

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ



ЕЖЕГОДНИК - 1997

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ



ЕЖЕГОДНИК - 1997



СЕРИЯ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ



ЕЖЕГОДНИК

*Периодический научный сборник
(архивные публикации, исследования,
воспоминания, письма, библиография...)*

Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
1997

СЕРИЯ
ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ



ЕЖЕГОДНИК
за 1997 год

Ответственный редактор
М. А. Колеров

Издательство
«Алетейя»
Санкт-Петербург
1997

ББК 16.32 (Рос.)

Ежегодник — 97(2)

Ежегодник за 1997 год — первый выпуск серии периодических научных сборников, посвященных новейшим исследованиям русской мысли конца XIX — начала XX в. Широкий спектр тем и предметов исследований — от терминологических до биографических, от текстологических до библиографических — позволяет рассматривать русскую мысль как синтетическое явление на пересечении философии, религии, литературы, политики, обыденной жизни и искусства.

В первом выпуске впервые публикуются восстановленные по черновым рукописям тексты Владимира Соловьева, Г. В. Флоровского, П. Б. Струве, воспоминания о Л. М. Лопатине и Владимире Соловьеве. Исследуется рецепция «веховской» философии в Германии, приводятся документы по истории Вольной Академии Духовной Культуры и Братства Св. Софии, даются росписи содержания журналов «Народоправство» и «Русская мысль», публикуются материалы из эпистолярного наследия Н. О. Лосского и С. Л. Франка.

ISBN 5-89329-019-1



9 785893 290196

© Издательство «Алетейя» (СПб.) — 1997 г.

Алексей Козырев

**Наукоучение Владимира Соловьева:
к истории неудавшегося замысла**

Приложение:

Владимир Соловьев. [Об истинной науке etc.]

Начало 80-х годов прошлого века является едва ли не самым малоисследованным периодом в творчестве Вл. Соловьева. Общепринято мнение, что после защиты в сентябре 1880 г. докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» и охлаждения Соловьева к чистому умозрению начинается новый этап его эволюции, который называют утопическим (Е. Н. Трубецкой), церковно-публицистическим (С. М. Соловьев), теократическим (Д. Стремоухов). Но отчего происходит эта умоперемена? Может быть, переход к теократии был последовательным осуществлением плана, намеченного еще в «Философских началах цельного знания», где сфере мысли, сфере бытия и сфере творчества поставлялись в соответствие три типа человеческой практики — теософия, теократия и теургия? А может, Соловьев, оставшись неудовлетворен-

ным отвлеченным философствованием, решил обратиться к практике и выступить в роли пророка религиозного переустройства общества? Или он истощает арсенал своего философского развития и приходит в тупик, терпит фиаско в своих философско-славянофильских замыслах? Мы не дадим окончательного и исчерпывающего ответа на эти вопросы, но надеемся, что эта публикация несколько восполнит образовавшуюся лауну в творческой биографии философа. Теперь, когда новое, критически подготовленное издание собрания сочинений Соловьева может стать реальностью (над подготовкой первых томов работает группа ученых Института философии РАН), потребность в реконструкции общего контекста соловьевского творчества должна особенно вдохновлять исследователей. Не оспаривая актуальности наследия рыцаря Истины, Добра и Красоты (однако и не обязывая всякого, занимающегося философией сегодня, признавать эту актуальность), нужно наконец попытаться отнести к его слову не как к политически и идейно ангажированному и зовущему нас в Церковь или на баррикады, а как произнесенному в свое время, состоявшемуся в культуре, а оттого имеющему свое подлинное и единственное значение в целостной панораме мысли и ее эпохи. Соловьев бессилен теперь возразить нам, поправить нас в том случае, если мы берем на себя смелость приписывать ему свои мысли и представления.

Сознавая нашу ответственность по отношению к документам и свидетельствам, вводимым в исследовательский оборот, мы вступаем в «темные дебри» начала 80-х (выражение заимствовано у С. М. Соловьева), куда «не ступала нога» дотошного С. М. Лукьянова, предпринимаем попытку реконструировать один замысел, о котором нет упоминания и в книге другого

замечательного биографа Вл. Соловьева — его племянника С. М. Соловьева. Речь идет о соловьевских набросках 1880–1882 годов, годов, которые традиционно считаются малопродуктивными в творчестве философа. Даже если согласиться с этим утверждением (впрочем, не стоит забывать о педагогической активности Соловьева в эту пору: четыре курса, прочитанных в С.-Петербургском университете и на Бестужевских женских курсах, были не повторением прошедшего, а активной проработкой новых идей), то нельзя упускать из виду, что в малопродуктивные периоды у талантливых людей зреют обычно обильные всходы периодов продуктивных. Время заграничной командировки после защиты магистерской диссертации (июль 1875—май 1876) также было непродуктивно и дало в актив соловьевских прижизненных публикаций лишь несколько стихотворений «серийного» цикла, но занимаясь некоторое время анализом и переводом с французского черновика «Софии»,¹ я имел основание думать, что в этом не очень большом по объему черновике содержится *in gergo* весь Соловьев, вплоть до «Духовных основ жизни», более того, Соловьев перерабатывал и включал его страницы и в более поздние сочинения.

После «Критики отвлеченных начал» Соловьев не мог беспечно распрощаться со своим проектом создания системы положительного знания, пропедевтикой к которой «Критика...» может считаться. С. М. Соловьев объясняет затишье Соловьева в начале 80-х годов отдыхом перед кризисом, которому суждено было случиться в 1883 г. и который резко повернет Соловьева в сторону церковной публицистики и национального вопроса: он «отдыхает и копит силы для нового твор-

¹ Логос. М., 1992. №№ 2, 4, 7.

ческого периода»,² может быть, кризис стоило бы отнести ко времени смерти отца, которую Соловьев тяжело пережил в 1879 (это была единственная тяжелая утрата родного человека на жизненном пути Соловьева), и последовавшего за этим повышения интереса к церковной жизни, разочарования в гностико-теософской проблематике своих юношеских занятий? Внимательное изучение соловьевского наследия показывает, что несмотря на действительную переориентацию мысли Соловьева, никакого резкого разрыва между первым, теософским, периодом и вторым, церковно-публицистическим, не было и в помине. Настойчивое возвращение к интерпретации космогонического и мифологического (параллельного первому, но происходящего в сознании людей) процессов, суть которых можно описать как воплощение универсального в индивидуальном, проблематика Софии и Мировой Души, трех божественных начал в таких этапных для второго периода произведениях, как «Духовные основы жизни» и «Россия и Вселенская Церковь», позволяют судить, насколько актуальна философская тематика в сознании Соловьева в 80-е годы (правда, он лишь детализирует и уточняет, а не радикально модернизирует философские идеи первого периода).

До настоящего времени основным проводником в творческую лабораторию Соловьева являлись дошедшие до нас тексты лекций, прочитанных им в 1880—1881 учебном году. Лекция «Исторические дела философии», открывающая курс по метафизике в С.-Петербургском университете (прочитана 20 ноября 1880 г.), известна по публикации в обоих посмертных изданиях собрания сочинений философа, она была

² С. М. Соловьев. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 194.

републикована Е. Б. Рашковским в № 8 «Вопросов философии» за 1988 г. Значительным событием, открывающим новый аспект для соловьевских штудий, стала републикация В. А. Смирновым (о. Смирновым) редкого литографического издания «Лекций по истории философии» Владимира Соловьева, сделанного по рукописи неустановленного лица и дошедшего до нас в единственном экземпляре, хранящемся в фондах РБН и имеющего вверху каждой тетради, включенной в переплет, владельческую надпись карандашом «Васильевой».³ Эти лекции, прочитанные параллельно с университетским курсом на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге в 1880—1881 учебном году, представляют вкуче с отдельным литографическим изданием лекции 13 марта 1881 г. «Смысл современных событий» (первый публичный отклик Соловьева на царевубийство 1 марта)⁴ и речи 30 января по поводу смерти Ф. Достоевского⁵ практически полный цикл выступлений Соловьева на Высших женских курсах в указанном учебном году (не исключено, что одна или две лекции в литографии пропущены, что можно предположить, исходя из лакун в содержании, особенно во введении к курсу). Особый интерес в этих лекциях представляет пространное введение, представ-

³ См.: Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76—132. Единственный известный экземпляр литографии хранится в фондах РНБ им.Салтыкова-Щедрина под шифром Ф10Б—7/5. Мы указываем на некоторые существенные моменты в описании этого экземпляра, которые были упущены первым публикатором.

⁴ См.: В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. М., 1989. (Приложение к «Вопросам философии») Т. 1. С. 34—38.

⁵ См.: В. Соловьев. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 223—226.

ляющее не изложение истории древней философии, чему посвящен весь оставшийся курс, но развитие оригинальных идей Соловьева о началах философии. Материал введения изложен настолько сжато и концентрированно, что, будь он прочтен с профессорской кафедры, наверняка вызвал бы у юных слушательниц затруднение в понимании. Мы не исключаем даже, что материал Введения мог быть включен в литографическое издание по предложению самого Соловьева, для чего тот предоставил издательнице Пельгорской свои конспекты. (О том, что слушательница Е. А. Пельгорская готовила к изданию лекции философа и состояла с ним в переписке, свидетельствует письмо к К. Н. Бестужеву-Рюмину, датированное Э. Л. Радловым 1881 г.).⁶

Нами расшифрованы и проанализированы два черновых конспекта, сделанных рукою Соловьева, имеющие непосредственное отношение к первому и шестому параграфу Введения. Мы надеемся вернуться к ним в ближайших публикациях и более детально разобрать их, пока же обратим внимание, что Введение начинается с провозглашения философии наукой и попытки определить задачу науки как таковой. Цитируем по автографу, опуская многочисленные зачеркивания, это соловьевское обращение к «Милостивым Государыням»: «В кругу наук, составл<яющих> высшее образование, вы встречаетесь с философией и, конечно, прежде всего, прежде всякого знакомства с нею, вы обращаетесь к ней с некоторыми общими треб<ованиями>, теми же требованиями, как и ко всем другим наукам. К науке, как и ко всякому делу, можно,

⁶ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1—3. Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1908—1911. Т. 3. С. 36. (Далее — Письма, с указанием тома)

разумеется, обращаться с требованиями разного рода. Но вы ищете высшего образования и потому, наверно, сознательно или инстинктивно требуете от науки самого высшего, что она только может вам обещать; вы, наверно скорее готовы смотреть на нее как на небесную Богиню, нежели как на дойную корову.

Высшее, что можно требовать от науки, высшая ее задача объяснять нам то, что есть, указывать, что должно быть, и научать тому, что мы должны делать. И прежде всего наука стрем<ится> объяснить то, что есть или познать сущ<ествующее> в его ист<ине>». ⁷ Определению, что есть истина и чем она отлична от факта, а также, что есть существующее и существование, будет посвящено продолжение Введения в курс лекций. Описывая дошедшие до нас тексты, позволяющие восстановить панораму соловьевских занятий в начале 80-х годов, заметим, что до нас дошли, правда, не в полном объеме, лекции двух небольших курсов, прочитанных Соловьевым в С.-Петербургском университете и на Высших женских курсах в январе-феврале 1882 г., т. е. годом позже лекции 28 марта в зале Кредитного общества, когда Соловьев призвал Александра III во имя христианской справедливости пощадить убийц его отца, после чего Соловьеву было рекомендовано воздержаться от чтения публичных лекций (академические, как видно, он продолжает читать и оставляет их отнюдь не из-за официального запрета). ⁸ Обращение к этим лекциям, еще пока не опубликованным, также может пролить свет на замысел работы о вере в науку. Наряду с лекциями и черно-

⁷ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 20—20об.

⁸ Причина оставления, на этот раз окончательного, педагогической деятельности и внезапного и ничем, казалось бы, не оправданного отъезда Соловьева из Петербурга, восхо-

виками, дошедшая до нас соловьевская переписка начала 80-х годов, хоть и невеликая по объему, должна стать источником указаний на неосуществленные замыслы того времени. Интересовать нас будет, главным образом, весна, лето и осень 1881 г., когда Соловьеву и пришла мысль писать о «вере в науку». Весной 1881 г. Соловьев приезжает в Москву, в Химки, где в это время снимает дачу его мать. Он пишет Н. Н. Страхову письмо с просьбой справиться, получено ли разрешение министра на отпуск в Ученом комитете Министерства народного просвещения, где он служил с 1877 г. Судя по тому, что Соловьев указывает свой временный адрес, надо думать, что он решил на какое-то время задержаться у родных. Этот приезд в Москву, вероятно, произошел уже после лекций 26 и 28 марта «о ходе свободного просвещения» в Кредитном обществе, вызвавших столь гулкой резонанс. После лекции 28 марта он пишет матери: «у меня были публичные лекции, о которых Вы, вероятно, услышите. Хотел бы скорее в Москву, но не знаю, как удастся, есть разные осложнения... Подаю в отставку из Министерства и думаю совсем покинуть

дит, по всей видимости, все к той же злополучной речи марта 1881 года. Близкий друг семейства Толстых и Хитрово писатель Б. М. Маркович писал М. И. Катаеву 10 марта 1882 года из Петербурга: «Влад. Соловьев уехал отсюда внезапно в Москву, прервав к общему сожалению студентов, чтение лекций своих в университете, испуганный предложениями, сделанными ему нигилистической партией из редакции газеты «Светоч», которой для чего-то понадобилось его имя и которая рассчитывала на его сочувствие на основании известной его выходки против казни цареубийц. Он, вероятно, будет у Вас в Москве: расспросите его об этом, так как мне сообщен был этот факт только в том <нрзб>, в каком передаю его здесь».

Петербург».⁹ В университете Соловьев в этом году уже больше не появляется, восторженные студенты приходят благодарить его домой. Но в отставку не подает: как сообщает С. М. Лукьянов, прошение об увольнении от службы было подано 6 октября, а увольнение последовало 26 ноября 1881 года. Оттого и письмо к Страхову, написанное, по нашей датировке, в начале апреля, упоминает об отпуске, а не увольнении. В том же письме Соловьев сообщает о себе: «пишу большую книгу „Теория мировой жизни“ и маленькую статью о расколе и свободе исповедания. Кроме Л. Н. Толстого, думаю побывать этим летом у Фета, и тут можно было бы нам вместе».¹⁰ К А. А. Фету в Воробьевку, которому Соловьев должен был доставить просмотренный перевод «Фауста», Соловьев таки не выбрался, по крайней мере, до конца августа,¹¹ зато большую часть лета провел в Красном Роге у кн. С. А. Толстой, чьей племянницей была подруга Соловьева С. П. Хитрово, тем летом опасно болевшая,¹² что, верно, не способствовало интенсивной работе над «теорией мировой жизни».

Замысел статьи о расколе был осуществлен позже: статья «О церкви и расколе» увидела свет в №№ 38, 39, 40 «Руси» за 1882 г.¹³ «Мировая жизнь» продви-

⁹ Письма. Т. 2. С. 35.

¹⁰ Там же. Т. 1. С. 10.

¹¹ Там же. Т. 2. С. 108.

¹² Соловьев сообщает об этом А. А. Фету в письме от 18 августа 1881 г. из Красного Рога, мотивируя тем самым невозможность приехать: Письма. Т. 2. С. 108.

¹³ Вместе со статьей «Несколько слов о наших светских ересях и о сущности церкви» (Русь. 1883. № 7) эта статья легла в основу статьи «О расколе в русском народе и обществе» (Православное обозрение. 1884. № 5—8).

галась, однако, с большим трудом. В датированном нами началом лета 1881 года письме редактору «Русского Вестника» Н. А. Любимову мы находим: «Пишу к Вам из Красного Рога, имения графини Толстой, где я провожу лето. Пишу понемногу большую книгу метафизического содержания, первую часть которой (о сверхнаучных предположениях всякой науки) желал бы отдать в Ваш журнал. Пишу также просьбу к архиереям, чтоб вели себя лучше (не думайте, что я сошел с ума)».¹⁴ Предположение издателя корпуса писем Соловьева Э. Л. Радлова, что письма к Любимову относятся ко времени активного сотрудничества Соловьева в славянофильском «Русском Вестнике», т. е. к 1875—1877 гг., лишено оснований хотя бы потому, что «просьба к архиереям» не может быть ни чем иным, как незавершенной статьей «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (По поводу „Записки о внутреннем состоянии России“ К. С. Аксакова)», переделанной в статью «О духовной власти в России», открывающую церковную публицистику Соловьева и увидевшую свет в № 56 «Руси» за 1881 г. К Н. А. Любимову Соловьев обращается по вполне конкретному делу: рекомендует к публикации рассказ своего «старого приятеля, бывшего мирового судьи в Ельце (а теперь в Москве)» Лопатина. Несомненно речь идет о закадычном друге детства Соловьева, брате философа Л. М. Лопатина — Николае Михайловиче Лопатине, отправившемся в Елец, откуда Лопатины были родом, после окончания университета служить мировым судьей, а также увлеченном собиранием народных песен (отсюда интерес к народной жизни, проявившийся в его рассказе). В конце того же лета Соловьев снова обращается к Люби-

¹⁴ Письма. Т. 4. СПб., 1923. С. 137—138.

мову, справляясь о судьбе рассказа, и подводит итог своим летним занятиям: «Думаю привезти или прислать Вам статью о духовной власти в России, — не знаю только, напечатаете ли. Метафизикой своей я летом заниматься не мог, однако начало есть — думаю, будет и конец».¹⁵ В сентябрьской книжке «Русского Вестника» появляется рассказ «В захолустьи», подписанный псевдонимом Н. Л-н. Возможно, его автором и был тот самый соловьевский протеже.

Пора подвести черту под творческой историей этого лета. Соловьёв открывает для себя новое поле деятельности: религиозно-политическая публицистика. Именно к этому жанру можно отнести осуществленные замыслы статей о расколе и о духовной власти в России. Однако не проясненной пока является идея написать большую работу по метафизике, последующую «Критике отвлеченных начал». Эта идея в конце концов была оставлена, но она долго занимала философа, были сделаны первые шаги к ее осуществлению. Показать это и должна наша публикация.

Беспокойное и не очень плодотворное лето не убедило Соловьёва напрочь отказаться от вынашиваемого замысла. Осенью, вернувшись в Москву, он пишет директору Женских курсов К. Н. Бестужеву-Рюмину: «Невозможность для меня читать в первое полугодие происходит от того, что по разным печальным обстоятельствам личным я все лето не мог ни отдыхать, ни работать, и теперь должен месяца три предаться усиленному писанию, для чего и поселяюсь в сорока верстах от Петербурга в совершенном уединении».¹⁶ Нельзя уверенно утверждать, что именно «вере в науку» хотел отдаться Соловьёв, уединившись в Пустыньке, но, ве-

¹⁵ Письма. Т. 4. С. 138.

¹⁶ Там же. Т. 3. С. 34.

роятно, речь идет о том, чтобы развить летний задел. Чтение лекций у Бестужева-Рюмина возобновляется в январе 1882 г.

Тайну так и не воплощенного замысла приоткрывает план двух работ, обнаруженный нами на обороте последнего листа рукописи статьи «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться», датированной «Красный Рог, 28 мая 1881 г.». Ее обнаружил С. М. Соловьев в архиве сестры Вл. Соловьева Н. С. Соловьевой, хранившемся у книгоиздателя Б. С. Шихмана.¹⁷ Публикатор (к сожалению, анонимный), реконструировавший окончание беловика по приложенному черновому тексту, не упомянул о тексте планов, находящихся на обороте последнего листа (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 25об.), которые, как видно, напрямую не относятся к содержанию статьи. Заметим, что сама статья, как и большинство анализируемых нами материалов того времени, написана на двойных рабочих листах бумаги с водяным знаком «Stowford Mills 1877». Образ сидящей на троне английской королевы на водяном знаке вел нас путеводной нитью в реконструкции соловьевского замысла. Итак, приводим этот план полностью:

О христианстве.

1. О лжехристианстве.
2. Христианство и революция.
3. Христианство и просвещение.
4. О христианском Боге.
5. О бого-материи или богородице (христианский взгляд на природу).

¹⁷ С. М. Соловьев. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 194.

6. О Христе и богочеловечестве (христианский взгляд на историю).
7. О духовной власти в России (заключение).

Теория всемирной жизни (т. 1)
(Основания всеобщей науки)

Введение.

Вера как начало знания
(основания гносеологии)

1. Вера в науку.
2. Научный процесс.
3. Научная система.
4. Сверхнаучные предположения всякой науки.
5. Научное мировоззрение.
6. О достоверности научных идей.
7. Условия познания.

Часть первая.

О Боге живом (основания первой философии)

1. Принцип безусловной самостоятельности целого и относительной самостоятельности частей (математическое выведение живого Бога).
2. Эмпирические подтверждения самостоятельности целого.
3. Бог есть все, Все становится Богом.

Продолжение плана нам неизвестно, но до нас дошел один лист (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 33—34об), который является тезисным развитием последнего пункта плана и начинается теми же двумя предложениями. Но уже из того, что мы имеем, можно зафиксировать двучастность соловьевского замысла: первая часть характеризуется перемещением акцента с вселенской религии, на создание которой

Соловьев претендует в «Софии», на поиск в самом христианстве некоего социально-религиозного идеала (здесь центральное место займет унаследованная от ранних славянофилов идея о свободном христианском просвещении), вторая — попыткой создать своего рода теорию науки, общенаучный метод, вернее, философскую концепцию науки, находящую основание в вере. По последнему пункту плана «О христианстве» мы можем судить, что завершением этой работы должны были стать идеи предшествующей плану статьи, ведь именно ее идеи легли в основу работы «О духовной власти в России», ставшей дебютом Соловьева в «Руси» И. С. Аксакова. В них Соловьев еще далек от своего поворота к католицизму и соединению церквей: «духовная власть в России может иметь смысл, лишь поскольку она сознательно и твердо держится истинно-христианского (а не римского и не византийского) начала и деятельно ведет народ и общество к его осуществлению».¹⁸ Что же касается темы «Христианство и просвещение», то заявленная в публичных лекциях «О ходе русского просвещения» в Санкт-Петербурге 26 и 28 марта 1881 г. (показательно, что рукописный экземпляр программы чтений, хранящийся в Научной библиотеке Саратовского университета, написан на той же бумаге с водяными знаками, что и многие наброски о «вере в науку»),¹⁹ она неоднократно появляется в последующих письменных и устных выступлениях, а именно в первой лекции на

¹⁸ В. Соловьев. Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (по поводу записки о внутреннем состоянии России К. С. Аксакова) // Наше наследие. 1988. № 2. С. 82.

¹⁹ Из архива В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 169.

Женских курсах в январе 1882 г.,²⁰ в «Третьей речи о Достоевском», произнесённой 19 февраля 1883 г., в которой Достоевский объявляется носителем всех трех начал, по отдельности проявившихся в ходе европейского и русского просвещения — мистицизма, гуманизма (рационализма) и натурализма.²¹

Публикуемые фрагменты сознательно выбраны так, что они группируются вокруг замысла книги, очерченного во втором процитированном нами плане, точнее, они имеют отношение ко введению в эту книгу, озаглавленному «Вера как начало знания» (в других местах встречаются варианты: «Вера как основание знания», «Вера как основание науки»). Замысел работы о «вере в науку», «сверхнаучных предположениях всякой науки» не знаменует собой радикального поворота во взглядах Соловьёва. Более того, он выглядит последовательным развитием тематизации веры как гносеологической способности в «Критике отвлеченных начал». Вера рассматривается в XLV главе этой работы как изначальный акт познания, дающий нам уверенность в безусловном существовании другого; не единство с другим, но указание на его действительность и несводимость к чувственным ощущениям и логическим понятиям, «вещей обличение невидимых» (эту полюбившуюся ему формулу из церковной гимнографии Соловьёв употребляет и в «Критике...» и в материалах к работе о «вере в науку»). Познавательную ценность такой уверенности Соловьёв обосновывает, исходя из скрепляющей все его философское

²⁰ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Лл. 33–38. За возможность ознакомиться с текстом этой лекции я признателен И. В. Борисовой.

²¹ В. Соловьёв. Философия искусства и литературная критика. С. 254.

творчество идеи всеединства: «и наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе».²² В Лекциях на Высших женских курсах 1880–1881 гг. вера описывается как органический элемент умственной деятельности, открывающий нам путь к истине: «Результат, к которому стремится ум, есть, конечно, обладание (соз)знанием <sic!>, но исходная точка умственной деятельности есть вера. Человек верит в действительность истины. Движимый верой в объективную истину, человек стремится сделать свою веру знанием».²³ Если в двух процитированных нами работах вера рассматривается как способность гносеологическая (аналог Шеллинговой интеллектуальной интуиции), то в материалах к «Теории мировой жизни» понятие веры употребляется и в другом, обиходном смысле: вера как доверие. Доверие к единой науке как некой цельной силе, «общему делу» (и в федоровском смысле тоже), представляющему собой человеческий разум, становящийся в истине, возможность участия человека в преображении природного и исторического бытия. Рассмотрение практической стороны научного знания позволяло говорить о науке как едином организме, останавливаясь не столько на принципах научного знания (позволяющих, например, разграничить знание научное и ненаучное, это различие для Соловьева – скорее предмет интуиции), сколько на отношении науки к жизни и религии, т. е. к той веруемой истине, которая задана догматически, поверх всяких научных принципов и предпосылок.

²² В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах. 2-е изд. М., 1989 (Философское наследие). Т. 1. С. 724.

²³ В. С. Соловьев. Лекции по истории философии // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 77.

Публикуемые фрагменты не отделаны и не завершены, лишь первый из них — беловая рукопись, где мы встречаем привычный блеск литературного стиля и формы Соловьева, нередко искупающий недостатки в аргументации, а иногда и просто страсть к красивой фразе и парадоксу. Но эта незавершенность позволяет нам быть свидетелями того, чего мы лишены, читая тексты, выпущенные в свет самим автором: как писал Соловьев (а не только что он писал), по каким разным направлениям облекалась мысль в слово, пробивая себе русло. Поэтому нами сознательно воспроизводятся некоторые повторы, параллельные места (например, начало 1 и 4 фрагментов). Значительную трудность при их публикации представляет соотнесение этих фрагментов между собой, выявление их внутренней логики и времени написания. Не только рукописи разных периодов перемешаны между собой в соловьевском архиве (собирацию которого философ не придавал никакого значения), но даже листы одной и той же рукописи рассеяны по разным папкам и требуют кропотливого собирания, подобно детской игре, где из рассеянных кусков надо собрать какую-нибудь картинку.

Первые три фрагмента, оценивающие современное Соловьеву состояние наук, не владеющих сполна внешней природой и не управляющих человечеством, предполагают задачу наук в том, чтобы овладеть тайными смыслами бытия. Складываясь в уголок помысленной нами мозаики, они представляют нам контур неопубликованной вступительной лекции в университетский курс, не имеющей собственной датировки, но отнесенной нами к январю 1882 г. (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Лл. 1—17). Причем 2 и 3 фрагменты — конспект этой лекции или же ее набросок, сделанный по свежим следам. Мы не имеем возможности дать

параллельно текст стенограммы — это задача будущего собрания сочинений. Заметим лишь существенно важный момент, который может ускользнуть от читателя из-за схематичности третьего наброска: связь двух основных тем соловьевского мышления начала 80-х годов — просвещения и науки. Соловьев говорит о смысле мира, который должен быть постигнут и осуществлен наукой, в университетской лекции: «что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачею приведение всего существующего в образ божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину».²⁴ В то же время в лекции на Высших женских курсах он определяет сущность просвещения: «приведение темных бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину самого живущего, в сознание».²⁵ Эти два сходных определения придают понятиям оттенки: просвещение осуществляет в области сознания то, что наука производит в бытии. Примечательно, что еще в начале 40-х годов XIX века А. И. Герцен, едва ли не первым поставивший в русской философской публицистике идеал философии как науки, в своих «Письмах об изучении природы» (1843—44) дает определение науки, сходное соловьевскому пониманию просвещения: «дело науки — возведение всего сущего в мысль».²⁶ Впрочем, здесь нет ничего удивительного — и тот и другой мыслители прошли школу гегелевской диалектики. Напрашивается сама собой и другая параллель. Когда мы читаем в начале первого, белого фрагмента: «Начало ис-

²⁴ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Лл. 1—17об.

²⁵ Там же. Лл. 33—38 об.

²⁶ А. И. Герцен. Сочинения в двух томах. М., 1985. Т. 1. С. 249.

тинного научного дела есть вера в науку. Это может показаться странным», то сама подобная формулировка начинает казаться странной. Разве не о «вере в науку» без конца твердили духовные кумиры нигилистов и народников, позитивисты и публицисты революционного лагеря — П. Л. Лавров, В. В. Лесевич, Н. Г. Чернышевский и другие? В этой позитивистической идиоме под наукой понималась вовсе не какая-то конкретная наука, а как раз наука как таковая, как целое, — единственное, что заслуживает внимания и поклонения, что «дельно» и служит прогрессу. Соловьев, конечно, придает науке трансцендентные основания, видя в ней орудие богочеловеческого процесса, проявление смысла мира, который есть мир. Но, кажется нам, он сам оказывается в плену у идиомы. Пока дело касалось теоретических начал, метафизические построения шли гладко, дошло дело до практической философии — и Соловьев, поняв, что, идя по этому пути, ему придется войти в компаньоны к Н. Ф. Федорову и вплотную заняться воскрешением отцов и регуляцией природы, оставил замысел о науке и ухватился за нечто более осязаемое и, на его взгляд, в ближайшей исторической перспективе выполнимое — обоснование и пропаганду соединения церквей.

Тема «Соловьев и Федоров» также может высветиться по-новому через анализ замысла «оснований всеобщей науки». Далеко ли в самом деле соловьевскому плану науки как «всемирной медицины», как единого дела, призванного противостоять мировому злу, управляя человечеством и природой (и даже «миром небесных тел»), до федоровского апофеоза науки, загадочного синтеза христианства, позитивизма и оккультизма, предполагающего, что для всеобщего воскрешения отцов необходимо достигнуть управления

всеми атомами природы, что развившееся знание позволит «сложить в тела отцов, какие они имели при кончине». Не случайно и федоровское обращение к «Письмам об изучении природы» Герцена и их сочувственное цитирование, в котором герценовские метафоры о воскрешении в науке обретают плоть.²⁷

Вл. Соловьев знакомится с Федоровым лично осенью 1881 г. в доме Л. Н. Толстого в Хамовниках, где они вместе слушают чтение толстовского Евангелия. Значит, сближение с Федоровым происходит уже по истечении лета в Красном Роге, когда зреет замысел писать о «вере в науку». Однако с идеями Федорова Соловьев знакомится еще в 1877 г. у Достоевского за чтением письма федоровского ученика Н. П. Петерсона. Обстоятельства сближения и расхождения Соловьева с Федоровым изложены С. Г. Семеновой в книге «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990). По цитированным в ней материалам к третьему тому «Философии общего дела» (ОР РГБ. Ф. 657) устанавливается дата первого (восторженного) письма Соловьева к Федорову — 12 января 1882 г., т. е. незадолго до или же сразу после отъезда в Петербург для чтения лекций. В нем Соловьев признается: «„Проект“ Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению»²⁸ (исходя из публикуемых нами текстов нетрудно предположить, что разговор мог пойти о соловьевском понимании науки). Во втором письме, недатированном, сохранившем федоровские помет-

²⁷ С. Г. Семенова. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 202.

²⁸ Письма. Т. 3. С. 345.

ки о его неприятии соловьевского толкования своих идей, речь идет о невозможности воскресить людей в их теперешнем состоянии и появляется мысль о том, что «наше дело должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов».²⁹ Поэтому не будем спешить соглашаться с С. Г. Семеновой, полагающей, что «оригинальная интуиция, которая обязательно есть у каждого поистине большого мыслителя, у Владимира Сергеевича была федоровской» (!) и что работы Соловьева вплоть до «Смысла любви» включительно суть «метафизическая транскрипция идей Федорова».³⁰ Это противоречит даже тем фактическим сведениям, которые изложены исследовательницей, не говоря уж о том, что, как мы видим из второго письма, дух сектантства сразу же насторожил Соловьева.

Но, несмотря на несостоявшееся сотрудничество с Федоровым, очевидно, что наука для Соловьева имеет религиозную задачу: естественный разум должен быть подчинен верующему разуму — «тот Бог не был бы Богом, который оставлял вне себя человеческий разум и природу, вместо того, чтобы воссоединить их с собой». Соловьев подчас подавляет читателя своей риторикой, читая, ловишь себя на мысли, что рассуждение попадает в тупик отвлеченного теоретизирования. Соловьев не стремится развести веру и науку, разделить их компетенции, оттого сама наука превращается чуть ли не в орудие религиозного спасения. Вслед за о. В. Зеньковским стоит повторить, что «наука, подлинная и точная, всегда скромна, вовсе не претендует на то, что ей доступны все тайны бытия,

²⁹ Письма. Т. 3. С. 347.

³⁰ С. Г. Семенова. Николай Федоров. С. 107.

на это претендуют такие построения, как материализм, позитивизм, эволюционизм».³¹

Однако вернемся к характеристике нашей мозаики. Четвертый фрагмент, как видно из его начала, есть черновик введения к некоей книге, возможно, это и есть введение в «Теорию мировой жизни». Его начало сближается по своему содержанию с первым, беловым фрагментом. Однако, если в беловом фрагменте оценка контовской классификации наук как примера «много единства наук» предваряет собственную аргументацию Соловьева, то основным содержанием 4 фрагмента является сопоставление двух попыток создания системы наук — «Энциклопедии философских наук» Гегеля и «Курса положительной философии» Конта и претензия преодолеть их отвлеченность в ином типе системы (преломление темы синтеза рационализма и эмпиризма, идущей от магистерской диссертации). Насколько для самого Соловьева был ясен основной принцип этой системы, который он назвал «верой в науку», то есть верой в ее единство, фундированное истиной существующего мира, остается лишь гадать. Публикуемые далее фрагменты 5—8, несмотря на их разнородность (фрагмент 5 представляет из себя связный текст, излагающий мотивы будущей работы, могущий послужить введением к ней, фрагменты 6 и 8 — наброски, имеющие отсылки к прочитанным лекциям, фрагмент 7 — планы двух работ), связаны сквозной авторской фолиацией на листах бумаги одинакового формата. Границы фолиации: 23—26 позволяют судить, что значительная часть этой рукописи либо утеряна, либо осталась нам неизвестной. Особый интерес представляет фрагмент 7 — два плана на одном листе, снова подтверждающие, как и планы,

³¹ В. В. Зеньковский. Наша эпоха. Париж, 1957. С. 18.

опубликованные нами выше, двучастность соловьевского замысла: первый план относится к сочинению о христианстве и христианском просвещении, второй представляет несколько тезисов к работе о вере и науке.

Историкам соловьевского творчества известен давнишний спор о датировке статьи «Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова)», опубликованной в № 1 «Православного обозрения» за 1883 г. и датированной в этой публикации 16 февраля 1872 г. Эта датировка дала возможность В. Ф. Эрну в сборнике «О Владимире Соловьёве» (М., 1910) утверждать, что это — первая юношеская статья Соловьёва, опубликованная им через десять с лишним лет после написания. Вслед за С. М. Лукьяновым справедливо ставят под сомнение эту гипотезу: статья открыла публикацию в «Православном обозрении» глав из будущей книги «Религиозные основы жизни» и, более того, как утверждает С. М. Соловьёв, «начало этой главы есть лекция, читанная в Петербургском университете 25 февраля 1882 г.».³²

В плане, открывающем фрагмент 7, очевидно усматривается зарождение замысла «Жизненного смысла христианства», текст которого, в свою очередь, есть незначительная переработка «Последней лекции Владимира Сергеевича Соловьёва в С.-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля)».³³ Текст

³² С. М. Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. С. 232.

³³ Экземпляр этой литографированной лекции, имеющий владельческую надпись друга Вл. Соловьёва А. П. Соломона, хранится в фондах РНБ под шифром 18.276, 2.236 а.

этой лекции был перепечатан посмертно в «Вопросах философии и психологии» (Кн. IV (54). 1900) в номере, посвященном памяти В. П. Преображенского, — редактора «Православного обозрения». Первая глава 3 части «Религиозных основ жизни» (начиная со второго издания — «Духовные основы жизни») также имеет в своем основании этот текст, практически сохраняющий название глав, но значительно наращенный за счет включения новых фрагментов. Сравнительная текстология указанных нами текстов — задача будущего академического собрания сочинений Соловьева. Мы же отметим, что в публикуемом плане четыре первые позиции соответствуют названию пяти первых глав в трех указанных нами опубликованных соловьевских текстах. Третья позиция включает в себе сразу название 3 и 4 глав. Поскольку Соловьев пишет план для себя и второпях, он неточно цитирует некоторые евангельские изречения, мешая к тому же церковнославянский и русский варианты. В «Последней лекции» цитаты из Евангелия, будут даны по-русски, а Логос ап. Иоанна Богослова переведен как Смысл, в том числе и в первоначальных строках Евангелия от Иоанна: «Вначале был смысл и смысл был по Богу и смысл был Бог», в «Православном обозрении» и «Религиозных основах...» все цитаты даются по-церковнославянски (в том числе и в названиях глав), что должно подчеркивать аутентичность комментируемого текста.

К истории соловьевской лекции, план которой набросан рядом с планом «Вера как начало знания» и которая стала последней в преподавательской карьере Соловьева, стоит добавить, что она свидетельствует о времени наибольшего сближения В. С. Соловьева с Н. Ф. Федоровым. Как сообщает С. Г. Семенова, следуя неизданным материалам к «Философии общего

дела», собираясь в Санкт-Петербург для чтения лекции, Соловьев в самый день отъезда посетил Федорова в его каморке в Молочном переулке и был «все в том же восторженном состоянии». Вернулся же он в Москву совсем в другом настроении, обескураженный и подавленный. Студенты, по его словам, не восприняли основного: воскрешения как задачи, стоящей перед человечеством». ³⁴ Сам Федоров, вечно недовольный недостаточной радикальностью и решительностью проповедников своего учения, познакомившись с литографированным текстом лекции, так оттенил ее: «В этой лекции нет места науке, а только философии, и самое дело есть лишь мысль, а не план, не проект обращения слепой силы природы в управляемую совокупным разумом человеческого рода». ³⁵

Во втором разделе того же плана, открывающего фрагмент 7, озаглавленном «Смерть хр<истианства> в истории», ³⁶ явно видно оформление тематики «Великого спора и христианской политики», однако совершенно отсутствуют прокатолические идеи Соловьева; папство еще не отличается от своего искажения — папизма, что будет иметь место в «Великом споре...», и даже встречается упоминание об Антихристе в намеченной главе «Грех папства». Папство, грех которого по Соловьеву в иерархическом властолюбии, в религиозном насилии во имя утверждения внешнего авторитета и церковного единства, становится объектом критики Соловьева в двух статьях 1881 г.: «Когда

³⁴ С. Г. Семенова. Николай Федоров. С. 107.

³⁵ Там же.

³⁶ Впервые опубликован Н. В. Котрелевым в статье «Эсхатология у Владимира Соловьева. К истории „Трех разговоров“» (Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева. М., 1993. С. 23).

был оставлен русский путь...» и «О духовной власти в России». Позднее позиция Соловьева по данному вопросу резко меняется, но поскольку в данном плане это еще никак не отразилось, то можно с достаточной определенностью датировать его концом 1881 — началом 1882 г.

Наконец, последний в публикации, девятый фрагмент снова возвращает нас к соловьевской идее о научном мировоззрении, о единой науке. Принцип такой науки — идея, осиливающая эмпирический материал и воплощающаяся в этом материале. И снова — мы можем лишь задать себе вопрос, на который не получаем ответа: что за единая наука грезилась Владимиру Соловьеву и каково ее практическое назначение? Материалы к работе о «вере в науку» приоткрывают нам темный и не проясненный пока в исследовательской литературе проект участия Соловьева в разработке теоретических оснований «общего дела», в котором наука приобретает вполне религиозный статус. Но гораздо более важным представляется нам ответить на вопрос, отчего Соловьев не отождествил себя с федоровством, не решился превратить свои публичные и литературные выступления в открытую пропаганду воскрешения отцов. Конечно, идея преодоления смерти, опору для которой надо искать в ином порядке бытия, сопровождала Соловьева до конца его пути и исповедовалась им, как и всяким христианином. Но удаляясь от начала 80-х, эта тема будет звучать в религиозной, мистической, эсхатологической, а отнюдь не научной тональности; содействие человека этой победе будет видеться не в сциентистской или позитивистской перспективе, отнюдь не конкретно-научные знания будут видеться ему главным орудием в борьбе со злом. Нельзя не почувствовать этого уже при чтении «Духовных основ жизни» — книги, вклю-

чившей в себя текст не понравившейся Федорову лекции, где орудием борьбы со злом видится не астрономия и физика, не регуляция природы, а усилие человеческой воли в молитве, жертве, милости и посте. Конечно, нежелание слепо последовать за Федоровым вполне естественно объяснять самобытным и ярким талантом Соловьева, с юных лет не приемлющего облик ученика кого бы то ни было, но расхождение жизненных путей двух мыслителей нужно объяснить исходя из принципиально разного характера их учений. Относительно благополучный и скучный финал XIX века благоприятствовал вымысливанию в действительность грандиозных проектов, вручную сводящих небо на землю и поднимающих предков из чрева земли, но Соловьев, не чуждый утопизма, сумел удержаться на разделении веруемого и уповаемого, с одной стороны, и реально осуществимого в истории — с другой. Свидетельством этого отрезвления стало крушение теократических иллюзий и отчетливое предсмертное ощущение тревожных предвестий исторических катастроф.

I.

[Об истинной науке]

Будучи уверен в огромном жизненном значении, которое могла бы и должна иметь наука для истинных интересов человечества; видя, однако, что она не только не имеет этого значения, но и решительно уклоняется от своего истинного призвания; убедившись, наконец, что главная причина такого уклонения не есть что-нибудь внешнее и случайное, а состоит в господствующем среди ученых неверном понятии о самой задаче науки, — я решаюсь высказать тот взгляд на научную деятельность, каким по моему убеждению

должно определяться истинное направление научной деятельности.

Начало истинного научного дела есть *вера в науку*. Это может показаться странным. По-видимому, наука вовсе не есть предмет веры. Нет надобности верить в науку, когда она существует явно как факт наличной действительности; ее можно знать и видеть, вера же есть только «уповаемых извещение, вещей обличение *невидимых*». Но тут есть ошибка. Явно и видимо, как действительный факт существуют только *разные отдельные науки* безо всякой прямой связи между собою, занимающиеся разными предметами и по разным путям идущие к их познанию; наука же как нечто единое на деле совсем не существует, а есть именно только уповаемое и невидимое, во что можно только *верить*.

Ничего не стоит, конечно, все это многообразие научных знаний мысленно взять вместе и поставить над ним общий логический ярлык: «наука»; также как можно и все существующее мысленно свалить в одну кучу и поставить над ней один общий ярлык: «бытие». Но и в том и в другом случае мнимое единство будет только словесное, вполне бессодержательное и бесплодное.

Есть и иной, не столь простой, образ мнимого единства наук. Можно все эти различные науки привести в тот или другой внешний порядок, разместивши их в некоторый правильный ряд, например, по возрастающей степени сложности и убывающей общности их предметов (классификация А<вгуста> Конта), или же по степени их отвлеченности и конкретности (классификация Герберта Спенсера). Легко, однако, и тут заметить, что подобная классификация или система наук может лишь констатировать фактические различия и внешние соотношения между предметами данных

наук безо всякого их синтеза или действительного внутреннего объединения.* Так, например, если мы будем знать, что математика есть самая простая, самая общая и самая отвлеченная наука, а история человечества (или социальная динамика), напротив, самая сложная, частная и конкретная наука (что впрочем и без особенной классификации всякому известно), то этим мы только *отрицательно* сопоставим эти две науки, укажем на степень их *различия* в известном отношении, а нисколько не соединим их какую-нибудь положительную связью, не откроем в них никакой солидарности и не сделаем их частями одного целого. Вообще же, несмотря ни на какие классификации и системы, никто не решится утверждать, что действительно существующие науки, напр<имер> механика и политическая экономия, химия и филология суть взаимно необходимые друг для друга составные части одной единой науки, положительно между собой солидарные члены одной умственной организации. Именно такой всеединой науки такой общей умственной организации не существует на самом деле.

Если бы действительно существовала такая единая наука, то все специалисты каждой частной науки, занимаясь своею специальностью, вместе с тем знали бы и могли показать, какое место их специальные работы занимают в общем плане науки, какую определенную связь имеют они со всеми другими научными занятиями, какую функцию исполняют они в общем

* Разбору Контовой классификации наук я посвятил одну главу в своем сочинении «Критика отвлеченных начал» (стр. 285—293). Позволяю себе прямо сослаться на этот разбор так как он остался без всяких возражений *по существу* со стороны приверженцев контизма. — Прим. В. Соловьева.

организме знания. Но как известно, ничего такого на самом деле нет. Пусть скажут, какая внутренняя связь, какая практическая солидарность существует, например, между математиком, упражняющимся в «воображаемой геометрии», и филологом, изучающим отрывки старой надписи на исчезнувшем языке осков, между зоологом, исследующим подробности анатомического строения какого-нибудь морского гада, и ученым-финансистом, изучающим косвенные налоги?

Не находясь ни в какой определенной и необходимой связи между собою, различные науки не имеют и ясных границ, а вследствие этого неясной остается и самая задача каждой отдельной науки. Отсюда проистекает то во всяком случае ненормальное явление, что даже в области каждой особой науки труды отдельных ученых не находятся в прямой взаимной зависимости и солидарности друг с другом, что между ним и нет полного живого общения, и что великое множество научных работ оказываются случайными по происхождению и бесплодными по результатам. Ибо нельзя требовать от всякого ученого такой гениальности, чтобы, занимаясь чем придется или что ему нравится, он как раз попал бы на то, что требуется для общих успехов человеческого ума.

Таким образом в действительности не существует никакой разумной организации научного труда, никакого внутреннего согласования и взаимного приспособления ученых специальностей, т<о> е<сть> не существует единой науки, и обычное употребление этого слова «наука» в единственном числе с точки зрения факта является не более как риторической фигурой, и если, однако, сами ученые, произнося это слово в единственном числе, имеют в виду вовсе не риторическую фигуру, и никогда не согласятся признать единство науки за пустой звук, то это значит, что и

они не преклоняются перед фактом научной розни и не довольствуются им, а в глубине души своей желают и стремятся к чему-то еще несуществующему, а только уповаемому и признают это уповаемое за истинное — это значит, что и ученые верят в науку. Ибо верить в науку значит именно в противоположность с существующей рознью, бессвязностью и дробностью научных знаний утверждать единую и цельную, всеобъемлющую и всеобразующую науку.

Такой веры, хотя смутно и безотчетно, но очень крепко держатся как ученые, так и толпа образованных людей. Когда первые с самодовольством и гордостью, а вторые с благоговением говорят о науке, о ее великой силе и значении, то и те и другие разумеют какую-то единую науку, делающую одно общее дело, всегда согласную с самою собой и идущую к одной великой цели. Когда такой-то ученый, изучавший какой-нибудь исторический памятник проблематического значения и пришедший к сомнительным результатам, — когда другой ученый, представивший несколько новых химических комбинаций, — когда они с высоким пафосом говорят о величии и святости науки, которой считают себя жрецами, и когда толпа почтительно признает за ними право на такую гордость, то, конечно, и они сами, и эта толпа признают, что и археологические изыскания одного и химические опыты другого — сами по себе очевидно незначительные, — имеют великую важность по своей *связи* с целым зданием всеединой науки, в которое они входят как необходимые части. А между тем именно эта связь, а следовательно и это значение научных работ есть только *требование*, только постулат, а не факт. Сам археолог и сам этот химик не сумеют определить и указать разумное место своих трудов в общем деле науки, и именно потому, что о самом этом общем деле у них

нет никаких ясных понятий, так что, пользуясь именем науки, как чем-то великим и важным, они *живут в кредит*.

Но если полуобразованной толпе позволительно говорить о науках как о чем-то едином и целом, не зная, *в чем* состоит это единство и целость, то люди, посвятившие себя умственному труду, должны быть в состоянии дать себе и другим отчет в цели и значении своего дела и оправдать свою веру в него; признавая единую науку, они должны знать, в чем, заключается это единство, и согласовать с ним свои частные специальные занятия. Если бы так было, тогда наш умственный мир не представлял бы того хаоса и безначалия, который мы в нем действительно находим.

Разумеется, и теперь этот хаос и безначалие не безусловны. В то время, как масса заурядных ученых только на словах или же в смутных чувствах признает единство науки, ученые выдающиеся стремятся более или менее сознательно осуществить это единство в самой своей научной заботе. Отсюда рядом с изучением частных наук, рядом с дроблением науки — возникают более или менее широкие *теории* с целью объединить научный материал как в пределах отдельной науки, так иногда и переходя за эти пределы. И однако же эти теории не только не создают единой науки, но не достигают и окончательного объединения тех частных наук, в области которых они возникли, создаваемые специалистами, хотящими перейти за пределы своей специальности, но не усвоившими задач всеединой науки, эти теории всегда слишком узки в своем основании и слишком широки в своем применении: та или другая научная теория представляет собой обобщение данных явлений в некотором определенном отношении, с известной стороны; но при отсутствии общего плана всей науки, остается неизвестным, как *эта* сторона

явлений, подлежащая данной теории, относится к другим сторонам существующего, а так как для данного специалиста именно эта сторона представляет исключительную важность, то неизбежно является перенесение данной теории в не подлежащие ей области или даже признание этого частного и одностороннего обобщения фактов за универсальный закон и принцип всего существующего. Резкий тому пример мы находим в теории Дарвина, которая, имея в виду лишь механический ход в образовании органических видов, возведена своими последователями на степень всеобъемлющего мирового закона.

II.

Для оценки современного состояния наук я возьму исходной точкой известную [изречение] аксиому одного из основателей новоевропейской науки Бэкона, именно аксиому, что знание есть сила. На такое мерило согласятся, конечно, сами ученые, которые так гордятся успехами [современной] новой науки, доставившей [нам] человечеству, по их мнению, небывалое могущество, и это-то могло служить главным доказательством превосходства современного знания. Да и вообще, всякий согласится, что только то есть настоящее и удовлетворительное знание, предмет которого дает нам возможность управлять этим предметом. Недаром [когда хотят сказать, что кто-нибудь] вместо: вполне узнать предмет, мы говорим: овладеть предметом. Значит, вопрос в том, владеет ли наука своим предметом. Предмет науки, то есть весь мир, представляет два главных отдела: мир человеческий, изучаемый науками гуманитарными, историческими, общественными, и мир внешней природы, изучаемый науками естественными. Что наука не владеет челове-

чеством? и не управляет его судьбой, это, кажется, не нужно доказывать.

Всякий согласится, что человечество как прежде всегда жило, так и теперь живет не по науке, а частью по животным инстинктам, частью же по обычаям и преданиям религиозного происхождения. Да, впрочем, если бы мы представили себе, что человечество или хотя бы один какой-нибудь народ, вдруг наскучив эту полусознательной жизнью, решил бы жить по науке и обратился бы к ученым, чтобы от них получить руководство и направление в этой новой жизни, то это поставило бы ученых в положение крайне затруднительное. Дело в том, что социальные науки в своем теперешнем состоянии не только не управляют человеческой жизнью, но и в теории не имеют никаких общих принципов, которые бы они могли предложить человеку как правила для разумного устройства его жизни. Есть, конечно, в этих науках общие взгляды, занесенные в них из разных философских систем, но эти взгляды при своем разнообразии и взаимной противоречивости имеют характер субъективных предположений и никакой внутренней связи с научным мышлением не имеют. А все научно-обязательное в этой области знания сводится к констатированию прошедших событий с одной стороны и констатированию существующих социальных отношений с другой. И если мы первое назовем социальной динамикой, а второе — социальной статикой, то это мудреное название не задаст нам еще никакой практической мудрости и не превратит описание факта в правило деятельности.

В более благоприятном, по-видимому, положении находятся науки естественные. Но и здесь мы прежде всего встречаем огромную область явлений, подлежащих изучению, но совершенно недоступных научному действию. Разумею мир небесных тел, составляющий

предмет астрономии. В этой великой области наука настоящего бессильна. Что даже самая [мысль] мечта об том, чтобы небесные явления управлялись человеческим умом, представляется как что-то нелепое и совершенно фантастическое. Пусть так, но я, признаться, не вижу ничего нелепого и фантастического в том, чтобы разумное человечество управляло другими, более близкими к нам явлениями, именно [метеорологическими] теми, которые происходят в земной атмосфере, тем более что от этих явлений зависит самый первый интерес человека, его насущный хлеб. И хотя ныне существующая специальная наука метеорология занимается атмосферными явлениями, тем не менее ни одного шагу не сделала к подчинению этой области разумной воле человека, как это для него ни важно.

сущ<ествующее?> **

III.

Вера в науку. — Современное положение науки должно быть признано неудовлетворительным.

Знание есть сила. Знать предмет = владеть им = управлять им. Науки социальные не управляют человечеством. Науки естественные не управляют природой. — Медицина.

Науки современные *не свободны*.

** Перед началом текста — приписка мелким почерком наверху листа: «С точки зрения такой науки, существующее? положение наук есть решительно? ненормальное и недолжное. Против такого утверждения сейчас же восстанут? с указанием на великие результаты современной науки, на богатые ее плоды? Но нужно? не количество? а качество? Для этого критерий».

Служение естественных наук торговле и промышленности.

Это служение зависит от разъединения наук.

Разъединенные [науки] и знания представляют *мертвое тело* науки. Верующие в науку должны оживить это тело *духом истины*. Истина не в явном факте бытия, а в тайном его смысле, и задача науки сделать этот смысл явным. Единая наука имеет задачу.

Смысл мира = мир.

В этом смысле *добро, красота*, в этом смысле *жизнь*.

Жизнь только в *целости*. Уклонение от целости, болезнь, смерть и разложение. Этому смыслу должна служить наука. В мире рядом с законом его единства и целости действует [другой закон] другая сила *разлада* и распада? Распавшаяся природа есть *мертвое тело*. Человечество есть человечество *больное*.

Наука должна противодействовать этому злу и бессмыслице, ее служение смыслу должно быть *деятельным* служением. Ввиду омертвевшей природы и страдающего человечества вся наука превращается в одну всемирную медицину.

Врачу исцелися сам.

Это исцеление есть *нравственный долг* ученых. [Наука] Сами ученые должны исцелить науку, чтобы иметь возможность исцелить природу и человечество.

Наука соединяется *с жизнью*.

----- с *религией*.

IV.

[Исходная точка познания — недействительность истины для нас. Вера в ее безусловную действительность. Противуположение двух порядков бытия.]

Введение

Первое основание этой книги есть *вера* в науку. [Если кто-нибудь удивится такому признанию и подумает, что наука не есть предмет веры — ибо существует видимо и осязательно — то пусть он укажет эти] Такое признание, конечно, покажется странным для многих. Скажут: разве наука есть предмет веры, какая надобность верить в науку, когда она существует явно, есть [нечто] дело видимое [и осязательное], вера же есть вещей обличение невидимых. Но ведь на самом-то деле явно и видимо существуют только разные науки безо всякой прямой связи между собою, занимающиеся разными предметами и по разным путям идущие к их познанию. Конечно, всякий легко может привести эти разные науки в тот или другой внешний порядок, составить ту или другую искусственную классификацию наук, но никто, конечно, не решится утверждать, что [он составл<ает>] [существующие науки представляют члены] математика и история, химия и филология [сами по себе] суть необходимые составные части единой науки, члены одного умственного организма. Для этого нужно было бы, чтобы [каждый] специалисты каждой науки, занимаясь своей специальностью, вместе с тем знали бы и могли показать, какое место их специальные работы занимают в общем плане науки, какую определенную связь имеют они со всеми другими научными занятиями, какую функцию исполняют они в общем организме знания.

Но как известно, ничего такого на самом деле нет. [Занятия] Археолог<ия> и мат<ематик>, зоолог и политико-эконом, различные научные специальности не находятся ни в какой определенной и необходимой связи между собою. Не находясь в определенном отношении между собою, различные науки не имеют и

[твердых] ясных границ, а вследствие этого неясною остается и сама задача каждой отдельной науки.

Отсюда истекает то во всяком случае ненормальное явление, что даже в каждой особой науке труды отдельных ученых не находятся ни в какой взаимной зависимости друг от друга, что между ними нет никакого живого [взаимо] общения и что великое множество научных работ оказываются случайными по происхождению и бесплодными по результатам, потому что ведь далеко не все ученые так умны и даровиты, чтобы занимаясь тем, что им нравится, попадать как раз на то, что требуется для общих успехов науки. — Таким образом, фактически не существует никакой организации научного труда, никакого согласования и взаимного приспособления ученых специальностей, т<o> е<сть> не существует единой науки.

Между тем требование такой науки с большою силою заявляется как самими учеными, так и [обществом] всеми образованными людьми вообще. Когда первые с самодовольством и гордостью, а вторые с почтением говорят о науке, о ее великой силе и значении, то разумеют какую-то единую науку, делающую [какое-то] одно общее дело, всегда согласную с самой собою и идущую к одной великой цели. Когда такой-то ученый, изучавший какой-нибудь археологический памятник проблематического значения и пришедший к сомнительным результатам, когда другой ученый, представивший несколько новых химических комбинаций, когда они с гордостью говорят о величии науки, которой они считают себя жрецами, и когда толпа почтительно признает за ними право на такую гордость, то, конечно, и они сами, и эта толпа признают, что и археологи<ческие> изыск<ания> одного, и химич<еские> опыты другого — сами по себе незначит<ельные> —

им<еют> огромную важность по своей связи с целым зданием науки, в которое она вход<ят> как необход<имые> части. Между тем эта связь, а след<ова<тельно> и это знач<ение> научн<ой> раб<оты> суть ведь только *требование*, п<отому> ч<то> ни археолог, ни химик [не сумеет сказать что] не сумеют [сказать, как<ое> разреш<ение> какого общенаучного вопроса] опред<елить> и указать место своих трудов в общем деле науки, и это потому, что о самом этом общем деле у них нет никаких ясных понятий, и что пользуясь именем науки как чем-то великим и важным, они живут в кредит. Но если полуобразованной толпе позволительно говорить о науке как о чем-то едином и цельном, не зная, в чем состоит это единство, то люди, посвятившие себя умственному труду, должны быть в состоянии дать себе и другим отчет о цели и значении своего дела, признавая единую науку, должны знать, в чем заключается это единство и согласовать с ним свои частные специальные занятия. Если бы так было, тогда, конечно, [наука] умственный мир не представлял бы того хаоса и безначалия, какие мы в нем действительно находим. Разумеется, и теперь этот хаос и безначалие не безусловны. [Если все] Тогда как масса заурядных ученых только на словах признает единство науки, ученые выдающиеся более или менее сознательно стремятся осуществить это единство. Отсюда [возникают] рядом с изучением частных наук, рядом с дроблением науки — возникают более или менее широкие *теории*, стремящиеся объединить научный материал как в пределах отдельной науки, так иногда и переходя за эти пределы, и однако же эти теории не только не создают единой науки, но не достигают и окончательного объединения тех частных наук, в области которых они возникли. Создаваемые специалистами, стремящимися перейти за пределы своей специальности, эти теории всегда слишком

узки в своем основании и слишком широки в своем применении. Та или другая научная теория представляет собою обобщение данных явлений в некоторых определенных отношениях с известной стороны. Но при отсутствии общего плана всей науки остается неизвестным, как эта сторона явлений, подлежащая данной теории, относится к другим сторонам существующего, а [отсюда неизбежно] так как для данного специалиста эта сторона есть самая важная, то неизбежно является перенесение данной теории в [такие] чуждые ей области или даже признание этой частной и односторонней теории за универсальную. Резкий тому пример мы имеем в теории Дарвина, которой, имея в виду лишь механическую матерьяльную сторону в образовании органических форм, возведена своими последователями на степень всеобъясняющего мирового закона.

Такое естественное злоупотребление частными научными теориями побуждает многих более осторожных ученых чуждаться всякой теории даже в ее законных пределах и ограничиваться грубой эмпирией. Так, в зоологии рядом с фанатиками Дарвинизма можно найти множество ученых, не признающих совсем этой теории и довольствующихся простой систематикой и описанием органических видов без всякой попытки объяснить их происхождение.

Итак, для самих частных теорий необходима общая [научная] теория, обнимающая собою область всех наук, дающая определенное место и значение каждой научной специальности. Если должна быть наука, то должна быть всеединая универсальная наука, к которой все остальные относились <бы> как части к целому, давая ей свой материал и получая от нее свои принципы.

Это требование [универсальной науки], — требование превратить хаос научных специальностей в

стройный космос всеединой науки, — не осталось без попыток осуществления. В то время, как масса ученых [предавалась] была поглощена накоплением сырого материала для здания науки, а выдающиеся специалисты занимались постройкой отдельных частей этого здания, но за отсутствием общего плана не соблюдая никаких размеров и пропорций, — два великие мужа: один в Германии, другой во Франции, взяли на себя смелую задачу начертать этот план и тем дать возможность действительного построения универсальной науки. Один из этих планов мы имеем в *Encyclopaedie der philisophischen Wissenschaften* Гегеля, — другой в *S<ours> d<e la> ph<ilosophie> p<ositive> Or<юста> К<онта>*. Сама идея создать общий план [или общую систему] для *всего* научного [здания] знания, безусловно, верна. Без такого плана или системы мы имеем только куски науки, а не саму науку. Вопрос только о внутреннем достоинстве того и другого плана.

Приступая к их оценке, не могу не обратить внимания прежде всего на следующее замечательное обстоятельство. Гегель и Ор<юст> Конт [имели] были приблизительно современниками, и тот и другой стояли, несомненно, на высоте научного образования своей эпохи — и между тем они имели о науке столь различные понятия, что для одного было чистым вздором то, в чем другой видел самую суть науки. Для Гег<еля> суть науки заключ<алась> в [логич<еской> форме мышления] умозр<ении> априори идеи, которая была произв<одной?> и бесплодн<ой> абстракцией для Конта, для кот<орого> суть науки закл<ючалась> в наблюд<ении> явл<ений>, что для Г<егеля> было лишь обман<чивой> видимостью. Для Гег<еля> нас<тоящим> предм<етом> науки было логически мыслим<ое> существующее, для К<онта> — факти<ческая> реальность, согласно этому К<онт> в начало

св<оей> унив<ерсальной> науки кладет познание форм внеш<ней> реальности — простр<анства> и вр<емени> — начин<ает> свою сист<ему> наук с математики, а Гегель в начало клад<ет> чист<ую> форму мышления, безусловно общ<ее> понятие, и сист<ему> наук начин<ает> с умозрит<ельной> логики.

Т<аким> о<бразом> при всей своей противоположности эти две системы имеют то общее, что в основании их лежит нечто пустое и формальное, ибо пространство и время, хотя предст<авляют> соб<ой> некот<орый> факт, но факт сам по себе пустой и неопред<еленный,> все существует в простр<анстве> и врем<ени>, все подлеж<ит> матем<ематическому> изуч<ению> или имеет матем<атическую> сторону, — но этим нисколько не опред<еляется> то, что существ<ует> в простр<анстве> и вр<емени> — оно дано эмпирич<ески> в наблюд<ении> и опыте и познание его не вытек<ает> из математ<ических> форм<ул>, а привх<одит> эмпирич<ески>. Из факта простр<анства> и врем<ени> ничего не след<ует>, точно также ничего не след<ует> из чист<ого> понятия бытия. Ни от матем<атики>, ни от умозр<ения> нет никак<ого> есте<ственного> перех<ода> к друг<им> наук<ам>.

Как<им> же образ<ом> то и другое мож<ет> служ<ить> началом универс<альной> науки <?>.

Обрат<имся> снач<ала> к сист<еме> Гегеля.

Наука имеет в виду не явления, а истину явл<ений> [и эта ист<ина> есть — полож<ение,> как мы увид<им>, бесспорное. Но вопрос: в чем эта истина? По Гегелю в умозр<ительном> понятии. Откуда ясно, что истина добывается мыслью путем чисто логического мыслительного процесса, в котором, выводя одни понятия из других, мы познаем истину всего суще-

ств<ующего>. Так что это и почти и вся его сист<ема> есть [опыт] попытка такого вывед<ения>.

Хорошо известно, что эта попытка потерпела решительную неудачу, логическое понятие оказалось бесильным перед той действительностью, которую оно должно было уподобить себе и воссоздать из себя в форме чистой идеи. [Умозрительной филос<офии> не только не удалось открыть никаких законов действительности, но ее вывед<ения> оказыв<ались> [часто] нередко в прямом противор<ечии> с уже добыт<ыми> наук<ой> закон<ами>.]

Умозр<ительная> филос<офия> не проникла в темную действительность и не прогнала из нее все случайное и неразумное: она оставила эту действ<ительность>, как она была, и только рядом с нею поставила ее бледную тень — сист<ему> логич<еских> понят<ий>, отвлеч<енных> от эт<ой> действ<ительности>. Филос<офия> не перераб<отала> в идеальн<ое> здан<ие> мат<ериал> частн<ых> наук, и только покрыла его тонкою сетью отвлеч<енных> категорий, иногда остроумно, иногда же грубо, софистич<но> между собою сплет<енных> и связ<анных>. Частн<ые> науки спец<иального> знания могли получ<ить> от эт<ой> филос<офии> некот<орую> форм<альную> связь, но эта связь остав<алась> чуждой их содерж<анию> и не соед<иняла> их в одно живое целое. Вместо ориг<инального> плана для науч<ного> здания оказался лишь не совсем верный рисунок того материала, который уже был накоплен наукою.

Объедин<ение> наук, созд<ание> унив<ерсальной> науки не удал<ось>, и это не было случ<айным> неусп<ехом> одн<ой> филос<офии>, а неизбежн<ой> неудач<ей> целого воззр<ения>, им<енуемого> рационализмом, т<о> е<сть> того воззр<ения>

полаг<ающего> логич<ескую> форму мышления за сущн<ость> позн<ания> и в понятии видящ<его> все содерж<ание> ист<ины>. Между тем понятие есть только форма, отвлечен<ая> от данной действ<ительности> и, следов<ательно>, нечто меньшее по отн<ошению> к эт<ой> действ<ительности>, скудн<ое> и бессодерж<ательное> и, след<овательно>, если истину полаг<ают> в понятии, а эмпирич<еское> бытие счит<ают> только видим<остью>, то ист<ина> окаж<ется> бедн<ее> и слабее неистины. Умозрит<ельная> философия обещала частн<ым> наукам осмыслить их содерж<ание>, но этот смысл оказался слишком коротким.

[Никакого плодотв<орного>] Темная действ<ительность>, изучаемая частн<ыми> наук<ами>, ост<алась> такую же темною, как и прежде, и эти науки, кот<орые> снач<ала> с восторгом встретили нов<ую> филос<офию>, скоро принужд<ены> были от нее отказаться, справедливо полагая, что [реальн<ость?> хотя бы] и неясн<ый> факт все-таки больше, чем чистая абстракция.

Чтобы видеть неизбежность крушения всякой подобной философии, нужно только ясно представить себе ее задачу. Вообразите с одной стороны весь необъятный мир [наполненный] со всею его темною действ<ительностью>, со всею его бессмысленной толкотней, всю массу грубых факт<ов> и неразумн<ых> явл<ений> — только кое-где — част<ично>, отрыв<очно> и поверхн<остно> связ<анных> и осм<ысленных> научн<ым> знанием, — и, с другой стороны, филос<офия> выступ<ает> против этой действ<ительности> чтобы сразу преврат<ить> ее в светл<ый> и стройн<ый> мир идей — посредств<ом> чего? — посредств<ом> своей способн<ости> чист<ого> мышления, т<о> е<сть> способн<ости> обо всем рассуж-

д<ать>; давать всему форму понятия и для нач<ала> работы понятия чистого бытия, равного небытию.

Нельзя удивляться, что эта задача не могла быть серьезно принята в ученом мире. [Представит<ели> специальных наук] Без всяк<ого> сомн<ения> форм<альная> способн<ость> мышления необход<има> для науки, и логич<еский> элем<ент> неизбежно входит во всяк<ую> научн<ую> деят<ельность>. Но несомн<енно> также, что главное в науке не логич<еские> формы, а содерж<ание> познания, и если эмпирич<еское> содерж<ание> не удовл<етворяет> ум, если требуется идея, то эта идея сама должна иметь содержание, должна быть мыслию, в которой что-нибудь мыслится, а не пустой формой, одинаково приложимой ко всякому содержанию и потому ничего не дающей и ничего не объясняющей. Частные науки для св<оего> объед<инения> треб<уют> сильн<ой> и плодотв<орной> мысли, которая могла бы овлад<еть> вс<ем> их содерж<анием> и созд<ать> из него унив<ерсальную> науку. И вместо эт<ого> им предлаг<ается> мысль вообще, не имеющая никакого другого содержания кроме того, кот<орое> она мож<ет> получ<ить> от тех же частн<ых> наук и, след<овательно>, нужд<ается> в их помощи вместо того, чтобы помогать им.

Отвлеченная философия оказалась бессильною для объед<инения> наук и созд<ания> един<ой> универс<альной> науки, конечно, не по недост<атку> умств<енных> сил в ее предст<авителях>, а по несост<оятельности> самого принципа — чистого разума или отвлеченной <мысли>. Более ли состоят<ельной> явл<яется> друг<ая> унив<ерсальная> сист<ема> науки — позитивизм?

Позитивизм в основу наук клад<ет> математику и затем располагает все науки в некот<орую> сист<ему> по восход<ящей> сложности и нисход<ящей> общнос-

ти изучаемых явлений. Так законы математики суть самые простые и вместе с тем самые общие — ко всему миру явлений применяемые, затем следуют астрономия, представляющая более сложности, так как она включает в себе не просто формы пространства и времени, движения, но эти формы применяются к определенным конкретным телам, вследствие чего астрономические законы не имеют и той безусловной общности, как ую имеют истины чистой математики. Далее следуют физика, рассматривающая уже не просто законы тяготения, на которых основывается астрономия, а более сложные явления света, тепла, звука, равновесия, жидкости и газа, вследствие чего ее законы имеют более специальное и менее общее значение. Затем следуют химия, которая принимает во внимание уже особый состав вещества, подлежащий физическим изменениям, и определяет новые специальные явления химического сродства. Затем следуют биология, в которой главную роль играют явления органической жизни, более сложные и вместе с тем менее общие, более специальные, чем механические, физические и химические явления, наконец, последняя наука, социология, рассматривает явления, определяющие законы человеческого общества — факта более сложного и менее общего, обнимающего собою только незначительную часть живых существ, подобно тому как весь мир этих последних составляет лишь незначительную часть всего вещественного мира.

Если смотреть на эту систему как на классификацию существующих наук, то есть на расположение их в известном порядке по

некоторому признаку, то можно признать эту классификацию за дело не[бес]полезное, как <до> нее была полезна классификация растений, сделанная Линнеем. Но как Линней не [соз]дал [научной биологии] принципа для научной ботаники, так Огюст Конт не [соз]дал принципа для универсальной науки.

В самом деле отношение большей [общности?] сложности и меньшей общности есть такой признак, который для самих наук есть нечто внешнее и случайное, ведь математику решительно все равно, что его наука более обща, чем зоология и ботаника — это несколько не касается самой математики. Вообще математик может игнорировать самое существо зоологии или ботаники, от этого его наука несколько не изменится. Дело в том, что принцип классификации Огюста Конта не устанавливает никакой действительно взаимной связи между науками.

Правда, физика имеет математическую часть или включает в себя математические элементы и знание математики в известной мере необходимо для физика, но нельзя сказать обратно, чтобы знание физики было необходимо для математики, например; так как математик изучает лишь общие количественные отношения всего существующего, то для него всякое частное бытие безразлично. Изучая чистые формы пространства и времени, числа, математику совсем не нужно знать, какие конкретные вещи и явления подлежат этим формам, всякое применение математических форм к конкретным явлениям положительно? физическим и химическим есть для математики только частный случай,

не им<еющий> ник<акой> необход<имости>. Физич<еские> и химич<еские> явл<ения> подч<иняются> изв<естным> математ<ическим> законам, но несколько этими законами не объясн<аются>. Ведь из геом<етрических> форм — тел и арифм<етических> отнош<ений> чисел ник<ак> не след<ует> существ<ование> <1 слово нрзб.>, водор<ода>, кислор<ода> и т. п.

Эта сист<ема> устан<авливает> некот<орую> зависим<ость> между наук<ами>, но во-1-х, эта зависим<ость> несущест<венная> и, во-2-х, необоудная. Высшие науки завис<ят> от низш<их>, но в том, что для них не сущ<ественно>, в том, что не составляет их специфич<еской> особенности.

Так, физика зависит от мат<ематики>. Так, химия зависит от матем<атики> и физики, но не в том, что сост<авляет> собств<енный> химич<еский> элем<ент>. Химич<еские> соед<инения> подчин<ены> некот<орым> матем<атическим> законам и сопровожд<аются> некот<орыми> физич<ескими> явл<ениями>, но, собств<енно>, специф<ичны> зд<есь> сами эти вещества с различн<ыми> кач<ествами>, и разл<ичные> способы соед<инения> несколько не обусл<овлены> ни мат<ематической> ни физич<еской> зак<ономерностью> и сост<авляют> некот<орый> новый факт, привход<ящий> и случ<айный> для физика и матем<атики>. Т<аким> о<бразом>, данная наука не наход<ится> в сущ<ественной> зав<исимости> даже от ближ<айших> предшеств<ующих> ей, тем менее так<ая> зависим<ость> между науками, далеко стоящими на иерархич<еской> лестнице наук. Так, зависим<ость> биологии от матем<атики> весьма незначит<ельна>, можно сказ<ать>, ничт<ожна>, а зависим<ость> социологии от математики или от астрон<омии> почти равна нулю.

Во-2-х — велика или мала эта зависимость наук — она никогда не бывает обоюдною. Физика зависит от математики, но математика не зависит от физики etc.

Это отсутствие существенной и взаимной связи между науками в системе позитивизма прямо вытекает из отсутствия в ней того общего принципа или идеи, которая бы обнимала собою всю область науки, тогда есть весь изучаемый мир и [делал бы области отдельных наук?], представляя этот мир как некое целое, делал бы все области отдельных наук частями или членами этого целого, устанавливая, таким образом, между ними необходимую и взаимную связь как между органами одного [живого?] существа. По эмпирическому воззрению позитивизма мир не имеет действительного единства, он представляет ряд явлений более или менее сложных, начиная от явлений механического движения и кончая событиями человеческой истории.

Так как явления, являющиеся сложными, вытекают с необходимостью из явления простого, так как из математики не следует физика и из [биологии] химии не следует биология, то начиная с простого явления, весь мир представляет лишь нарастание новых фактов, [ничем не объясняемое представляет лишь эмпирической действительностью] новых усложнений, являющихся случайными по отношению к фактам первоначальным.

Если в системе Гегеля объединительная идея [оказалась] была пустой абстракцией, то в системе Огюста Канта такой объединительной идеи совсем не оказалось, а потому, ра-

зум<еется>, не могло произойти и действ<ительного> объедин<ения> наук, и положит<ельная> фило<софия> Конта столь же мало предст<авляет> универ<сальную> науку, как умозр<ительная> фило<софия> Гегеля. Рациональн<ое> нач<ало> оказ<алось> слишк<ом> скудн<ым> для объедин<ения> челов<еческих> знаний, а эмпирич<еское> нач<ало> само по себе есть отриц<ание> действ<ительного> единства.

Неусп<ех> обеих сист<ем> содерж<ит> для нас велик<ое> поучение: и та и друг<ая> искали объедин<ительную> идею или нач<ало> для чел<овеческого> знания. Гег<ель> дум<ал> найти эту идею в мышл<ении> челов<еческого> ума, К<онт> — в опытн<ом> зн<ании> внеш<его> мира. Но оказал<ось>, что мышл<ение> предст<авляет> собою лишь неопр<еделенную> форму, требующ<ую> своего содерж<ания>, а опытн<ое> зн<ание> внеш<его> мира предст<авляет> лишь мат<ериал>, ищ<ущий?> объедин<ения>, а никак не принц<ип> для такого объединения.

Ит<ак>, ист<инная> идея не дана ни в мышл<ении>, ни во внеш<нем> опыте, след<овательно>, она вообще не есть что-ниб<удь> данное, готов<ое> для чел<овечества>, след<овательно>, она есть предм<ет> веры. И когда я указ<ывал> в нач<але> на веру в науку, то разум<ел> эту меру в объединяющ<ее> научное знание, идею, создающую науку как единую и универ<сальную> — веру в ист<ину> науки.

Наука им<еет> свою целью не [данную] наличную действ<ительность> существ<ующего>, а его истину. Если бы налично для нас существ<ующая> действ<ительность> [составл<яла> предм<ет> науки] нас удовлетворяла, отвеч<ала> бы треб<ованиям> ума, тогда в науках не было бы, собств<енно>, надобн<ости>,

мы брали бы жизнь как она есть, не ставя задач и вопросов. [Но в то]

V.

[Вера как основание знания]

Противоречие свободного просвещен^{ия} с христ^{ианством} есть только противоречие *неполного* (непоследовательного) просвещения и *неполного* (непоследовательного) христианства. Христ^{ианство} и своб^{одное} просвещен^{ие}, вполне последовательно до конца проведен^{ное}, не только не противореч^{ат}, но соверш^{енно} совпад^{ают} друг с другом, — как содерж^{ание} с формой.

Полнота всемирной жизни, открывшаяся в христ^{ианстве}, [приняла] получила в истории несоответствующую себе чуждую форму, условную и конеч^{ную}, и в этой форме закрепили христ^{ианство}. Против этой <внешней?> и усл^{овной} формы своб^{одное} просвещен^{ие} выстав^{ляет} безусл^{овную} свободн^{ого} и разумн^{ого} сознания. Эта без^{условная} форма треб^{ует} безусл^{овного} содерж^{ания}.

[своб^{одный} чело^{век} (<Германия?>)]

Безусл^{овное} сод^{ержание} просвещен^{ие} не мож^{ет} найти в материальн^{ом} мире, непрониц^{аемом} для знания и уничтож^{ающем} свободу. Безусл^{овное} сод^{ержание}, соответствующее безусл^{овному} треб^{ованию} своб^{одного} просвещен^{ия}, наход^{ится} в христ^{ианстве?} и вся зад^{ача} в том, чтобы освобод^{ить} это соз^{нание} от крепостн^{ого} прав^а — чужих пред^{рассудков?}. Христ^{ианство} для полн^{ой} св^{ободы} нужд^{ается} в безусл^{овной} форме, выраб^{отанной} свободн^{ым} просвещен^{ием}, а своб^{одное}

просв<ещение> для полноты своей нужд<ается> в безусл<овном> содерж<ании> христ<ианства>.

[Итак, наша мысль]

Кто вполне верит в христ<ианство>, тот должен ввести его в своб<одную> <форму?> просв<ещения>, и кто вполне верит в своб<одное> просв<ещение>, тот должен привести его к христ<ианству>.

Отсюда ясно, что наша мысль не есть внешнее примирение, компромисс или сделка между хр<истианством> и просв<ещением>, а их полное внутр<еннее> единство или солидарность. Показать на деле эту солидарн<ость>, ввести христ<ианскую> идею в своб<одные> формы просв<ещения>, показать образ полного христ<ианства>, совпад<ающий> с образом полного просв<ещения>, — вот наша задача.

В этой задаче мы не служ<им> ник<аким> исключ<ительным> интерес<ам>.

Исполнение ист<ины> — вот цель и <мотив?> и руководящая нить нашего дела.

Просвещение, свободное от истины, пустое и бес<содержательное>, дост<ойно> презрения, ибо оно есть бессилие и внутр<еннее> противореч<ие>.

Христ<ианство> рабское, опирающ<ееся> на трад<ицию>, авторитет и насил<ие>, достойно вражды и ненав<исти>, как оскверн<ение> бож<ественной> ист<ины>, как богохульст<во> и кошунство.

Против нас будут трад<иционные> теологи, по слаб<ости> веры боящиеся разума, которые веруют в скудного и немощн<ого> Бога, не умеющ<его> привлечь к себе человека и природу и не находящ<его> ничего лучш<его> как предост<авить> их тьме кро<мешной> и огню вечному.

Против нас будут рационалисты, филос<офски> верующ<ие> в разум чело<века>, но столь слабые в своей вере, столь боящиеся за разум, что готовы вечно

держат его на изнурит<ельной> диете отвлеч<енных> понятий и логич<еских> формул, думающие, что разум (этот их Бог) не в силах вместить в себя полноту бож<ественной> жизни и не в силах одолеть мат<ериальную> природу, а долж<ен> всегда [оставаться] висеть на воздухе между мистич<еской> обл<астью> религии и эмпирич<еской> обл<астью> внешних наук.

Против нас будут, наконец, натуралисты, верующ<ие> в материальную природу, но столь нетвердые в своей вере, что сами того не замечая, отдают свою богиню в добычу лукавому эмпиризму, для которого не только весь видимый мир есть лишь субъек<ивный> феномен, но и сама материя есть только неопределенная возможность ощущений.

Мы же, веруя в Бога, веруя в человека и его разум, веруя в мат<ериальную> природу и ее силу, считаем обяз<анными> провод<ить> эту веру послед<овательно>. Тот Бог не был бы Богом, который оставлял вне себя человеческий разум и природу, вместо того, чтобы воссоединить их с собою. Тот разум был бы плохой разум, который не мог бы осилить абсол<ютное> содерж<ание>, та природа была бы бессильна, которая не могла бы воплот<ить> в себе бож<ественную> идею.

Итак, мы верим в Бога, [проникающ<его>] открывающ<егося> и в разумно-свободн<ой> личн<ости> человек<а> и через нее являющ<егося> и в мат<ериальной> природе, мы верим в человека, разумно-свободн<ым> актом воспринимающ<его> божеств<енные> силы и действ<ующего> ими на материальн<ую> природу, покоряя ее бож<ественной> идеей, мы верим, наконец, в материальн<ую> природу, стремящуюся воплотить в себе то безусл<овное> содерж<ание>, кот<орое> ид<ет?> к ней от Бога через человека, стремящ<еся> соед<иниться> в Богочеловеч<еский> ра-

зум и пород<ить> от него реалън<ый> бож<ественный> организм, живое Царство Божие.

Веруя вполне и послед<овательно> в Бога, в человека и в природу, мы видим, что в полноте св<оей> эти три суть одно. Мы верим в одну вселенскую жизнь, которая в Боге вечно есть, а в мире становится или рождается, воплощаясь через человека в материальной природе. Все имеет один смысл, но этот смысл в Боге [сущ<ествует?>] есть вечно и безусловно (абсолютно), в человеке сущ<ествует> идеально, а в природе должен осуществ<иться> *реально*. И это осущ<ествление>, которое для сам<ой> природы есть врожд<енный> инст<инкт>, стремл<ение>, для человека как сущ<ества> разумно-своб<одного> есть долг и задача.

Т<аким> о<бразом>, ист<ина> им<еет> для нас знач<ение> не теоретич<еское> только, но и прак<ическое>.

Веруя во [вечного] всеедин<ый> дух Божий, мы не мож<ем> смотр<еть> на весь мир иначе как на живую материю для его воплощ<ения>, а на челов<ека> как на посредств<ующую> силу, как на живую душу, воспринимающ<ую> в себя Божество и провод<ящую> его в мат<ериальную> природу, превращ<ая> ее в живое тело всеед<инога> Богочеловека.

VI.

Вера как основание науки

Своб<одное> просв<ещение> противоп<оставляет> себе христ<ианство> как знание вере. Оно принимает форму науки. Во имя науки отриц<ается> вера. При этом, как мы знаем, само своб<одное> просв<ещение>, сама совр<еменная> наука [дроб<ится>] двоятся на метафиз<ическую> фил<ософию> и полож<ительную> науку, вражд<ующие> между со-

бою и взаимно друг друга презир<ающие>. Но ост<авим> пока в стор<оне> мет<афизическую> фил<ософию> и прим<ем> полож<ительную> науку за ед<инственную> наст<оящую> науку и за подлинное выраж<ение> св<ободного> просв<ещения>, посм<отрим>, как<ово> ее отн<ошение> к вере.

Цель науки есть познание мира, если это есть ее цель, к чему ум стремится, чего он хочет в науке, то пока эта цель не достигнута, пока мир не *познан*, а он, несомненно, еще не познан, [наука] действ<ующий> в науке ум должен же на чем-нибудь опираться.

Он имеет перед собою данную совокупность явлений как факт, если бы он мог довольств<оваться> эт<им> ф<актом>, тогда ему нечего было бы делать. Но он ищет другого и т. д. (из лекции).

Наука основ<ывается> на вере в смысл мира. Наука не есть простое принятие факта, наука есть искание смысла.

Т<аким> о<бразом> зд<есь> ум [выходит] приступ<ает> к миру уже с некоторой мыслью (идеей), в кот<орую> он верит и хочет осущ<ествить> эту идею в миров<ой> факт<ичности?>. Наука есть теория (из лекции).

VII.

Вступление: три веры
начатки христ<ианства>

I. Весь мир во зле лежит.

II. Смысл мира.

III. И жизнь б<ыла?> человеку. И свет во тьме светится, и тьма его не объят.

IV. Откровение мирового смысла в Иисусе Христе.

V. [Христос] Ты еже сеяши не оживет аще не умрет.

2. Смерть хр<истианства?> в истории.

VI. Византийская сделка и вост<очное> монаше-
ство.

VII. Оправдание Ислама.

VIII. Германский хаос и римское единство.

IX. [Об Антихристе] Грех папства.

X. Протестантство.

XI. Свободное просвещение.

XII. Великая задача,

Вера как начало знания.

Задача науки. Идея и акт. Реальность как данное, и истина как искомое. Вера в истину. Истина есть смысл мира. Смысл есть единство. Частные единства и единство общее или всеединство.

VIII.

Три научные идеи

[Наука завершается] [безотч<етно> предполагает] Всякая научная деят<ельность> безотч<етно> пред-
полаг<ает> уверенность в мировом единстве. Сознат<ельная> идея так<ого> единства сост<авляет> за-
верш<ение> всех части<ых> наук, а осущ<ествление>
эт<ой> идеи, *теория мирового единства* есть фило-
софия.

Единство мира есть *смысл* мира. Каково же это единство, в чем смысл мира?

Мы знаем, что наука стремится прежде всего к установлению механической связи явлений (из 1-й лекции).

Сог<ласно> эт<ому> воззр<ению> все сущ<ест-
вующее> есть механизм, весь мир есть огромная ма-
шина и история его – механич<еское> движение.

Смысл мира — в составл<яющих> его элем<ен-тах>, атомах. Движение же этих [ато<мов>] элем<ен-тов>, слагающее мир явл<ений> как случ<айный>, т<о> е<сть> бессмысл<енный>. Но ум не мож<ет> с этим примир<иться> и утверждает, что мировой процесс имеет смысл, т<о> е<сть> что это есть *процесс логический*. Согласно этому воззрению мир есть огромный вечномыслящийся *силлогизм*, большая посылка которого есть [чистое понятие связи] чистая идея, малая посылка — природный мир явлений, а заключение — человеческий дух.

Maj<or> Смысл мира есть логическая идея (единство всего как мыслимое).

Min<or> Но логическая идея не осуществляется находит своего осуществления во внешней прир<оде> (мат<ериальный> мир).

Conc<lusio>, логическая идея, т<о> е<сть> мировой смысл осуществляется в человеческом духе [как разумном свободн<ом> субъекте].

IX.

Научная теория (пример Дарвина). Всякая научн<ая> теория слагается из 1) некотор<ой> *идеи* или *принципа*, составл<яющего> первонач<альный> предмет *веры*, 2) эмпирич<еского> материала или фактов, данных в опыте и 3) сама теория явл<ается> как воплощение принципа в этих факт<ах>, реал<ьной> идеи в эт<ом> эмпирич<еском> материале, что и есть собств<енное> дело ума как некот<орой> энергии.

В теории т<аким> о<бразом> научн<ый> принц<ип> или идея осилив<ает> факт<ичность>, овладевает эмпирич<еским> материал<ом>, воплощ<енном> и развив<аемом> в ней.

Всякая теория и, след<овательно> вообще всяк<ое> научн<ое> познание (п<отому?> ч<то?>...) есть некот<орый> органический процесс. Развитие научн<ой> теории, научн<ого> взгляда есть в сущн<ости> тоже самое, что разв<итие> люб<ого> организма, напр<имер> изв<естного?> раст<ения>. И тут тоже три элем<ента>. Прежде всего органич<еское> семя раст<ения>, в кот<ором> уже закл<ючается> весь буд<ущий> орг<анизм>, но еще не проявл<енный?>, в потенц<иальном> сост<оянии>. Зат<ем> мат<ериальная> среда — почва, в кот<орой> полаг<ается> это семя и из кот<орой> оно берет материал для св<оего> разв<ития>, для реализ<ации> св<оей> формы, и наконец происход<ящее> отсюда растение как жив<ой> результат эт<ого> процесса, уподобл<ение> (ассимил<яция>) внешн<его> материала той внутр<енней> органич<еской> форме, кот<орая> закл<ючена> в сем<ени>. В орг<аническом> процессе научн<ого> позн<ания> умств<енное> семя есть идея или научн<ый> принц<ип>, творч<еская> сила, кот<орая> первон<ачально> закл<ючена> в вере.

В почве внешн<его> опыта, в почве факта эта идея снач<ала> наход<ит> среду для себя чужд<ую> и вражд<ебную>. Но она сильнее этой среды, как орг<аническое> семя сильнее окруж<ающих> его неорг<анических> элем<ентов> потому что [она] мож<ет> прит<януть?> их к себе, ассим<илировать> их себе, потому что в нем есть нечто такое, чего в них нет и в чем они нужд<аются> — орг<аническая> форма опред<еляет> способ внутр<еннего> соед<инения> и совместн<ости?> для эт<их> разр<озненных> элем<ентов>. И ид<ея> также притяг<ивает> факты внешн<его> опыта и ассимил<ирует> их себе и сама в них вопл<ощается>, организ<ует> хаос эмпирич<еского> мат<ериала> и сама организ<уется> в нем,

обнаруж<ивая> в н<ем> св<ое> вн<утреннее> сод<ержание>, и результ<атом> эт<ого> проц<есса> явл<ается> сложн<ый> умств<енный> орган<изм> научн<ой> теории как идеи [развившейся] реализо<вавшейся>, то есть развившей свое [внутр<еннее>] сод<ержание> на материале вн<ешнего> оп<ыта>.

И как раст<ение> ассимил<ирует> неорг<анические> элем<енты> не только для роста и пит<ания> св<оих> част<ей> [а настоящ<его> разв<ития>], но также и для действ<ительного> развития св<оих> морфолог<ических> элем<ентов>, так как без поглощ<ения> и упод<обления?> [неорг<анического>] внешн<его> мат<ериала> в растении никогда не могли бы действ<ительно> расчлен<иться> и обособ<иться> эти его морф<ологические> эл<ементы>, т<о> е<сть> стеб<ель> или ствол, листья, <3 слова нрзб.> и т. д., так что без внешн<его> материала самая органич<еская> форма раст<ений> остал<ась> бы только в скр<ыт>ом потенц<иальном> виде, в кот<ором> она находится в семени — так точно и идея нужд<ается> в эмпирич<еском> мат<ериале>, в факт<ичности> не для внешн<его> только пополн<ения> и подкреп<ляющий> факт служ<ит> не для подтверждения только идеи. Итак без эмп<ирического> мат<ериала> идея не могла бы разв<ить> свое собств<енное> внутр<еннее> сод<ержание>. Это сод<ержание> оставал<ось> бы в ней только в неясн<ых> и неопред<еленных> очерт<аниях>, только потенц<иально>, п<отому> ч<то> для действ<ительного> обнаруж<ения> чего-ниб<удь> необход<имо> действ<ие>, но действ<ие> предп<олагает> прот<ивдействие>, кот<орое> оно должно осил<ивать>, поэт<ому> только в чужд<ой> и прот<ивод<еяствующей> среде может что-ниб<удь> проявл<ять> свою силу и обнаруж<ивать>, перев<одить> в действ<ие> свое содерж<ание>. Орга-

нич<еское> семя треб<ует> для разв<ития>, обнаруж<ения> св<оей> орган<ической> силы в действ<ительном> раст<ении> чужд<ой> и противод<еяствующей>, т<о> е<сть> неорг<анической> среды; [умств<енное>] семя идеи для обнаруж<ения> своей [одухотв<оренности>] силы и для разв<ития> себя в целое умств<енное> постр<оение> треб<ует> чужд<ой> и против<одействующей> себе среды эмп<ирического> материала, она должна померяться с груб<ой> силой факта, чтобы выясн<ить> и опред<елить> свое внутр<еннее> содерж<ание>.

Ит<ак>, научн<ое> позн<ание> слаг<ается> из 3-х элем<ентов>: 1) Идея или принц<ип>, утвержд<енный> верою; 2) [эмпирич<еский>] фактич<еский> материал, данный в опыте, и 3) и [умств<енное>] внутр<еннее> соед<инение> этих 2-х эл<ементов> чрез пост<оаянное> ассимилирование идеи, произв<одящей> деят<ельность> наш<его> ума и образ<ующей> собств<енно?> теорию. И [как] всяк<ая> частн<ая> наука стрем<ится> стать такой теорией, т<о> е<сть> стрем<ится> весь вход<ящий> в ее область факт подвести под один принцип или идею, организов<ать> эт<им> принц<ипом> или ид<еей> данн<ый> эмпирич<еский> мат<ериал>. [Далеко не все науки уже дост<игли> так<ого> сост<ояния>, дал<еко> не все уже преврат<ились> в теорию.] Теперь спраш<ивается>, эта организующ<ая> деят<ельность> ума, должна ли она остав<аться> только в пределах частн<ых> наук? Довольно ли для научн<ого> позн<ания>, когда в области кажд<ой> частн<ой> науки все относ<ится?> как факты, сведен<ые> к одному принц<ипу> или зак<ону>, когда всякая наука предст<авляет> одн<осторонние> связи вход<ящих> в ее область явл<ений>? Можем ли мы останови<ться> на сущ<ествовании> мног<их> от-

д<ельных> чужд<ых> друг другу наук? Пусть на это отв<етит> всяк<ий> ученый. Соглас<ен> ли он отка<заться> от мысли о единой науке, отказ<аться> от общ<его> научн<ого> взгляда на все сущ<ествующее>, от ед<иногo> научн<ого> мировоззр<ения>? Нет, кажд<ый>, кто заним<ается> как<ой>-нибудь наук<ой>, им<еет> в виду не эту только науку, не хим<ию> или физ<ику>, не зоол<огию> и не ист<орию>, а [науку вообще] еще какую-то общую единую науку, от ее им<ени> он гов<орит>, ее треб<ованиям> подч<иняется>, ее усп<ехам> радуется. И общее созн<ание> и зн<ание> люд<ей> неученых также призн<ает> такую единую науку, скрыв<ающуюся> за многими науками. Если мы у эт<их> люд<ей> гов<орящих> о науке как о чем-то велик<ом>, всемог<ущем>, долж<ном> осчастл<ивить> и чуть ли не перерод<ить> челов<ечество>, – если мы у них спросим, какая же это такая наука помимо многих изв<естных> наук, то, конечно, ник<акого> опред<еленного> и ясн<ого> отв<ета> не получ<им>.

Ед<инство> наук в методе. Метод в тесн<ом> смысле неодинаков у разл<ичных> наук. Метод в широк<ом> смысле свод<ится> к общ<ей> [прир<оде>] сущн<ости> познав<ательного> процесса. [В силу эт<ой> сущн<ости>] По признав<аемому> эт<ому> хар<актеру> познав<ательного> процесса мы не им<еем> ник<акого> основ<ания> огранич<ивать> его частн<ыми> предм<етами> наук. Прим<еняя> этот орг<анический> метод в пред<елах> кажд<ой> науки, мы должны прим<енить> его и к сам<им> эт<им> наук<ам> в их взаим<освязи>...

Описание публикуемых рукописей

В настоящей публикации мы стремились максимально полно передать характер публикуемых документов, поэтому воспроизводятся все подлежащие расшифровке авторские зачеркивания — в квадратных скобках, и конъектуры — в угловых скобках, а также маргиналии и другие текстовые пометки, не имеющие отношения к основному тексту фрагментов. Порядковая нумерация фрагментов применяется публикатором для удобства их описания.

I

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 3. Лл. 42—45; Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 38. Лл. 24—25; Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 46—47. Рукопись, не имеющая авторского заглавия, написана на стандартных двойных рабочих листах плотной бумаги с отогнутыми полями в $1/3$ страницы. По характеру рукописи, отсутствию существенных исправлений и сокращений можно установить, что этот фрагмент представляет собою незавершенную беловую рукопись Соловьева. Заглавие «Об истинной науке» восстановлено по заглавию черновой рукописи, предшествующей по времени написания и близкой по содержанию к рукописи (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 35—36).

II

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 38. Лл. 26—27; Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 37об. Рукопись написана на той же бумаге, что и рукопись первого фрагмента, поля отсутствуют, очевиден ее незавершенный характер.

III

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 41—41об, 37. Рукопись на той же бумаге, что и во фрагментах 1 и 2. Характерно, что завершение этого фрагмента находится на оборотной стороне перевернутого листа, на лицевой стороне которого — завершение фрагмента 2.

IV

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 2—7; Ф. 446. Оп. 2. Ед. 18. Лл. 12—13; Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 8—9, 74—81. Рукопись, тематически воспроизводящая беловой фрагмент 1, но продолжающая ход рассуждения далес, написана на двойных рабочих листах бумаги с водяными знаками — рисунком, изображающем Миродержицу в короне и со скипетром, помещенную в овале, на одной половине листа и надписью «Stowford Mills 1877» — на другой. Эта бумага используется В. С. Соловьевым в начале 80-х годов, на ней нередко пишутся конспекты лекций, программа публичных чтений о ходе русского просвещения, медиумические записи. Листы имеют авторскую фолиацию, сделанную синим карандашом (ее границы: 1—9), благодаря которой был реконструирован по разрозненным архивным листам единый текст данного фрагмента, имеющего черновой характер. Начало текста написано черными чернилами, а завершение — темно-коричневыми.

Фрагменты 5—8 на двойных рабочих листах тонкой бумаги без полей, объединенных единой авторской фолиацией (границы фолиации — 23—26).

V

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 38. Лл. 17—18об., 30—31.

VI

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 1—1об.

VII

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 33об. Этот фрагмент находится вместе с предыдущим на одном листе, имеющем авторскую фолиацию — 25. В архивном деле в этот двойной рабочий лист вложены (С. М. Соловьевым? кодификатором архива?) листы с водяными знаками, имею-

щие отношение к тому же замыслу. Тексты части из них вошли в настоящую публикацию.

VIII

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 103—103об.

IX

РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Лл. 10—13. Черновая рукопись на описанной выше бумаге с водяными знаками.

Николай Плотников

К вопросу об «актуализации»
веховской философии:
сборник Russlands politische Seele

Приложение:

Илья Гурвич. Вступление [к сборнику Russlands politische Seele]

Развитие политической философии в современной России, кажется, окончательно преодолело этап беспрестанного и практически бесплодного кружения вокруг «возрожденного наследия». Элементы «государственного сознания» более или менее прочно и, увы, без достаточной рефлексии, вошли в «идейный багаж» общественности, цитаты из Бердяева, Струве и Франка — в учебную литературу.

Единственным серьезным результатом научной и, большей частью, публикаторской деятельности стал факт не «возвращения», а окончательной *историзации* извлеченной «русской религиозной философии». Перепечатки текстов столетней давности продолжают по инерции еще выходить, но восторженные парафразы

софиологии или «веховства» уже не привлекают внимания. От них люди науки перешли к прояснению исторической материи, или, по выражению Ранке, «того, как было на самом деле». И как раз в рамках этой историко-филологической работы выяснилось, что в комплексе идей, дошедших до нас из начала XX века, трудно, почти невозможно отделить фактическое мирозерцание «актеров» от созданных ими же позднейших мифологических наслоений.

В случае же с «Вехами», как показывает исследование, миф начал создаваться буквально сразу после выхода сборника в свет.¹ Грандиозный успех сборника (большой частью скандальный) вкупе с блестящим социальным диагнозом и неясной формулировкой основного круга идей сделали превращение «Вех» в манифест антиинтеллигентского направления мысли практически неизбежным. Сложность заключалась, однако, в том, что в рамках состоявшегося союза авторов, заявивших определенную социальную и политическую позицию, не существовало согласия относительно *филологической* интерпретации заявленной позиции. Даже если признать, что интерпретация основной тенденции сборника, данная Гершензоном в предисловии, является совершенно чуждой «веховскому» направлению мысли, то остаются, по крайней мере, два различных толкования критики интеллигенции, развивавших именно в философском отношении противоположные позиции: *религиозно-философскую* (Бердяев, Булгаков; последний — в ее церковной версии) и *либераль-*

¹ См.: М. А. Колеров. «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918–1944) // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 144–156; Его же. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

но-консервативную (Струве, Франк, отчасти — Изгоев и Кистяковский). Тем самым, еще до того, как эти позиции были развернуты в связанные философские концепции, они уже стали решающим фактором в споре за наиболее аутентичную интерпретацию «веховской» критики интеллигенции. Позднейшие обращения к «Вехам» их авторов выстраивали общий круг идей сборника в *свою* линию интерпретации, выдвигая соответственно на первый план собственные идейные установки. Общей особенностью этих позднейших упоминаний было подчеркивание *внеситуативного* характера сборника и общеполитического статуса его содержания. На это обращал внимание Струве в наброске предисловия к планировавшемуся берлинскому переизданию «Вех»: «Переиздавая „Вехи“, мы руководимся убеждением, что по существу эта книга не только не устарела, а наоборот, стала еще более современной и жизненной. Ее содержание теперь уже самой историей совершенно оторвано от текущей политики и тем освобождено от элементов, которые вводили спор о проблемах воспитания русской интеллигенции в сторону от великих основных вопросов человеческого бытия вообще и общественного в частности». ² В том же смысле, хотя и менее определенно, он высказывался в предисловии к сборнику «Из глубины», возводя значение нового сборника к идее укорененности «положительных начал общественной жизни» в «глубинах религиозного сознания». О «правде Вех» писал в «Из глубины» Бердяев, чьи философские рассуждения были почти всегда построены на непосредственном отождествлении конкретных исторических событий с глобальными прозрениями религиозно-философского характера. Разбор основных идей «Вех» на фоне общеевропейского развития поли-

² Цит. по: М. А. Колеров. «Новые Вехи». С. 150.

тия политической философии предпринял в «Из глубины» Новгородцев.

Даже если отвлечься от сторонних интерпретаций основного идейного содержания «Вех», созданных различными «наследниками» от «Смены Вех» и евразийства до «Из-под глыб», то и в рамках узкого круга единомышленников окажется достаточно толкований философской и религиозной «правды *Veh*».

Поводом для нижеследующего разбора некоторых наиболее распространенных из них стало обнаружение первого немецкого перевода «Вех» — сборника «*Russlands politische Seele. Russische Bekenntnisse*», который, по моим сведениям, до сих пор не был учтен ни в одном исследовании, посвященном «Вехам», а в библиографиях «веховцев» указан, в лучшем случае, как самостоятельное издание, не связанное с русским оригиналом.³

I.

В том же июле 1918 г., когда Струве писал предисловие к «Из глубины», в Берлине, в серии «*Sammlung von Schriften zur Zeitgeschichte*» известного издательства С. Фишера, готовился к печати, а затем вышел в свет сборник под названием «Политическая

³ Например, в библиографии С. Л. Франка (Париж, 1980) в качестве названия его статьи приводится подзаголовок сборника: «*Russische Bekenntnisse*» (С. 33), а не «*Die Ethik des Nihilismus*». Также и в библиографическом описании «веховской» статьи Франка «Этика нигилизма» есть указание на существующий немецкий перевод (С. 32), выходные данные которого остались составителю неизвестны. Очевидно, что описание статьи в немецком сборнике, включая (правильное) указание страниц франковской статьи, было сделано на основе вторичных источников, а не *de visu*.

душа России. Русские признания»⁴ (далее — ПДР). Тираж книги составил четыре тысячи экземпляров. В ее состав вошли следующие статьи:

Zum Geleit (7)

Zur Psychologie des politischen Heroismus. Von Sergej Bulgakov (14)

Ueber die revolutionäre Jugend (Streiflichter ueber ihre Zustände und Stimmungen). Von A. Isgojev (44)

Zum Schutze des Rechts (Die russische Gesellschaft und das Rechtsbewußtsein). Von B. Kistjakovskij (64)

Die politische und die philosophische Wahrheit. Von Nikolaus Berdjaev (88)

Der Radikalismus und der Staat. Von Peter Struve (105)

Die Ethik des Nihilismus. Von S. Frank (114—129)

Редактором и, предположительно, переводчиком ПДР был Илья Гурвич (Elias Hurwicz) — юрист и политический публицист, выходец из России, по взглядам, видимо, близкий Изгоеву и Кистяковскому, т. е. социальный мыслитель, все дальше уходящий от социализма, но не порывающий характерной в то время связи социальной науки и политической позиции. Согласно библиографическим данным,⁵ он родился 18 апреля (1 мая) 1884 г. в г. Рогачеве, в 1903 г. закончил Глуховскую гимназию, затем учился на юридическом факультете Берлинского университета (4 года). В декабре 1909 г. защитил диссертацию и получил степень

⁴ Russlands politische Seele. Russische Bekenntnisse. Herausgegeben von Elias Hurwicz. (Sammlung von Schriften zur Zeitgeschichte). Berlin: S. Fischer Verlag, 1918.

⁵ Источники: The National Union Catalog Pre-1956 Imprints; Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV). 1911—1965. Bd. 60. München, 1978; Kürschners Deutscher Gelehrten Kalender. Bd. 4 (1931).

степень доктора юриспруденции. Основные направления исследований: социология, политика, международные отношения. До 1933/1934 гг. жил и работал в Берлине. По крайней мере до 1937 г. он продолжал работать в Германии, о чем свидетельствует публикация в 1937 г. его перевода на немецкий язык мемуаров С. М. Дубнова «Моя жизнь». Биографические данные за последующий период отсутствуют. Собранный по различным указателям список трудов И. Гурвича свидетельствует о его весьма активной деятельности в области исследования русской (и советской) политики и новейшей истории России: книги и статьи по истории русской революции, гражданской войны, о восточной политике III Интернационала, портреты политических деятелей России, а также уголовного права, международной политики и национальной психологии (*Völkerpsychologie*). Помимо этого И. Гурвич активно переводил: выпустил по-немецки, помимо перевода «Вех», сочинения П. Я. Чаадаева, М. И. Туган-Барановского и даже рассказы Льва Толстого.⁶

⁶ Книги: *Die Imperativtheorie und der § 110 des Reichsstrafgesetzbuches. Eine Studie zum Strafrecht und zur allgemeinen Rechtslehre.* Berlin 1910. 42 p. (Inaugural Dissertation. Heidelberg); *Rudolf von Ihering und die deutsche Rechtswissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung des Strafrechts.* Berlin 1911. XVI, 128 p. (Abhandlungen des Kriminalistischen Seminars an der Universität Berlin. Neue Folge Bd. 6. Heft 4.); *Der Liebes — Doppelmord. Eine psychologische Studie.* Bonn 1920. 34 p. (Abhandlungen aus dem Gebiete der Sexualforschung Bd. 2, Heft 2); *Die Seelen der Völker, ihre Eigenarten und Bedeutung im Völkerleben. Ideen zu einer Völkerpsychologie.* Gotha 1920. 164 p.; *Zur Reform des politischen Denkens.* München 1921. 103 p.; *Geschichte der jüngsten russischen Revolution.* Berlin 1922. 208 p.; *Die Orientpolitik der Dritten Internationale an Hand authentischer Quellen dargestellt.* Berlin 1922. 100 p.; *Saatsmänner und*

О связях И. Гурвича с кругом авторов «Вех» ничего не известно. Остается лишь предполагать, подкрепляя гипотезы наличествующими данными. Так, например, статью Гершензона, равно как и его предисловие, из перевода сборника мог исключить (и вообще не упомянуть его ни единым словом ни в предисловии, ни в примечаниях) человек, вероятнее все-

Abenteurer. Russische Porträts von Witte bis Trotzki (1891—1925). Leipzig 1925. V, 347 p.; Geschichte des russischen Bürgerkriegs. Berlin 1927. 301 p.; Der neue Osten. Wandlungen und Aussichten. Berlin 1927. VIII, 198 p.; Konstantin Petrowitsch Pobedonoszew, der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III., von Friedrich Steinmann und Elias Hurwicz. Königsberg und Berlin 1933.

Редакция и перевод: Russlands politische Seele. Russische Bekenntnisse. Herausgegeben von Elias Hurwicz. Berlin 1918. 132 p.; P. Tschaadajews Schriften und Briefe. Übersetzt von E. Hurwicz. 1921; Tugan—Baranovskij, Michail Ivanovich: Die kommunistischen Gemeinwesen der Neuzeit. Aus dem Russischen von Dr. E. Hurwicz. Gotha 1921; Dubnov, Semen Markovich: Mein Leben. Herausgegeben von Dr. Elias Hurwicz. Berlin 1937.

Статьи: Zur Revision der strafrechtlichen Schuldlehre. In: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 33 (1911/12); Studien zur Statistik der Sozialkriminalität. In: Gross Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik 1916; Krisis und Zukunft des politischen Parteiwesens. In: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 1917; Erfolgreiche Nationen. In: Der erfolgreiche Mensch. 1928; Joseph Pilsudski. In: Die Neue Rundschau 1930; Grundzüge der polnischen Arbeiterbewegung. In: Die Arbeit 1930; Die symptomatische Strafrechtstheorie. In: Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. VIII Jg.; Zum Problem des *etat dangereux*. In: Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. IX Jg.

го знакомый, если и не лично со Струве, то, по крайней мере, с кругом его идей и с его толкованием «веховской» позиции. В 1909 г., готовясь к диссертационному экзамену в Берлине, Гурвич вряд ли был непосредственным свидетелем завязавшейся полемики вокруг «Вех» и, соответственно, появления текстов Струве и Франка, по существу исключавших Гершензона из состава «веховцев». После того как полемика утихла, а интерес читающей публики привлекли распри «логосовцев» с «путейцами», а затем и всеобщее патриотическое воодушевление, связанное с объявлением войны, лишь в близких к «веховцам» кругах могли обсуждать впоследствии детали полемики и вопрос об отношении Гершензона к веховскому кругу.⁷

Против того, что авторы «Вех» каким-то образом знали о подготавливаемом немецком переводе сборника, говорит, однако, весьма многое. Начать с того, что за получением в 1917 (самое позднее — в начале 1918 г.) разрешения на перевод «Вех» нужно было обращаться именно к Гершензону, как официальному редактору сборника. А он бы вряд ли согласился бы с исключением своей статьи. Кроме того, ни в оглавлении, ни в предисловии И. Гурвича, ни в подзаголовках статей не раскрываются инициалы трех авторов «Вех» — Изгоева, Кистяковского и Франка, тогда как статьи Струве, Булгакова и Бердяева подписаны полными именами (также как и в русском оригинале), что позволяет предположить, что редактор-переводчик их просто не знал (хотя и представлял их в предисловии читателям как известных в России ученых и

⁷ Предположение же о связи с «веховцами» через Гершензона выглядит, учитывая исключение из состава сборника именно статьи Гершензона, весьма неправдоподобно.

публицистов).⁸ Наконец, и это самое важное, в переводе «Вех» сделаны столь значительные купюры, что знакомство с ними отменяет всякое допущение о том, что авторы знали о готовящейся немецкой публикации. Ибо купированным в ПДР оказалось именно то, что большинство авторов «Вех» признавали основным идейным содержанием сборника.

В целом можно сказать, что сокращению подверглась примерно треть текста «Вех». В качестве конкретных примеров постатейного купирования можно указать наиболее характерные (купированный текст приведен курсивом).⁹

⁸ Изгоеву дана даже более развернутая характеристика, чем Кистяковскому и Франку: «Известный русский публицист, до последнего времени постоянный сотрудник основного органа кадетов — газеты «Речь». Он был членом основанного в 1904 г. «Союза Освобождения», объединявшего радикальные и революционные партии и участвовавшего в подготовке революции. Изгоев был основателем Одесского комитета и издавал в этом качестве конституционно-демократические «Южные Записки». Примечательно, что сам Изгоев до последнего времени был приверженцем основных социологических учений марксизма, сохраняя при этом критическое отношение к конкретному русскому марксизму, каковая критическая позиция бесконечно отделяла его от ортодоксальных русских марксистов» (ПДР. С. 8—9). При столь подробной характеристике взглядов Изгоева тем более удивительно, что редактор нигде не называет его по имени, хотя публикуемое рядом представление Струве (С. 9) начинается с его полного имени.

⁹ Мы ссылаемся на издание «Вех», опубликованное в серии «Из истории отечественной философской мысли» (Вехи. Из глубины. Москва, 1991).

В статье Бердяева: «В этом своеобразном отношении к философии сказалась, конечно, вся наша малокультурность, примитивная недифференцированность, слабое сознание безусловной ценности истины и ошибка морального суждения» (16); «Русская история создала интеллигенцию с таким душевным укладом, которому противен был объективизм и универсализм, при котором не могло быть настоящей любви к объективной, вселенской истине и ценности» (19); полностью исключен пассаж о враждебности интеллигенции к русской религиозной философии (26–28).

Статья Булгакова подверглась основательному сокращению. Исключенной оказалась сама постановка проблемы (35): «Я не могу не видеть самой основной особенности интеллигенции в ее отношении к религии...» до конца абзаца. «Здесь — корень разных естественноправовых теорий, а также и новейших учений о прогрессе и о всемогуществе одних внешних реформ для разрешения человеческой трагедии, а следовательно, и всего новейшего гуманизма и социализма» (41) и весь пассаж с критикой «просветительства» (41); «Хотя для религиозной оценки это самообожествление европейского мещанства одинаково как в социализме, так и индивидуализме — представляется отвратительным самодовольством и духовным хищничеством, временным притуплением сознания, но на Западе это человекобожество, имевшее свой Sturm und Drang, давно уже стало (...) ручным и спокойным...» (43). Вырезаны рассуждения о подвижничестве (53–59, 60–63), о национальной идее (65–66), наконец, о церковной интеллигенции (68–71). Неудивительно поэтому, что статья Булгакова озаглавлена в переводе как «Психология политического героизма». Все оставшиеся упоминания религиозности

и «подвижничества» предстают в данном контексте не более как метафоры социологического анализа.

Наименьшему смысловому купированию подверглись статьи Изгоева и Кистяковского. В тексте Изгоева, помимо прочих сокращений, исключены, например, пассажи об английских студентах: *«Английский студент в огромном большинстве случаев не знает публичных домов. Про русских передовых студентов вы этого не скажете. Английское «мускулистое животное» подходит к женщине с высокими чувствами и дает ей физически здоровых детей»* (106–107), или о «любви к смерти», распространенной среди русской интеллигенции (115–116). Из статьи Кистяковского удалены ученые рассуждения — экскурс в историю философии права в начале (123–125), типология конституционных государств (131–133) и т. д.

Но совершенно немислимой предстает редакторская работа ножницами над статьей Струве. Здесь не только изменено заглавие («Радикализм и государство»), но и подвергнута чистке идея «безрелигиозного отщепенства». «Идейной формой *русской интеллигенции* [исправлено на:] этого особого фактора является *ее отщепенство*, ее отчуждение от государства и враждебность к нему» (153). «*В безрелигиозном отщепенстве от государства русской интеллигенции — ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции*» (157). «*Наоборот, безрелигиозный максимализм, в какой бы то ни было форме, отмечает проблему воспитания в политике и социальном строительстве, заменяя ее внешним устройением жизни*» (161). «*Религиозных идей не было никаких*» (162). «Русская интеллигенция, отрешившись от безрелигиозного государственного отщепенства, перестанет существовать как некая особая культурная категория»

(164 – 165). Также вырезаны пассажи о религии личного подвига и религиозном индивидуализме (154 – 156), об отсутствии у интеллигенции религиозных идей (160) и т. п. Остается лишь краткая историческая перспектива вкупе с политической критикой интеллигенции, да и то в смягченной форме, так как из нее исключены наиболее жесткие положения о революционной провокации и связи политического радикализма с безрелигиозностью (162 – 164).

Статья Франка, сокращенная почти наполовину, также демонстрирует полное отсутствие религиозно-философских рассуждений. «У нас нужны особые, настойчивые указания, исключительно громкие призывы, которые для большинства звучат всегда несколько неестественно и аффектированно, чтобы вообще дать почувствовать, что в жизни существуют или, по крайней мере, мыслимы еще и иные ценности и мерила, кроме нравственных — *что, наряду с добром, душе доступны еще идеалы истины, красоты, Божества, которые также могут волновать сердца и вести их на подвиги*» (170). Исключено «*Что касается ценностей религиозных...*» и до конца абзаца на следующей странице (171 – 172). «Человеческая деятельность руководится, вообще говоря, или стремлением к каким-либо объективным ценностям (каковыми могут служить, напр., теоретическая истина, или художественная красота, *или объект религиозной веры, или государственное могущество, или национальное достоинство* и т. п.) или же мотивами субъективного порядка...» (173).

Значительным сокращениям в тексте подверглись многочисленные реалии, типа «*Ганнибалова клятва борьбы с самодержавием*», что понятно, учитывая полную неосведомленность читателей в истории русской интеллигенции и невозможность обширных при-

мечаний в, видимо, популярном издании.¹⁰ Непонятно, однако, что заставило переводчика исправлять слова и выражения в оставшемся после сокращения тексте: «интеллигентский» на «политический», «аморализм» на «анархизм», «прогрессивный» на «леворадикальный» и т. п.

Такой характер редактирования «Вех» заставляет предположить, что в данном случае речь шла не о простом сокращении текста, вызванном требованиями издательства, а о целенаправленном представлении сборника в свете заданной интерпретации. Среди основных элементов этой интерпретации можно выделить, во-первых, полное отрицание религиозного мотива «Вех» в какой бы то ни было форме. На это обращает внимание сам И. Гурвич, отклоняя милоковское обвинение авторов «Вех» в мистицизме (см. Приложение). Для него «мирская аскеза» — не более, чем метафора гражданских добродетелей, «присущих западноевропейскому человеку в его повседневной жизни». Историческая преемственность с религиозными мотивами протестантизма здесь, несомненно, признается, но ничего специфически религиозного, на что обращали внимание в своей критике «безрелигиозной интеллигенции» авторы «Вех», в этой проповеди «самодисциплины, терпения и умеренности» уже не остается. Во-вторых, из круга «положительных идей» сборника исключается национальная идея в ее различных вариантах: национально-государственном у Струве, национально-религиозном у Булгакова или почти биологическом у Изгоева (у которого выявленные черты упадка интеллигентской молодежи стущаются почти

¹⁰ В примечаниях разъясняется, что «Великий русский поэт» — это Пушкин, что такое «народничество», «земство», «Сечь» и т. д.

что до физического вырождения). И это притом, что некие представления о национальном характере или национальной психологии, без сомнения, руководили редактором ПДР при живописании всемирно-исторической противоположности немецкого и русского характера (см. Приложение).

И, наконец, в-третьих, можно выделить связанное с основной тенденцией перевода (представить интеллигенцию в качестве «политической души России») стремление установить баланс между критикой и признанием заслуг интеллигенции, достигаемый посредством исключения наиболее резких выпадов против нее.

II.

Даже если мы признаем недоразумением факт появления немецкого перевода «Вех», вышедшего в таком виде (а с точки зрения авторского права подобные действия уже тогда были недопустимы), то остается открытым вопрос о возможности *аутентичной* интерпретации «веховской» философии, заявленной в сборнике 1909 года, вопрос, неизбежно возникающий вследствие упорных притязаний авторов «Вех» на нечто большее, чем социальный диагноз и критика интеллигенции, на ту «позитивную программу», которую постоянно обещали сформулировать сами авторы сборника, составляя так и не осуществившиеся планы нового «положительного» издания, и которой требовали многочисленные критики «Вех».

Из различных вариантов ответа на этот вопрос в «поствеховской» истории рассмотрим три наиболее распространенных: «Призыв к покаянию», «Преодоление отщепенства» и «Воцерковление» (или шире: «Религиозное самосознание»).

Прежде всего, в отношении «объекта критики» или «субъекта перевоспитания», заметим, что в отличие от туманных характеристик, вроде «политической души России» (и многих подобных, за ней следовавших), в «Вехах», особенно в статьях либерально-консервативных авторов — Струве, Изгоева (отчасти Франка и Кистяковского) — развивается достаточно отчетливое понимание интеллигенции (применимое в том числе и для конкретного рассуждения в социальных науках, а именно) как социальной группы, конституируемой не по объектным (классовым, статусным и проч.) признакам, а по типу осознания своего места в обществе и своего общественного предназначения.¹¹ В этом смысле «Вехи», подведя итог давней традиции критики интеллигенции, наметили ее функциональную характеристику (названную в сборнике, соответственно духу времени, «психологической»), выводящую рассмотрение данной темы за пределы дилеммы: социальная группа или союз единомышленников. При этом стоит подчеркнуть один методологический аспект: попытку синтеза научного и ценностного рассмотрения конкретного социального феномена, намечающую устранение и другой дилеммы социальных наук — веберовского разделения теоретических и ценностных суждений. Впрочем, такой синтез был достигнут, так сказать, с другой стороны. Вместо того, чтобы ввести дискурсивный масштаб в рассуждение о ценностях и целях, и тем самым перевести вопрос об «идеалах» интеллигенции в плоскость рационального компромисса, авторы «Вех» в большинстве своем приняли оп-

¹¹ К характеристикам данного типа относятся «отщепенство от государства», «радикальный морализм», «правовой нигилизм», «псевдорелигиозность» и проч.

ределенный ценностный масштаб («безрелигиозность») за исходный пункт социального анализа.

То, что названная «веховская» характеристика применима не только к специфически русскому феномену «Intelligencija», а имеет аналоги в европейском духовном развитии, заметил уже Новгородцев в своей статье в сборнике «Из глубины». Не только тип леворадикального интеллектуала 1968 года, но и такие более ранние проявления, как литературное и публицистическое якобинство конца XVIII в., подтверждают то наблюдение, что тип интеллигента не имеет строго определенной национальной окраски. Утверждать же на основании этого, что интеллигенция — явление, занесенное с Запада и развратившее русский национальный дух, значит просто выворачивать наизнанку тезис о национальной специфичности русской интеллигенции.

Однако следует подчеркнуть и контекстуальные отличия русской интеллигенции, выразившиеся, во-первых, в ее многочисленности и более сильном влиянии на общественное мнение, и во-вторых, в специфической идейной констелляции второй половины XIX в., в рамках которой сложилась противоположность критической инстанции общественности и государственно-охранительных сил. В рамках этой констелляции *просвещенное охранительство*, одинаково противостоящее и бюрократии, и радикальной интеллигенции, практически не имело надежды на успех. И сама судьба «Вех» была тому подтверждением.

Именно замкнутость на контекст делает «положительную программу» «Вех» столь двусмысленной и спорной. Ибо прочерчивание собственной линии находилось под постоянной угрозой редукции заявленной позиции к уже устоявшимся схемам политической дискуссии. С этим столкнулись авторы «Вех» уже при

первых откликах на сборник. И вынуждены были сразу (по крайней мере некоторые из них) дистанцироваться от первой из названных интерпретаций. О том, что «Вехи» — не «призыв к покаянию» постоянно подчеркивал Струве в полемике на страницах «Русской Мысли». Но здесь дело даже не в самой формуле («покаяние»), которая, взятая вне конкретного религиозного контекста, превращается в весьма туманное социальное морализаторство. Дело в том, что в этой формуле кристаллизовалась давняя мыслительная фигура, утверждающая совокупность «внутренних» убеждений единственным основанием легитимности социальных институтов. В ее различных вариантах («примат внутренней свободы над внешней», «люди, а не учреждения», «приоритет индивидуальной морали над правом» и т. д.) эта мыслительная фигура требует *единомыслия* в качестве главного условия социального мира. Ибо, если «внутренний мир личности» действительно является основой «социального строительства», то для установления социальных институтов, приемлемых для большинства личностей, требуется именно *согласие* их внутренних миров. Однако для обнаружения и установления согласия, которое станет условием учреждения институтов, *уже* требуются определенные формальные способы достижения такого согласия, то есть те же социальные институты. Но противоречивость подобного хода мысли несколько не мешает ему возникать на каждом новом витке дискуссий о легитимности «учреждений» в виде альтернативы целерациональному пониманию социальных действий и институтов.

Возникнув как реакция на теорию общественного договора (то есть именно целерационального установления социальных институтов), идея первенства «внутренней духовной жизни» над «внешними формами

общежития» исходит из модели некоего идеального (индивидуально переживаемого) единства, воплощением которого служат конкретные общественные установления. Наделение этого идеала определенными духовными и ценностными характеристиками придает ему нормативный характер. Имеет ли такая нормативность охранительный или критический смысл, зависит от конкретной модификации данной мыслительной фигуры. То, что в России социализм (требование социального единства в форме равенства) смешался с позитивизмом, а не наоборот, с идеалом внутреннего «царства духа», как это имело место в руссоизме или немецком романтизме, является лишь случайным изгибом истории идей, в результате которого «веховское» требование покаяния и обращения во внутренний мир было воспринято как проповедь реакции. По существу же, и в этом были едины Струве и Новгородцев, отвергавшие интерпретацию «Вех» как призыва к «покаянию», «обращение к внутреннему миру творческой личности» требует в качестве общественной программы не меньшей радикальности в отношении «внешних учреждений», чем революционный социализм.

В этом смысле струвианское требование преодоления «отщепенства» оказывается полной противоположностью той интерпретации «Вех», что требует признания первенства «внутреннего» над «внешним». Ибо либерально-консервативный призыв к «государственному сознанию», то есть сознанию того, что легитимность политических институтов, и в первую очередь государства, имеет «объективные», лежащие вне «внутреннего мира» отдельной личности, основания, означает как раз, что так называемые «внешние формы общежития», представляются таковыми лишь с точки зрения партикулярной индивидуальности. Игнорирование «государственного резона» (вольный перевод

«Staatsräson») как легитимного проявления целостности данного политического института, равно как и перманентная критика его фактических воплощений с позиции нормативных представлений отдельной личности (каковые по определению не могут быть реализованы в рамках исторически формируемых учреждений) делают точку зрения «внутреннего мира» лишь модификацией «противогосударственного отщепенства».

Проблема заключается, однако, в том, что устраняя противоположность внутреннего и внешнего (или нормативного и фактического), «государственное сознание» Струве попадает в другое теоретическое затруднение. Если в первом случае (Гершензон, Бердяев) «легальность» институтов полностью отрывалась от их «легитимности», то во втором существует опасность их полного отождествления, ведущего к растворению нормативного в фактическом.¹² Именно такой вывод — признание легитимности любого государства на русской почве, лишь бы оно было «законным» — сделали «сменовеховцы» из «государственнической» позиции Струве, так что последнему в эмиграции пришлось посвятить пропаганде несовместимости «веховства» и «сменовеховства» многочисленные статьи. Но даже не принимая во внимание «сменовеховский» оппортунизм, можно указать на два различных исхода «ли-

¹² Кстати, именно в таком направлении развивались взгляды Струве в «поствеховский» период. Его аргументы в защиту «эроса государственности» и «национализма» от возражений кн. Е. Н. Трубецкого (Русская Мысль. 1916. № 6. С. 95—104; Там же. 1917. № 1. С. 99—104) свидетельствовали о том, сколь уязвима вненормативная позиция, вынужденная под давлением упреков в «государственном позитивизме» прибегать к ценностям, не поддающимся рациональной экспликации («эрос», «эстетика» и проч.).

берального консерватизма», столкнувшихся в после-революционной полемике Франка и Струве.¹³ Струвианскому отрицанию большевистского государства во имя идеи государства, большей частью отождествлявшейся с бывшей Российской империей, противостояло (частичное) признание Франком «органического» характера произошедшего переворота. В обоих случаях устранение ясного различия между фактическим и нормативным приводило к тому, что какие-то элементы фактического возводились в степень ценностного масштаба.

Двусмысленность веховского тезиса об «отщепенстве» была также обусловлена характером полемического контекста, в котором обращение к интеллигенции, чтобы быть действенным, вынуждено было принимать формы радикального отказа от интеллигентского наследия. В ситуации, когда любая критика государства, то есть именно позиция, проводящая границу между легальностью социального института и его легитимностью, сразу вырастала в революционные требования или подверстывалась под таковые, выработка средней позиции между требованием «перманентной критики» социальных институтов (революция) и отказом от всякой критической функции — «все действительно разумно», наталкивалась на непреодолимые трудности. Смысл такой позиции мог заключаться именно не в эклектическом «с одной стороны, с другой стороны»,

¹³ См. Испытание революцией и контрреволюцией. Переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922—1925) / Предисловие Н. С. Плотникова, публикация М. А. Колерова и Ф. Буббайера, примечания М. А. Колерова // Вопросы философии. 1992. № 2; М. А. Колеров. Новые материалы к истории полемики С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921—1922) // Россия и реформы. Сб. Вып. 3. М., 1995.

а в определении характера такого среднего звена, в «признании свободной личности источником живого содержания „учреждений“». ¹⁴

Поиск этого среднего звена в «религиозности» составляет содержание третьей из разбираемых интерпретаций «веховской» философии. В самих «Вехах» эта тема была рассмотрена в двух взаимосвязанных отношениях: критики «псевдорелигиозности» русской интеллигенции и утверждения «религиозного идеализма» как «основы общественности». Если относительно соловьевского тезиса о «религиозной природе» русской интеллигенции среди «веховцев» не было согласия (Булгаков и Бердяев были склонны признавать такую, тогда как Струве вместе с Франком настаивали на «безрелигиозности» интеллигенции), то «религиозный идеализм» признавался ведущими авторами «Вех» основой «положительной программы». ¹⁵

Но каковы были концептуальные модели «религиозного идеализма», способного заложить основы политической философии? В «Вехах» их две: «церковная интеллигенция» Булгакова и «религиозный индивидуализм» Струве. Какую функцию выполняет религиозная идея в первом случае? Как ни странно — в основном метафорическую. Большинство примеров, приводимых Булгаковым в «веховской» статье, заимствованы из истории протестантизма и тотчас же обнаруживают параллели в практическом отношении к миру, распространенном в сфере *профессионального*

¹⁴ См. М. А. Колеров. Самоанализ интеллигенции как политическая философия // Новый мир. 1994. № 8. С. 160–171.

¹⁵ Мы отвлекаемся здесь от того, что в статьях двух авторов «Вех» — Изгоева и Кистяковского религиозная идея не играла никакой существенной роли.

труда. Даже его (косвенные) ссылки на исследования М. Вебера о протестантской этике подтверждают как раз значение *секуляризации* религиозных представлений. Ибо веберовский тезис о происхождении «духа капитализма» из протестантской этики заключается не только и даже не столько в утверждении религиозного происхождения и религиозной природы хозяйственных отношений Нового времени, сколько в реконструкции механизма секуляризации, при котором известные религиозные убеждения превращаются в фактор целерациональной практики. В этом смысле Вебер — значительно больший сторонник «Просвещения», чем представляли его русские последователи.¹⁶

По существу религиозная идея Булгакова представляет собой идеальный фактор консолидации сообщества, значимый постольку, поскольку он свободен от односторонней интеллектуализации и политизации социального мировоззрения. Идея «гражданской религии» Руссо, «религии в пределах только разума» Канта или «народной религии» Гегеля представляет собой аналогичную конструкцию соединения интеллигенции и народа, осуществляемого на принципах разума и свободы. Но дальнейшие попытки конкретизации этой идеи всегда сталкивались с тем, что, выполняя функцию объединяющего фактора, она также раскалывается на два уровня: идеальный и фактический, воспроизводя ту же самую двойственность, каковую мыслители стремились преодолеть, апеллируя к религиозному началу. Так же и Церковь не может служить

¹⁶ Один из недавних примеров актуализации булгаковской религиозной идеи в противоположность веберовскому рационализму см.: Jurij N. Davydov, Piama P. Gaidenko. *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber — Vorlesungen* 1992. Frankfurt am Main, 1995.

масштабом синтеза нормативного и существующего, ибо различие видимой и невидимой Церкви повторяет дилемму идеала и действительности. Поэтому помимо провозглашения достоинств и добродетелей профессионального отношения к жизни булгаковская идея «церковной интеллигенции» не дает никакого решения.

В том же смысле «религиозным» (хотя и без церковных предпочтений) является и «религиозный индивидуализм» Струве. В его варианте религиозная идея становится еще менее значимой для формирования «основ общежития», лишаясь булгаковской привязки к исторической церковной традиции. Она становится *Privatsache!* А в таком качестве придание ей *фундаментального* значения в социальном контексте может быть признано лишь непоследовательным. Напротив, идея «личной годности» и ее *воспитания*, составляющая основное содержание струвианского понимания религии, поставленная в прагматический контекст целерациональных требований, вполне может быть эксплицирована как «конечная цель» — идеал человеческой личности и социальных институтов, ориентация на которую как на нормативный масштаб социального действия составляет важнейшее условие успешного функционирования «социальных дискурсов» (будь то в политике, хозяйстве, науке и проч.).

Завершая рассмотрение основных способов «актуализации» веховской философии, попробуем наметить если и не ответ на вопрос о ее «положительной программе», то, по крайней мере, методическое ограничение, вытекающее из различных версий интерпретации.

Назовем его принципом *универсальной дискурсивности*. Он включает в себя представление о возможности подвергнуть каждый шаг (рассуждения или действия) рациональной проверке, то есть постулирует

доступность рациональной экспликации собственных намерений и мотивов, равно как и необходимость аргументации в их защиту. В плане социального дискурса это означает отказ от попыток найти нормативный масштаб вне (по крайней мере — потенциальной) интерсубъективной значимости такового. Из требования рациональной проверки не следует, однако, что такая необходимо должна осуществляться фактически. Это невозможно, да и противоразумно, учитывая краткость человеческой жизни. Именно в силу конечности человеческого существа требуются «учреждения» как структуры облегчения дискурсивной деятельности. Учитывая этот рациональный источник происхождения учреждений, требование постоянной критики учреждений (в силу их несовершенства) не только *нецелеобразно*, но противоречит самому смыслу социального института. Совершенное во всех отношениях человеческое сообщество не нуждается в учреждениях, а несовершенное (каковым оно неизбежно является) не может находиться в состоянии непрерывного сомнения в ценности таковых.

Вместе с тем рациональному смыслу учреждений противоречит и отказ от «принципиальной» *возможности* их критики, актуализируемой в кризисных ситуациях. В таких случаях путем апелляции к совокупности правил функционирования дискурса осуществляется проверка соответствия социального института тем целерациональным соображениям, что привели к его установлению.

Возвращаясь к рассмотренной нами истории первого немецкого перевода «Вех» заметим, что в нем мы впервые встречаемся с попыткой *внерелигиозной* интерпретации социальной философии, заявленной в знаменитом сборнике. Попыткой, которая при всей ее

нескладности, позволяет увидеть иные возможности экспликации «веховского» наследия, нежели затверженные русской политической традицией.

Приложение

Илья Гурвич

Вступление [к сборнику Russlands politische Seele]

Выбор для немецкой публикации нижеследующих признаний был продиктован двумя определяющими соображениями. Во-первых, они принадлежат деятелям, которые долгое время сами участвовали в политическом — прогрессистском и революционном — движении в России, а затем преодолели одностороннюю политическую идеологию и пришли к объективному критическому рассмотрению русской политической души. Их свидетельства обладают поэтому двойной ценностью: они подлинны и объективны. Это же касается и второго соображения: исходящая извне критика какой-либо нации всегда находится под подозрением, что она руководствуется внешними мотивами и поверхностным взглядом. Если же она раздается изнутри самой нации, то она самобытна, подлинна и достоверна.

[...] Читатель наверняка обратит внимание на то, что во всех нижеследующих статьях идет речь об «Интеллигенции». Этот факт требует более подробного объяснения. Русское понятие «интеллигент» весь-

ма специфично и не имеет почти ничего общего с немецким и западноевропейским понятием «интеллектуал». В некотором смысле оно является даже противоположностью последнего. Оно означает нечто вроде «сознательный», «бодрствующий» и в соответствии с этим широким значением охватывает необычайно широкие социальные круги: все, кто в каком-то смысле является образованным, включая имеющих среднее образование и самоучек. Примечательно, однако, что, несмотря на сходный или даже более высокий уровень образования, из этого понятия исключаются купцы, государственные чиновники, представители свободных профессий, тогда как вчерашние необразованные рабочие или люди какой угодно профессии становятся «интеллигентами», как только они начинают мыслить политически, точнее говоря — революционно. *Русская интеллигенция* в этом специфическом, но весьма типическом смысле этого слова — это *политическая душа России*. Как верно заметил Булгаков, «весь идейный багаж, все духовное оборудование, вместе с передовыми бойцами, застрельщиками, агитаторами, пропагандистами, был дан революции интеллигенцией». И поэтому совершенно оправдано то, что авторы данных «Признаний» занимаются проблемой интеллигенции.

Сборник, из которого взяты нижеследующие статьи, по-русски называется «Вехи». Этим названием авторы сборника, которые, как увидит читатель, являются «интеллектуалами» в подлинном европейском смысле, стремились выразить границу между собственной позицией и позицией «интеллигенции». Сборник «Вехи» был опубликован в Москве в 1909 году, выдержал в кратчайшее время три издания и вызвал широкий резонанс. Произошедшие с тех пор события нисколько не умалили его актуальности. Скорее на-

оборот, и любой специалист может подтвердить, что этот сборник, благодаря своему принципиальному характеру и глубокому психологическому анализу, является весьма типической характеристикой как для прошедших событий, так и для настоящего времени. Эти события лишь в гигантском измерении проиллюстрировали описанный «Вехами» дух. *Если что-то и требует объяснения, так это невиданное во всей прошлой истории распространение революционного социализма в России*, который (после Брестского мира и связанного с ним выхода России из мировой войны) сам становится теперь одним из величайших факторов мировой политики. И исчерпывающее объяснение этому мы находим в «Вехах».

Мы несколько изменили порядок статей, по сравнению с оригиналом, и надеемся, что в этом виде они лучше отвечают только что сформулированной цели. Тогда как первая статья изображает революционера на вершине его развития — на его героической стадии, вторая «О революционной молодежи» демонстрирует нам политического героя в его индивидуально-психологических истоках, его юность и даже детство. Остальные статьи представляют революционный социализм в его отношении к праву (Кистяковский «В защиту права»), к философии (Бердяев «Политическая и философская истина»), к государству (Струве «Радикализм и государство») и, наконец, к этике (Франк «Этика нигилизма»). Отношение же к религии обсуждается уже в рамках булгаковской статьи. Так что в целом возникает многосторонний и, пожалуй, завершенный образ.

После выхода в свет сборник вызвал озлобление как раз в кругах революционных социалистов и был заклеен как «реакционный». Если же мы примем во внимание, что в «реакционности» обвиняются все,

кто не повторяет слово в слово программу революционного социализма, и что радикальные партии приклеивают этот ярлык на все, что лишь на толщину волоса отклоняется от них вправо, то мы уже не сможем принимать всерьез это обвинение, не говоря о том, что приведенные выше сведения об авторах демонстрируют его ложность. Иначе обстоит дело с другим упреком, прозвучавшим из лагеря кадетов. В сборнике «Интеллигенция и народ» [sic!], направленном против «Вех», Милюков бросил нашим авторам обвинение в «мистицизме». Но этот упрек основан на недоразумении. С характерным для русского духа искусством психологического анализа наши авторы нащупали основную слабость и главное заблуждение опровергаемой ими политической психологии — *веру в целительное всеислие внешних реформ социальной жизни*. И если они в противоположность этому подчеркивают необходимость профессионального понимания жизни, самодисциплины, терпения и умеренности, короче, всех тех индивидуальных качеств, что именуется в немецкой философии религии «мирской аскезой», то в этом присутствуют религиозные мотивы. Но это вовсе не «мистика». Это совершенно ясно сформулированные, конкретные и реалистические качества, которые, как по праву подчеркивают наши авторы, присущи западноевропейскому человеку в его повседневной жизни. В особенности же это — качества немецкого народа. И здесь перед нами раскрывается национально-психологическая противоположность всемирно-политического значения: там — на русской стороне — беспрецедентный избыток политических интересов, активности, революционизма и политического мужества, доходящего до самопожертвования, но при этом — отсутствие жизненно важных индивидуальных добродетелей, здесь — на немецкой стороне — тор-

жество этих добродетелей, но при этом необычайная политическая индифферентность, замеченное уже Бисмарком отсутствие гражданского мужества и деятельной оппозиционной силы, следствием которого является продолжительное сохранение устаревших политических форм жизни.

Столь же верно, как и характеристика основной болезни политической души России, указание «Вехами» целительных средств, пути выздоровления. Этот путь состоит в обращении к «объективным ценностям» — от партийных распрей к общности, от гипертрофии политики к культуре и гражданским добродетелям, от геометрической прямолинейности мысли к учету сложной действительности. От этих изменений ее политической души в самом деле зависит все будущее России.

Берлин, июль 1918.

Братство святой Софии: документы (1918—1927)

I. [А. В. Карташев.] Проект Временного устава

братства св. Софии — Премудрости Божией

II. Основные положения Устава братства

св. Софии — Премудрости Божией

III. [С. Н. Булгаков.] Молитвенное правило для
членов братства имени св. Божественных Софии

IV. Послание Архиерейского Синода русской
православной Церкви за границей от 18 (31)
марта 1927 года.

V. А. В. Карташев. Объяснение [митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода]

Фактической истории Братства св. Софии уже был посвящен ряд публикаций. Тем не менее очевидно фрагментарной остается ее основа: сами учредительные и одновременно идеологические документы Братства, регулировавшие его деятельность. Ниже публикуется целостный *свод* этих документов.

Первым из них является написанный в 1918 году А. В. Карташевым Временный устав (проект Устава) Братства (I). Он уже введен в научный оборот¹ и здесь пуб-

¹ Вопросы философии. 1996. № 4. С. 127—131.

ликуется по машинописному оригиналу с рукописной правкой: ОР РНБ. Ф. 481. № 231.

Вторым фундаментальным документом Братства следует признать Устав, составленный, по-видимому, в начале октября 1923 г. во время работы Пшеровского съезда РСХД, после окончания которого, 9 октября 1923, Братство было воссоздано во главе с С. Н. Булгаковым. Булгаковым же, скорее всего, был подготовлен и, судя по записи на документе, подан на утверждение митр. Евлогия и окончательный текст Устава (II). Здесь он публикуется впервые — по машинописи: ГА РФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 508. Лл. 9—12.

Наконец, написанный Булгаковым проект «Молитвенного правила» (III) для членов Братства, как следует из пометок на его машинописном оригинале, был подан «на утверждение Владыки-Митрополита» Евлогия и утвержден им 14/27 февраля 1924 г. Это «Молитвенное правило» также уже было введено в научный оборот² и здесь публикуется по: ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Д. 294. Лл. 295-296.

К истории Братства примыкает связанный с идеологией Братства известный «спор о Софии», история которого — при всей ее документированности — также еще не освещена в полной мере.

Несмотря на то, что попытки перевести межличностную и общественную полемику вокруг Братства в церковно-догматическую плоскость возникли еще в 1924—1925 гг. и были связаны с противоборством евразийцев с «булгаковцами» («софианцами»), иницирующую роль в догматическом «споре о Софии» сыграли обвинения, с которыми против С. Н. Булгакова выступил Архиерейский Синод в своем Послании от 18/31 марта 1927 г. Как следует из резолюции на одном из экземпляров этого Послания («20 апреля/2 мая 1927. Предлагаю Прот. С. Булгакову и Проф. А. В. Карташеву дать обстоятельное объяснение по содержанию сего послания. М. Евлогий»), объяснения по существу вопроса должны были предоставить оба упомянутых в нем лица. Официальное разъяснение Булгакова

² Вопросы философии. 1996. № 4. С. 132—133.

известно.³ Что же касается ответа А. В. Карташева, то его текст еще не был опубликован. Для настоящей публикации он любезно предоставлен А. М. Пентковским.

Для целостности картины публикации ответа Карташева предпосылается републикация Послания Архиерейского Синода.

Ред.

I.

[А. В. Карташев]

Проект Временного устава
братства св. Софии — Премудрости
Божией

Цели Братства.

1) Братство св. Софии — Премудрости Божией ставит своей задачей объединение православных церковных людей, преимущественно деятелей просвещения и науки (интеллигентов) в их стремлении к глубине и полноте их церковной жизни и в их усилиях к благодатному постижению, раскрытию и воплощению в действительности великих вселенских начал и обетований Церкви Христовой.

2) Главный предмет вдохновения братства состоит в теократическом идеале Церкви, в творческом преоб-

³ Объяснение, данное митрополиту Евлогию (По поводу послания Архиерейского Синода русской православной Церкви за границей от 18(31) марта 1927 г.) // Церковные ведомости. 1927. № 17/18.

ражении, вместе с Церковью, через Церковь и в Церкви, всей исторической жизнедеятельности христианского человечества и всей культуры, в чаянии чудесного преображения и всей вселенной.

Богочеловеческая тайна становящегося Царства Божия на земле, разрешающая мучительные для культурного человечества вопросы о праведном соединении небесного и земного, абсолютной правды Божией и относительных правд человеческих, смирения веры и дерзновения творчества, закона и свободы, аскезы и культуры, мистического созерцания и социального строительства, тайна общественного спасения во Христе — вот характерная линия устремления братства и в познании, и в воле.

Братство желает быть, с помощью Божией, продолжателем восточноправославного гнозиса на основе священного предания и ревностным слугой Церкви в ее непрерывно растущей и изменяющейся во времени культурно-исторической и социальной миссии.

3) Привлекая в свою среду возможно большее число носителей умственной жизни русского общества, братство стремится помочь им как можно сильнее проникнуться духом и жизнью Церкви и обратить их духовные силы на служение верховной истине церковного мировоззрения, на раскрытие неисчерпаемых творческих возможностей вселенской Церкви и особенно родных нам сокровищ и заветов Церкви восточной и в частности русской, как стихии, созидающей наш национальный дух.

4) Братство считает для себя близкой заботу о пробуждении в отечественной Церкви интереса к вселенскому идеалу Царства Божия, а потому всячески содействует живому общению с ее другими единоверными восточными Церквями и любовно изучает пути к восстановлению единства расколовшихся великих

Церквей Востока и Запада, исключительно ценя в этом вопросе воссоединения особый лик и особое высокое призвание Церкви восточной.

5) Братство ревнует о всем, что способствует внутренней свободе, развитию, усилению, единству, расцвету и величию русской православной Церкви и борется за первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение ее в России, подобающее ей, как величайшей святыне огромного большинства населения и как великой исторической силе, создающей Российское Государство.

6) Возникая в минуту временного торжества начал зла и разрушения России через соблазн лживого призрака социального рая на земле без Бога и против Бога, братство св. Софии борется с этим злом противопоставлением ему факта Церкви, как единственного источника подлинного праведного и неложного личного и общественного устройства ко благу всех.

7) Переживаемая минута выдвигает перед братством и другими апологетическую задачу: призыва под спасительный истинно вселенский покров святой Церкви, в лоно подлинной религиозной реальности, русского просвещенного общества, увлекаемого соблазняющей волной религиозной лжевселенскости в виде теософии, антропософии и разных антицерковных призрачных христианств, столь же разлагающих русский национальный дух, как разложило его в народе марево лжевселенскости материалистической.

Организация братства.

1. Черты специфически церковные.

8) Будучи по составу своему сообществом духовно-светским и развивая свою деятельность по преиму-

щество в кругах русской интеллигенции, братство св. Софии служит верным органом св. православной Церкви, имея в ней свою духовную опору и отдавая ей все свои силы.

9) Братство, как целое, ставит себя и свою деятельность под покровительство и благословение главы русской православной Церкви, Патриарха всея Руси на правах его ставропигии, соподчиняясь на местах в обычном каноническом порядке местной епархиальной власти.

10) Братство сознает себя, в отличие от обществ светских, организацией церковной. Соединяя своих членов узами общей жизни в Церкви, братство и все свое устройство приближает к уставам и дисциплине церковной.

11) В духе Церкви братство иерархично. Его члены разделяются на три степени: 1) братьев-послушников, 2) братьев-учеников, 3) братьев-старших.

12) Лица священнического сана, вступающие в братство, не носят этих названий, а именуются просто братьями, причем братья епископского и пресвитерского сана с момента своего вступления пользуются положением и правами третьей, высшей степени, а диаконы — второй степени.

13) Христиане иных исповеданий и лица, не живущие церковной жизнью, но сочувствующие целям братства и желающие работать под его знаменем, получают звание членов-сотрудников братства. Этот разряд членов братства не занимает в нем никаких должностных положений и не обладает правами, связанными с состоянием в круге других степеней.

14) В целях живой религиозной взаимопомощи отдельные группы братьев, связанных друг с другом личной близостью, однородностью стремлений и территориальным соседством, свободно соединяются в ма-

лые общины («домашние церкви») и в таком виде in cogroge входят в состав церковного прихода избранного ими храма, участвуя совместно в богослужениях и деятельности прихода.

15) Внутри своих кружков эти братские содружества устраивают регулярные собрания для совместной духовной работы и подготовки к выступлениям в общебратской деятельности. Ради стройности работы и деловых сношений с прочими органами братства кружки имеют своих председателей.

16) Кружки стремятся достигать столь живой взаимной близости своих сотрудников, чтобы их собрания были в то же время и молитвенными собраниями и чтобы они избирали себе и общего отца духовного. Подлинная и интенсивная религиозная жизнь кружков, этих клеточек братства, — есть залог церковной силы всего братства св. Софии.

17) Вступление в каждую степень братства сопровождается совместной молитвой ближайших братьев в храме, а вступление в степень старших кроме того и совместным говением и приобщением Св. Таин в ближайшей по времени великий Праздник, когда поется «Елицы во Христа креститесь».

18) Все братство празднует свой годовой праздник св. Софии — Премудрости Божией в день рождества Пресвятой Богородицы, 8 сентября, и устраивает ежегодный общий сбор своих представителей в один из дней периода Цветной Триоды, между Св. Пасхой и Пятидесятницей.

19) В церковных богослужениях и процессиях братство, по благословению местной церковной власти, выступает как особая корпорация в потребных случаях со своими хоругвями и своими хорами (из молодежи и детей).

20) По иераршему благословению члены братства выступают с проповедями в церквах.

21) Отдельные фракции братства по роду своего служения имеют своих небесных покровителей (св. митроп. Филиппа, св. ап. и Евангелиста Иоанна Богослова, св. вел. кн. Владимира, прп. Сергия и т. д.), соответствующие наименования и свой годовой праздник.

II. Черты общие.

22) В число братьев принимаются лица обоего пола не моложе 21 года, принадлежащие к православной Церкви.

Прим. 1: Лица женского пола именуются сестрами.

Прим. 2: Лица, достигшие 18 лет, могут участвовать в братстве на положении членов-сотрудников.

Прим. 3: Для молодежи школьного возраста учреждаются особые организации по типу братства.

23) Члены братства избираются открытой баллотировкой Советом братства или советами местных его отделений по предложению трех членов, состоящих в степенях. Члены-сотрудники могут быть рекомендованы двумя членами-сотрудниками и сверх того хотя бы одним членом-братом.

24) Во главе стоит Совет из 12-ти членов старшей степени под председательством Предстоятеля, избираемого Советом из своей среды, Совет избирает из своей среды также и Наместника Предстоятеля, Хартофилакса (секретаря) и Казначея. Собrania Совета считаются действительными при наличии Предстоятеля или Наместника, Хартофилакса и трех членов.

25) Совет со всеми упомянутыми должностными членами его избирается на трехлетний срок. Выборы производятся на годовом весеннем сборе.

26) Круг полномочий и дел, принадлежащих во всех обществах так называемому общему собранию действительных членов в братстве принадлежит Совецанию Старших братьев. До формального появления внутри братства высшей братской степени Совецание Старших состоит из братьев, их на деле заменяющих.

27) Годовые сборы братства собираются не в одном, а в различных городах сообразно известной очереди, устанавливаемой Советом в связи с значением данного города в развитии дела братства.

Прим.: Каждый Годовой Собор, кроме административных, хозяйственных и проч. текущих дел братства, посвящается разработке одной из коренных религиозных проблем, которым служит братство. Об этой очередной теме Годового Собора Совет извещает все местные отделы заблаговременно и не позже, чем за три месяца до срока собора.

28) Местные отделы братства учреждаются Советом братства, если в данной местности окажется не менее трех лиц, достойных братского звания и пожелавших образовать самостоятельный отдел. Совет местного отдела должен состоять не менее, чем из трех лиц.

29) Учреждение местного отдела происходит только после личного знакомства с местными инициаторами Членов Главного Совета или других старших братьев, посылаемых Советом по провинциям с различными поручениями.

30) При дальнейшем развитии и распространении братства местные отделы могут быть объединяемы Главным Советом в областные группы со своими областными соборами и областными советами.

31) Область деятельности братства — все концы земли русской, а — Господу споспешествующу — и весь православный Восток и — «все концы вселенной».

32) Возведение в степень брата-ученика производится не ранее годового срока пребывания в братстве братьев-послушников после закрытой баллотировки в Совете. Возведение в степень братьев-старших происходит в том же порядке, не ранее двух лет состояния в звании ученика.

33) Первые акты возведения в степени в местных отделах происходят при участии посылаемых Главным Советом братьев.

34) Временно до появления в братстве высших степеней их обязанности исполняются братьями младших степеней. При этом братья, носящие священный сан, не пользуются юридически своим преимуществом до момента облечения высшей степенью наряду с ними и братьев из мирян.

35) Братья-старшие занимают места членом Советов, депутатов на годовые и областные соборы, визитаторов провинций, председателей отдельных кружков и организаций и попечителей над учреждениями братства.

36) Депутаты на собор избираются из числа братьев-старших. За неимением таковых — из числа их заменяющих младших. Все остальные братья могут быть участниками соборов с правом совещательного голоса и в качестве докладчиков. С докладами на соборы допускаются и члены-сотрудники.

37) Первый год существования братства все братья (кроме членом-сотрудников) состоят в чине послушников.

38) Первоначальные выборы в звание учеников первых 12 лиц происходят на первом Годовом Соборе закрытым голосованием всех Членом Собора. Эти 12 являются в то же время и кандидатами в члены Совета. Первый Совет избирается из числа этих 12-ти и всех братьев, носящих священный сан.

Первые 12, совместно с братьями, состоящими в священном сане, далее избирают уже сами и возводят других в звание учеников.

Тот же порядок применяется по истечении трех лет от начала братства и при возведении в высшую степень.

Деятельность братства.

39) Для достижения своих целей братство ведет проповедь устно и письменно, устраивает закрытые и открытые собрания, лекции, диспуты, беседы; издает книги, брошюры, листки, периодические издания; организует экскурсии и паломничества; создает просветительские учреждения разных типов.

40) Члены братства вменяют себе в обязанности проводить идеи братства всеми средствами и путями, какие представляются им случайными обстоятельствами, пользуясь для этого частной беседой, университетской кафедрой, собраниями других обществ, парламентской трибуной, существующими органами печати и т. д.

41) Средства братства состояются из 1) ежегодных членских взносов членов-сотрудников и процентных отчислений братьев. Члены-сотрудники платят 5 рублей в год., Члены братства вносят 1/2 % из своего годового дохода. Напр., из 3000 р. — 15 руб., из 10000 р. — 50 рублей и т. д. 2) доходов от предприятий и 3) пожертвований. Местные отделы передают в главную кассу братства 1/10 часть всех своих поступлений.

42) Ежегодно Собору представляется отчет о деятельности братства и его отделов. За месяц до Собора отчет представляется Ревизионной Комиссии, избранной на предшествующем Соборе.

43) Устав братства может быть изменен по предложению Главного Совета решением 2/3 голосов членов Годового Собора.

Прим.: Первый год, до первого Собора Устав и все порядки жизни братства считаются временными.

II.

Основные положения Устава братства св. Софии — Премудрости Божией

1. Главная задача братства состоит в обращении на служение православной Церкви преимущественно мирянских культурных сил двумя путями: 1) путем собирания в единый братский союз активных работников церковно-богословского просвещения и церковно-общественного делания и 2) путем объединения и организации их труда на ниве церковно-общественной.

2. Особое значение на первом пути приобретает внутренняя жизнь братства, связующая поведение членов братства узами обетов, даваемых при вступлении в братство, особого внутреннего устава и дисциплины в тесном слиянии с богослужебной и уставной жизнью в церкви.

Смирненные и скромные обеты (неопустительная ежедневная молитва, чтение Слова Божия, посты, самоограничения, отдельные виды братолюбия и жертвенности) указываются отцом духовным применительно к данному лицу. Уставность главным образом должна сводиться ко взаимной поддержке братьев в соблюдении ими уставов Церкви и к возможному согласованию их быта с долгом молитвенно-духовных усилий. Специальная братская дисциплина создается точным исполнением специального долга своего служения и повиновения авторитету старших и отцов духовных.

3. Все главные акты в жизни братства и его членов протекают в постоянной связи с избранным данным отделом братства, по месту жительства, приходским храмом или монастырем и сопровождаются церковной молитвой и пастырско-иерархическим руководством отцов духовных.

4. Во имя правильного возрастания от силы в силу в союзе братства члены его разделяются на три разряда или степени: 1) начальная или вводная: «братья-сотрудники»; 2) средняя, подобная правам действительных членов в обществах: «братья-сочлены» и 3) высшая: «братья-старшие» с авторитетом руководства и административного начальствования в деле братства.

Иерархические лица, входящие в состав братства, находятся всегда по самому сану в разряде старших братьев.

5. Находясь в полном каноническом подчинении высшей и епархиальной церковной власти, братство действует с ее благословения и под ее контролем.

6. Во главе братства стоит священно-иерархическое лицо, избираемое бессрочно по началу членами-учредителями, а впоследствии Советом братства и утверждаемое церковной властью.

7. Духовный Глава управляет братством с помощью Совета из 12 лиц, избираемых на ежегодных общих съездах представителей братства на 3-летний срок.

8. Отделы братства в различных местах открываются местными членами-учредителями по сношению их с Главным Советом, при его помощи и руководстве и с разрешения и благословения церковной власти. С развитием братства организуются областные центры с своими советами из 6 членов.

9. Члены братства избираются каждым местным отделом, но утверждаются в звании братьев-сотрудни-

ков, а в звании братьев-сочленов Главным Советом; в особых случаях на это уполномочиваются и областные советы. В звании братьев-старших утверждает представляемых и рекомендуемых областными советами или общими съездами только Глава Братства с Главным Советом.

10. Старшие братья, кроме естественно подобающего им места членов советов и председателей местных областных и главного отделов и других руководящих ролей в делах братства, являются также в качестве административных лиц различных категорий, связующих братство с главным центром, т. е. в звании визитаторов-инструкторов, начальников отдельных отраслей деятельности братства.

11. На пути объединения и организации работы своих членов во славу св. Церкви братство предвидит внутри себя возникновение расчлененного руководства многообразными видами служений: научно-богословским, миссионерско-проповедническим, христианско-педагогическим, литературно-публицистическим и культурно-социальным.

12. Почитая своим общим годовым праздником 8-е сентября, — Рождество Пресвятой Богородицы, братство, с развитием специальных в нем служений, предвидит и избрание отдельными его отраслями их особых небесных покровителей с их частными днями церковных празднований. К этим преимущественно дням приурочиваются и молитвенные чиноприемы новых братьев и возведение в высшие степени прежних, сопровождаемые общими говениями и приобщениями Св. Тайн.

Члены-Учредители братства
св. Софии — Премудрости Божией:

1. Прот. проф. С. Н. Булгаков (Прага)

2. Н. С. Арсеньев (Кенигсберг)
3. Г. В. Вернадский (Прага)
4. А. В. Ельчанинов (Ницца)
5. В. В. Зеньковский (Прага)
6. А. В. Карташев (Париж)
7. Н. О. Лосский (Прага)
8. П. И. Новгородцев (Прага)
9. П. Б. Струве (Прага)
10. Г. В. Флоровский (Прага)
11. С. Л. Франк (Берлин)
12. кн. Г. Н. Трубецкой (Париж)
Н. А. Бердяев
С. С. Безобразов

III.

[С. Н. Булгаков]

Молитвенное правило для членов
братства имени св. Божественная
Софии

1. Члены братства стремятся исполнять правила и установления церковные, посещая богослужения воскресные и праздничные, принимая участие в торжествах церковных и соблюдая, в меру возможности, посты, предписанные Церковью.

2. В повседневной молитвенной жизни членам братства предлагается внимательное и неопустительное чтение молитв утренних и вечерних, обязательно каждодневное чтение дневного апостола и Евангелия и, сверх того, в знак молитвенной связи с братством, особое молитвенное последование, которое может присоединяться к утренней или вечерней молитве и может совершаться и среди дня. Такое Последование состоит: или из чтения акафиста: Спасителю, Божией Матери или

святыне, или же канонов: Спасителю, Божией Матери, празднику или святому, бесплотным силам, св. Иоанну Крестителю, честному кресту, св. Николаю, св. апостолам, ангелу-хранителю, всем святым, или из очередной кафизмы псалтыри. В случае затруднительности выполнения этого правила, особое последование может заменяться, про крайней мере, однократным исполнением «правила еже даде ангел Господень св. Пахомию» (Трисвятое и на Отче наш. Господи помилуй 12. Слава и ныне. Приидите, поколонимся: трижды. Псалом 50: Помилуй мя Боже. Верую во единого Бога. Сто молитв: Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй меня грешного. И посем: достойно есть. И отпуст: Молитвами св. отец наших, Господи, помилуй нас, — И сие единая молитва). При совершении братского молитвенного последования обязательно особое возношение молитв о братстве, с поименным перечислением его членов — всех или хотя некоторых, особенно близких поминающему (особая молитва для членов братства о братстве будет дополнительно установлена, впредь же до ее установления поминовение совершать одновременно с родными и близкими). В праздники желательно, хотя и не обязательно, совершение молитвы Иисусовой по четкам, которые вообще полезно вводить в молитвенный обиход.

3. Для членов братства желательно неоднократное говение в течение года и вообще желательно возможно частое причащение Св. Таин. Образ действий каждого из братьев в этом отношении определяется окончательно только его духовником. В день праздника братства 8 сентября желательно общее причащение всех членов братства.

4. Праздник братства отмечается особым религиозным торжеством, порядок которого устанавливается соответственно местным условиям.

5. Хотя вступление в братство до времени не сопровождается никакими обетными обязательствами, однако члены братства должны сознавать себя принявшими новое и особое бремя ответственности перед Церковью и связавшими свою совесть некоторым внутренним обетом, нарушение или небрежение которым влечет на них «падение под свою анафему» (чин исповедания). О сей особой ответственности перед Богом да памятуя все братия, которые с вступлением в братство перестают быть рядовыми мирянами, но поднимают на себя бремя тягчайшего служения и ответственности.

IV.

Послание Архиерейского Синода русской православной Церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года

События из церковной жизни последнего времени убедили нас в том, что большинство православных русских людей совершенно не понимают сущности настоящей церковной смуты. Происходит это от того, что все эти события воспринимаются в том освещении, которое дается им противной стороной, и потому большей частью бывает односторонне, а иногда и совершенно неправильно. Данное обстоятельство вынуждает нас в понятной для всех форме открыть истинную причину переживаемой церковной смуты.

Многократно и с особенной настойчивостью митрополит Евлогий и его сторонники подчеркивают свою связь с православной Церковью, находящейся в пределах России, духовным вождем которой признают Патриарха Тихона. Если бы все эти заявления делались с единственной целью засвидетельствовать свое

неразрывное единство с русской православной Церковью, то могли бы только приветствовать их и радоваться им; так как сами мы и пребываем, и желаем пребывать в таковом же единении с русской православной Церковью. Но, к сожалению, мы убедились, что заявления эти делаются и с другой целью. Прямо и косвенно верующим русским людям внушается ими мысль: будто мы не только не желаем пребывать в единении с русской православной Церковью, но даже желаем совершенно отделиться от нее. Против такого рода заявлений и внушений мы решительно возражаем и объявляем их недобросовестной на нас клеветой.

Не оспаривая действительных прав митрополита Евлогия, мы не можем признать мнимых его прав, которые он приписывает себе путем произвольного толкования Патриарших указов. Кроме указа Патриарха, которым митрополит Евлогий утверждается управляющим Западно-Европейскими церквями, мы считаем для себя не менее обязательным и другой указ Патриарха, предписывающий во всех областях, лишенных возможности быть в непосредственной юрисдикции русской центральной церковной власти, организовывать церковную власть на соборных началах. Указ этот имеет для нас сугубо важное значение, так как им признается наиболее целесообразной для настоящего смутного времени форма церковного управления, освященная авторитетом апостольской древности и Вселенских Соборов.

События последнего времени вполне оправдали это мудрое распоряжение Патриарха о соборном управлении Церковью, так как с совершенной очевидностью убедили нас в том, что лишь при соборной форме церковного управления с наибольшим успехом может быть защищена нами чистота православной веры и незыблемость канонического строя Церкви.

Ставя мир Церкви превыше всего, мы долго мирились с незакономерными превышениями власти со стороны митрополита Евлогия. Но вынуждены были, наконец, решительно выступить против них, когда убедились, что они угрожают и чистоте православной веры, и незыблемости канонического строя православной Церкви. С великим прискорбием увидели мы, что митрополит Евлогий стал явно покровительствовать модернизму, как в области христианского вероучения, так и в сфере церковной жизни.

Основание высших богословских школ, как рассадников высшего духовного просвещения, доселе в русской Церкви являлось правом и преимуществом высшей церковной власти. Богословский институт в Париже учрежден был митрополитом Евлогием без ведома и благословения Заграничного Синода и Собора. Учрежден по программе, Синодом и Собором не одобренной, и с приглашением в качестве преподавателей лиц, или высшего богословского образования не получивших, или таких, православие которых для Синода и Собора весьма сомнительно.

Они учат, что церковное сознание в русской православной Церкви было до сих пор подавлено, и потому первой своей задачей ставят освобождение его от этой подавленности. С освобождением же подавленного церковного сознания, по их мнению, перед русским церковными силами открывается выход к новому творчеству, к такого рода начинаниям, которые переступают грани простой реформы и возможны лишь в «виде реформации».⁴ Для этого в Церкви должно воскреснуть пророчество, этот внутренний источник подлинного обновления и новых откровений.⁵ В сущности

⁴ Карташев. Реформа, реформация и исполнение Церкви.

⁵ Там же. Т. II. С. 84—85.

пророчество по их словам и теперь имеется. Но Церковь только проглядела, куда оно ушло, где Дух (Святой) живет. Воздухом пророчества сейчас дышит все человечество внецерковное и внерелигиозное. Церковь же обескрылела под абсолютной властью священства и своего положения в истории не понимает.⁶ Сейчас без религии человечество перестраивает землю, созидает новый мир и чувствует, что здесь с ним, в этом творческом порыве, в этой борьбе с разрушающими и растлевающими силами, в этих похоронах старого и зарождении нового порядка присутствует какая-то благодать, благодать будущего, благодать новой жизни, благодать конца старого мира.⁷

Воистину не Дух истины говорит устами этих новых лжепророков, а тот дух лести, с которым давно Св. Апостол предсказал, что в «последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским» (I Тим. IV, 1), ибо не Дух истины, но только дух тьмы может призывать истинных чад Церкви к реформации, то есть к отступлению от истины, хранящейся в Церкви от времен Апостольских!

Не довольствуясь этим общим призывом к реформации, они вводят и новые догматические учения. Одним из наиболее важных новшеств этого рода является их учение о «Софии».

До сих пор, вместе с Апостолом Павлом и св. отцами Церкви, мы знали лишь «Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие, для самих же призванных, иудеев и эллинов, Христа, Божию силу и Божию Премудрость» (София) (Кор. I, 23—24).

⁶ Карташев. Реформа, реформация... Т. II. С. 86—87.

⁷ Там же. С. 87—88.

Они же возвращают нам новое учение о Софии, как о женственном начале в Боге. Иногда это женственное начало является у них особым существом или Ипостасью, хотя и не единосущным Св. Троице, но и не совершенно чуждым ей. А иногда — не Ипостасью, а только, как они выражаются, ипостасью, которая, однако, способна ипостазироваться, то есть становиться Ипостасью. Причем в первом случае София является у них существом, превысшим Богоматери, от которой приемлет даже почитание, а в последнем она почти отождествляется с Богоматерью. Как видно, они сами не дают себе ясного отчета в своих собственных учениях! Но и в той, и в другой форме учение это совершенно чуждо и Апостольскому преданию, и древле-святоотеческому учению.⁸ Стоит просмотреть только статьи журнала «Путь» (особенно №№ 5 и 6), некоторые из авторов коих преподают в Парижском богословском институте, и отдельные их сочинения, чтобы убедиться в сказанном.

Не так прияла, не так предала, — скажем вместе с св. Афанасием, — Божия Церковь.⁹ Не от отцов же заимствованное, а ныне только изобретенное может ли быть чем иным, а не тем, с чем предсказал бл. Павел: в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским (Тим. IV, I).¹⁰

⁸ С. Булгаков: Свет невечерний. Москва, 1917 г., стр. 210—244 (Софийность твари); Сборник статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925 г., стр. 353—373 (Ипостась и ипостасность); Купина неопалимая. Paris, 1927 г.: YMCA Press.

⁹ Против Аполлинария, кн. I, п. 20.

¹⁰ На Ариан Слово I, п. 8.

Все это видит и слышит митрополит Евлогий, и он не только не осудил этих реформаторов, не только не принимает никаких мер против нарождающегося в недрах заграничной русской Церкви модернизма, но даже избирает лиц, исповедующих эти убеждения, своими ближайшими сотрудниками и допускает их к обучению юношества, подготовляемого им в пастыри православной Церкви. На соборах неоднократно делали мы митрополиту Евлогию предостережения об опасности для Церкви со стороны модернизма. Но он не обращал никакого внимания на все наши предостережения, а в довершение всего и совершенно отказался внимать голосу нашего братского предостережения, считая себя обязанным давать отчет в своих действиях только пред Патриархом, как будто хранение чистоты веры составляет только долг Патриарха, а не каждого епископа и даже верующего мирянина! При таких обстоятельствах наше молчание было бы не только непонятным, но и преступным, ибо епископам по преимуществу вверено служение Слову Божию.

Во осуществление этого высокого долга хранить чистоту веры Апостольской, во всей неприкосновенности, избегая всякой нечестивой новизны, мы призываем брата нашего митрополита Евлогия еще раз прислушаться к голосу своих собратьев-епископов и обратить надлежащее внимание на их предостережение, дабы избегнуть и ему, и нам печальной необходимости суда над ним, помимо всего, и как над покровителем «нечестивой новизны».

«Как нам можно было молчать в то время, когда вера извращается, когда столько изменений в ней возникает! Или мы не предстанем пред Судилище Христово? Ужели мы можем оправдываться в неблагоприятном молчании, мы, которые поставлены на то,

чтобы говорить, что должно?» (Послание Кирилла Александрийского к Несторию).

Председатель Архиерейского
Синода, митрополит Антоний

Члены Синода: Архиепископ Феофан

Епископ Сергей

Епископ Гавриил

Епископ Гермоген

Епископ Феофан

Епископ Серафим

№ 341. 18/31 марта 1927 года.

Королевство С. Х. С. Сремски Карловци

V.

А. В. Карташев. Объяснение

[митр. Евлогию по поводу

Послания Архиерейского Синода]

Его Высокопреосвященству,

Высокопреосвященнейшему Евлогию,

митрополиту Западно-Европейских русских
православных Церквей

Профессора Православного богословского
института в Париже А. Карташева

Объяснение

На запрос Вашего преосвященства по поводу по-
слания Архиерейского Синода русских епископов за

границей от 18/31 марта 1927 г. честь имею дать следующие разъяснения.

В этом послании, между прочим, дается неверное толкование и неверная оценка моей статьи от 1916 г. «Реформа, реформация и исполнение церкви», перепечатанной в евразийском сборнике «На путях» в 1922 году (Берлин). А именно, утверждается, что это мое произведение является «общим призывом к реформации». Что может быть неожиданнее по отношению к этому этюду?

На самом деле статья моя представляет собою — смею думать — не бледное, а яркое порицание прежде всего широко распространенного в церковных кругах повышенного интереса к реформам в Церкви. Меня можно упрекнуть в пренебрежительной, низкой расценке реформы, а не наоборот. Интерес к реформе Церкви я называю интересом нерелигиозным, а «полуполитическим» (стр. 30, 33), и Церковь, реформированную по мерке либерализма, я называю «Церковью выдохшейся» (стр. 41). Напротив, «инстинкт церковных черносотенцев» я нахожу «неизмеримо глубже, подлинно церковнее, чем стремление церковных либералов» (стр. 40).

Тем не менее, я, конечно, признаю то простое благо от реформы, которое сводится к восстановлению свободы канонического самоуправления Церкви и независимости ее от вредной опеки государства. Да, я признаю, что этой опекой «церковное сознание подавлялось» и «церковными силами закрывался выход к новому творчеству» (стр. 43). Но я признаю это, можно сказать, последним из последних. Я не могу этого не признать вслед за всей русской иерархией, которая двести лет вздыхала под бременем «Духовного Регламента». Из этих вздыханий, лишь изредка попадавших под перо, можно составить большую книгу.

Когда же открылась возможность обнаружить эти воздыхания, они полились рекой, в чем приняли участие и некоторые из иерархов, подписавших данное «окружное послание». Так было в 1905 г.: см. официальное послание Св. Синода — четыре фолианта «Отзывов епархиальных архиереев о церк. реформе» (СПб., 1906 г. — всего 1960 стр.!). В официальной «Сводке из этих отзывов» (СПб., 1906 г.) мы читаем: «Самостоятельная деятельность правительственного органа (Св. Синода) совершенно парализована близким решающим участием государственной власти в делах Церкви и отсутствием средств для проведения своих решений в жизнь. Лишившись основного канонического строя, российская православная Церковь не могла уже сохранять тех проявлений церковной жизни, которые вытекают из основного начала — соборности. Для освобождения православной российской Церкви от того неканонического и крайне стеснительного состояния, в котором она находится в наше время, необходимо возвратить ей утерянное начало соборности». За год перед тем, Митрополит Петербургский Антоний, приглашенный в особое совещание Комитета Министров (на основании Высоч. Указа от 12-го декабря 1904 г.) по вопросу о подавленности церковного сознания, сдержанно по форме, но глубоко по существу, выразался так: «Не благовременно ли устроить или хотя бы несколько ослабить опеку и тот слишком бдительный контроль светской власти над жизнью церковной и над деятельностью церковного правительства, который лишает Церковь самостоятельности и инициативы и, ограничивая область ее ведения почти одним богослужением и исправлением треб, делает ее голос совсем неслышным ни в частной, ни в общественной жизни?»

Не следует ли поэтому предоставить православной Церкви большей свободы в управлении ее внутренними делами, где она могла бы руководствоваться, главным образом, церковными канонами и нравственно-религиозными потребностями своих членов и, освобожденная от прямой государственной или политической миссии, могла бы своим возрожденным нравственным авторитетом быть незаменимой опорой православного государства?» (Н. Д. Кузнецова. Преобразования в Рус. Ц. М., 1906 г. С. 9).

Странно, что в наши дни вдруг сказались как бы забытыми эти азбучные истины, выстраданные в вековых томлениях русских церковных душ, и их готовы счесть за досужее измышление «сомнительных по православию» лиц.

Но если по отношению к реформе Церкви, которую я в своей статье не проповедую (отмежевываясь от патетических либералов), а просто, как историк, описываю и предсказываю (что и сбылось положительно — в Соборе 1917—18 гг. и отрицательно — в живоцерковничестве), я еще не могу быть причислен к ее сторонникам, то по отношению к реформации счесть меня ее проповедником это значит не понять в моей статье ровно ничего. Смеею опять-таки думать, что, если и есть что-нибудь в нашей публицистической литературе (не говорю об ученой, малодоступной) наиболее яркое по остроте отрицания реформации, так это моя статья. Если хотите, это миссионерская заслуга перед православием, ибо я, наперекор обычному предрасположению к духу реформации, резко «утверждаю ее существенную вредность». Это главное полемическое положение моей статьи. Вот, для примера, буквальные выражения: «Мы обязаны резко разойтись с весьма распространенным взглядом на протестантскую реформу христианства, как на высшую и дающую

разрешение современным запросам человечества. Мы должны признаться, что не разделяем ни того благоговения, с каким относится у нас прогрессивное общественное мнение к реформации, ни того страха, какой вызывает она у консерваторов. Мы считаем нужным отвести этому явлению надлежащее, не особенно важное и не особенно интересующее нас место. Реформации в русской стихии не новость. Штунда, толстовство, баптизм и другие секты протестантского образца достаточно показывают, к какому умалению роли христианства в истории повела бы у нас всеобщая реформация. Уводя религиозную энергию в захолустье личного пиетизма, отрешая ее от всяких связей с государством и обществом, эта, уже русским опытом избличаемая реформация, может радовать только врагов христианства, а может быть, и религии вообще, уступая им дорогу для свободного, вне конкуренции, построения вавилонской башни социального устройства людей без Бога. Нет, упования, возлагаемые нами на христианство и Церковь, никоим образом не могут быть связаны с реформацией... Значит, нам не по пути с реформацией. И, если к внешней, полуполитической реформе русской Церкви мы установили не очень патетическое отношение, если даже мы позволяем себе относиться к ней иногда безразлично, то к реформации в ее строгом и полном объеме, мы должны отнестись не иначе, как враждебно. Ибо, существо реформации не в тех частных полезных влияниях, на которые было указано и которые мы приветствуем. Суть ее — в убиении Церкви, т. е. той главной основы, от которой мы ждем всего» (стр. 51—52).

Но борясь таким образом с реформацией, я опять-таки не в порядке проповеди, а в порядке исторического наблюдения и фактического предвидения констатировал неизбежность соприкосновения русской цер-

ковной жизни с некоторыми последствиями реформации, ставшими слитыми теперь, так сказать, с самым воздухом современности» (стр. 44). Я предсказывал, что это влияние «внесет в Церковь плодотворную модернизацию мысли, психики и практики. Эта модернизация приспособит русскую освобожденную Церковь к новой жизни, так как теперешние их взаимоотношения безнадежно плохи и наносят невознаградимый ущерб делу Церкви. Сейчас Церковь имеет власть лишь над темными умами, примитивными, неорганизованными массами и потому двигать историю не в состоянии. Тогда она приспособится к передовому, творческому сознанию культурных групп и вместе с ними сможет участвовать в создании культурной истории» (стр. 47—48). О чем я здесь говорю? Ясно, что не о каких-нибудь догматических, канонических, моральных изменениях и не о чем-то совершенно новом в жизни русской Церкви, а о том, что уже было и есть, но что может быть значительно количественно усилено. Разумею то мощное научно-богословское и общее просвещение всех учащих и управляющих сил Церкви, которое так заметно преобразило внешний лик русской Церкви с эпохи петровских реформ и сделало ее Церковью первенствующей на Востоке. Т. е. речь идет не о чем-то существенно внутреннем в Церкви, а лишь об ее внешнем историческом приспособлении к исполнению ее внешней исторической миссии в обстановке современности. Ибо Церковь во всякую эпоху и во всякой культуре может, если захочет, занимать место соучастника в процессе общего исторического движения. Особенно восточные Церкви охотно становятся национальными, т. е. идущими нога в ногу с судьбами духовно окормляемых ими наций. И чтобы не было сомнения, что я говорю здесь только о модернизации чисто внешней, технической, миссио-

нерско-практической, а не проповедую внутренний, опошляющий модернизм, я сейчас же непосредственно после процитированных слов на стр. 48 добавляю: «С другой стороны, влияние реформации может быть вредоносным. Дух рационализации и секуляризации может привести к величайшему обеднению Церкви, к упразднению ее теократической души, т.е. выбросить за борт весь запас социальных заданий христианства. Тогда получится умиротворенная, очень удобная для светской безрелигиозной культуры национальная русская Церковь, как одна из ничтожных восточных Церквей, навеки бесплодная, уже не Церковь в собственном смысле. Иные, впрочем не осознают этих обоюдострых влияний реформации, а потому их, видимо, и не пугает последняя перспектива». Приведенными словами я предусматривал пошлость живоцерковщины с ее Александрями Введенскими и прочими большевистствующими лжепопами.

Не могу себе представить, каким образом интеллигентный читатель моей статьи может, после сказанного в ней, признать во мне проповедника реформации и модернизма?

Третье обвинение, выставленное против меня в Окружном Послании, касается моих мыслей и необходимости оживления в нашей Церкви пророческого движения или пророческого подъема для энергичного участия Церкви в разрешении злободневного с точки зрения исторического момента социального вопроса. Выдвинуто это обвинение неясно, с тенденциозными умолчаниями.

Окружное Послание ложно внушает читателю, будто речь о пророческом подъеме в Церкви и есть именно то содержание, которое я вкладываю в идею реформации. Как раз наоборот: я всю предшествующую главу о реформации для того только и написал, чтобы

отвергнуть реформацию, как неспособную и прямо вредную стихию, для церковного разрешения социального вопроса. И после того, как реформация мною отвергнута, я приступаю к восхвалению полноты — «исполнения» догмата Церкви и только на этой полноте (а не на враждебной ей реформации) строю свое упование о разрешении всех вопросов ведения и жизни.

При этом я утверждаю, что без особого пророческого вдохновения и расширения практики церковной нельзя Церкви стать властной руководительницей новой культуры, и социального движения, с которыми Церковь разобщилась с эпохи Возрождения и которые она, так сказать, покинула на их собственные силы и предоставила им блуждать по путям духа тьмы. Пророческими я называю все творческие моменты в истории Церкви. Творчество вселенских соборов есть пророческое творчество: «изволися Духу Святому». Творчество отцов и учителей Церкви — пророческое творчество. Соединение императором Константином христианства с Римской империей — пророчески-творческое действие. Но этим пророческое вселенское творчество Церкви не исчерпано и не закончилось. На запросы новейшей и, если угодно Господу, может быть еще многотысячелетней будущей истории Церковь должна и может отвечать новыми творческими актами, пророчески ярко оформляющимися в ее соборных достижениях в критическую минуту ее католической миссии. Законно и праведно ждать через присно Животворящего Церковь Духа Святого непрерывного плодоношения Церкви: и новых святых, и новых чудес, и новых отцов и учителей Церкви, и новых вселенских соборов, и новых формул вечно неизменного в существе Апостольского залога веры, и новых проявлений духовной и нравственной силы Церкви в исторической жизни народов. Новых в том же смысле, как новой

была Церковь необрезанных для апостолов обрезания, как ново было египетское монашество для Церкви Деяний Апостолов, как новы были 1-й Вселенский собор и учение о Св. Троице великих Каппадокийцев для мужей апостольских — патриархальных Паппия, Климента, Ерма, как ново было постановление об иконах даже для богомудрых светил высочайшего богословия — отцов Халкидонского собора, как ново плодоношение Церкви в истории на основе неотменяемого старого, как плоды, цветы, листья, ветви и ствол дерева не отменяют друг друга и в особенности его корней. Приписывание мне призыва «к отступлению от истины, хранящейся в Церкви от времени Апостольских» посему считаю явно несправедливым и ничем недоказанным.

Может не нравиться моя терминология. Может казаться чрезмерным термин «пророчества» в применении к творчеству и церковному и особенно общекультурному. Но это уже вопрос второстепенный. Важна мысль, а не слово. Тем более, что моя статья не является ни учительным словом *ex cathedra*, ни каким-либо катехизическим изложением, ни символом веры. Это простое светское публицистическое произведение, правда, на церковную тему, все фразы и слова которого, особенно по истечении 12-летнего промежутка времени, да еще какого времени! — я не собираюсь упорно защищать. И более того — готов был бы все благожелательные критические указания соединить с моей собственной самокритикой и переизложить все написанное лучше, точнее, совершеннее, если бы это для чего-нибудь понадобилось впредь. Но термина «пророчество» я держусь сознательно в противовес еще господствующей в нашем светском просвещении позитивистической и чисто номиналистической манере мыслить о всем духовном абстрактно, т.е. рациона-

листически. Этот рационализм свойственен и большинству представителей нашей богословской школы, которую я проходил, и достоинства и недостатки которой впитывал в себя одновременно с некоторыми нападающими на меня иерархами. Мне ясно, что в данном вопросе их отделяет от меня привычка к школьной абстракции там, где я резко перешел к платоновскому реализму, родственному всей древней религиозности, как языческой, так и иудео-христианской и истинно церковной. Для меня нет абстракции в том, что всякое творчество «вдохновенно». Да, всяким руководит «дух», но или благой, или злой. Все «вдохновенное» — пророчественно в буквальном смысле, т. е. опять-таки или от Духа Божия, или от лукавого; иначе — пророчественно или лжепророчественно; но и «лже» — в реальном смысле стоящего за ним духа злобы. Нет ничего пустого, абстрактного, только словесного, безразличного. Все служит или Христу или Велиару. Или находясь под сталкивающимся воздействием Духа Божия и «духа лестчя», как, например, одаренное свободой сердце человеческое, колеблется и отдается то той, то другой духовной силе. Тут вопрос становится сложным, и без дара различения духов невозможно в нем окончательно разобраться. Для данного случая мне важно подчеркнуть одно, а именно — что никакое вдохновенное творчество, самое естественное, внецерковное, языческое, не внедуховно и должно быть духовно квалифицировано знаком плюс или минус. И именно ничуть не обязательно все естественное и внецерковное рассматривать под знаком минуса. «Царь Небесный везде сый и вся исполняяй» животворит не только тело Христово — Церковь, но и всю тварь и «дышет идеже хочет». Он благодатию своею «предваряющей» призывает к спасению весь мир и «всякое благое воление в человеках» устремляет, не

насилуя свободы, к единому центру и стержню творения — Творцу-Логосу, Возглавителю всех «небесных же и земных и преисподних». Посему, когда в судьбах истории Церковь находится, так сказать, в ссоре и разлуке (верим временной) с общей культурой, то не останавливающийся процесс человеческого творчества, вдохновляясь своими задачами, не лишается духовного воздействия спасительной благодати Духа Святого, как открыто было ап. Петру об язычнике Корнилии, «что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 34—35). Так мыслили и древнехристианские апологеты, и церковные гностики, как св. Климент Александрийский, видевшие в эллинской философии, наряду с ветхозаветным законом, детоводительницу ко Христу, и церковные иконописцы, изображавшие в храмах образы Платона, Еврипида, а на западе Вергилия и Сивилл с верой в их причастие к пророческому озарению от Духа Божия. Также мы находим необязательно ошибочным пророческий подъем внецерковного человечества и его «благодатные ощущения в наиболее чистые и возвышенные минуты его творчества». Но конечно, это непрекращающееся в мире естественном, языческом, даже и после явления Христа и Церкви, промыслительное откровение и везде присутствие благодати Духа Святого не есть достаточная гарантия положительности внецерковного делания человечества. Ибо для моего православного сознания нет ярче и ощутиее величайшего библейского догмата о том, что «мир во зле лежит» и, не «облекшись во всеоружие Божие, не препоясав чресла истиной, без брони праведности, без щита веры, шлема спасения и меча духовного» (Ефес. VI, 11—17), что все дается только в полноте Церкви, «невозможно противостоять козням диавольским». И я в своей статье вслед за

утверждением пророческой качественности в естественных усилиях человечества, сейчас же делаю оговорку о беззащитности их от «всех раскаленных стрел лукавого» (Ефес. VI, 16), я говорю, что там, где может повеять «благодать», там же лукавый легко подменяет ее и «лжеблагодатью». Умолчание об этом в Окружном Послании есть сознательное сокрытие от доверчивого читателя всей полноты моей мысли, смею думать, правильной и церковной. Вот что я пишу: «Может быть, нет полной ошибки в заподозревании этого духа, как лжеблагодати. Ибо истинный дух пророчества, подлинная благодать эсхатологического вдохновения в разлуке с благословением Церкви, действительно беззащитны от приражения к ним духа лжи, духа антихриста, царствующего в антирелигиозной, отрицающей свой конец культуре. Опасность приражения лжи от соседства с нею будет устранена, когда поток творческого пророчества сольется с Церковью. Пока человечество, изнемогая от соблазнов духа тьмы, то падая, то снова подымаясь, не зная даже ясно, кому и чему оно служит, эсхатологически стремится установить свою власть на земле... Последовательные ортодоксальные люди решаются утверждать, что все это великое стремление человеческого гения есть дело князя мира сего. Но мы не допускаем столь черного религиозного пессимизма и больше памятуем о радостном слове евангельском, что князь мира сего побежден... Правда, ослепленное сознание — не столько самих масс, сколько гордых и сомнительных идейных вождей — думает устроить царство свое, царство человеческое, без Бога и даже против Бога. Но дело Церкви бороться и прекратить этот грабеж ее собственного идеала и возвратить человечеству с печатью своего освящения его наследственное достояние». Это написано в 1916 году. После

адского опыта большевизма я нашел бы слова посильнее и краски поярче. Но и тогда антихристова суть большевизма мною была предусмотрена и оговорена.

Есть разъяснение по трем пунктам, выдвинутым против меня Окружным Посланием. Мне кажется, что только какое-то страстное ослепление могло вычитать в моих строках то, чего в них нет.

В заключение мне хотелось бы исповедать пред Вами, Ваше Высокопреосвященство, как перед моим Владыкой и Отцом Духовным, что по совести я чужд легкомысленной уверенности в какой-то безошибочности всех своих богословских мнений. Все их я готов «вменить в умоты» пред голосом единоспасающей Матери моей — Церкви православной, если бы они с нею разошлись по ее правильному суду, чего я не вижу в настоящем случае. Я высоко ценю умственное и научное служение Церкви и свободу, даруемую для этого в православии, но абсолютная верность Церкви и вечное спасение для меня не идут с этими относительными ценностями ни в какое сравнение.

Вашего Высокопреосвященства нижайший
послушник А. Карташев.

19-го июня 1927 г.

Леонид Кацис
Дмитрий Шушарин

«Потом начинается ужас»:
ОБЭРИУ как религиозное явление

*Встали спящие поэты
И сказали, да, ты прав.
Мы в гробах лежим отпеты,
Под покровом желтых трав.*

Александр Введенский

МЕТОД

Последние десять лет нельзя назвать полностью бесцензурными — это верно лишь применительно ко второй половине десятилетия. Однако для историков, в частности для историков литературы, новая эпоха началась десять лет назад, и вполне естественно, что первым делом пошло накопление материала, ввод в широкий культурный оборот того, что существовало лишь в рамках там- и самиздата, пряталось в узко-специальных трудах, было почти эзотерично.

Мы убеждены в том, что наступает время понимания и толкования, а не только открытия и накоп-

ления материалов, которые предстоит истолковать. Что касается конкретно ОБЭРИУтов, то это лишь один пример того, что открытие и накопление не всегда сопровождаются осмыслением. Во всяком случае, пока не сопровождаются. Попытки представить их наследие эзотеричным несостоятельны: то, что принадлежит культуре, не эзотерично, а то, что эзотерично, всегда имитация.

ОБЭРИУты, как к ним ни относиться, имитаторами не были. Именно из этого мы исходим, признавая и «законнейшее самодовление» (Иннокентий Анненский) литературы, и то, что она, литература, «есть феномен языка, а не идей» (Владимир Набоков), и то, что у некоторых ОБЭРИУтов «совершенство поэтического языка уже само по себе открывает некоторые метафизические горизонты» (Михаил Мейлах). При этом, однако, мы признаем правоту и Лидии Гинзбург, полагавшей, что основное назначение литературы — интерпретация социального и душевного человеческого опыта.

Наши заметки вне пределов литературоведения в строгом смысле слова — нас скорее интересуют проблемы истории культуры. Смеем утверждать, что окружающий социальный мир вообще не столь существен, как историко-культурный процесс, приведший к возникновению ОБЭРИУ. Это принципиально важно. Мы убеждены в том, что при изучении феноменов культуры вообще и литературного процесса в частности следует исходить из того, что культура развивается по имманентным ей законам, что первостепенную важность имеют ее внутренняя история, а не влияние на нее внешней среды, которое опосредуется в ходе исторического развития культуры, а потому и оказывает на нее воздействие пролонгированное и далеко не всегда простое и очевидное. Тем паче что существует

и обратное влияние, то есть мы наблюдаем единый социо-культурно-исторический процесс.

Это метод исторический, а значит, оценочный. Как сказал протоиерей Георгий Флоровский, предваряя свой труд «Пути русского богословия»: «Беспристрастие не есть безучастие, не есть равнодушие, не есть отказ от оценок. История есть истолкование событий, вскрытие их значения и смысла. Историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни. Не должен, ибо и не может. Беспредпосылочной история никогда не бывает и не будет».

Поэтому оценки наши не имеют никакого отношения к литературным достоинствам произведений ОБЭ-РИУтов, а точнее говоря, не признавая их высоких достоинств, мы бы и не занялись изучением, во-первых, текстов, имеющих несколько иной, чем собственно литературный характер (дневники, письма, теоретические заметки), а во-вторых, — толкованием некоторых акций ОБЭРИУтов, составляющих также текст особого рода.

Мы сознательно избегаем терминов «идейный» и «идеологический», считая более уместным применительно к литературному направлению уже применявшийся до нас термин «аксиоматика», который охватывает и этические, и эстетические, и более глубокие основы его существования. При этом речь идет не об аксиологии в широком смысле слова, а о том комплексе представлений, который связан с конкретным культурным феноменом. Аксиоматика может быть характеризована как результат художественного осмысления и освоения аксиологии.

Именно изучение аксиоматики, на наш взгляд, позволяет подойти к цельному анализу литературных феноменов — без искусственного разделения их на

«форму» и «содержание», «идеологию» и «художественность». Что же касается освоения литературой общественных ценностей, то в отечественной науке эту тему разрабатывала Лидия Гинзбург, имя которой часто будет появляться в наших заметках.

Приблизиться к пониманию аксиоматики позволяет изучение культурно-исторического макроконтекста, в котором существовало ОБЭРИУ. Изучение же это, с нашей точки зрения, возможно, в свою очередь, лишь через подтекст литературных произведений, будь то стихи, пьесы, дневники или акции. Поскольку авторы этих заметок не принадлежат к числу агрессивнотеистических исследователей, они обратились к тем сторонам феномена ОБЭРИУ, которые делают его частью истории религиозной мысли в России, да и не только в России. При этом мы сознательно пошли на некоторое повторение материалов, уже опубликованных одним из нас (Литературное обозрение. 1994. № 3—4).

ТАБЛИЦА ДАНИИЛА

Вопрос: что еще написал автор следующих строк?

«В руке Твои, Господи Иисусе Христе, предаю дух мой. Ты мя сохрани, Ты мя помилуй и живот вечный даруй мне. Аминь».

Ответ: «Ивана Топорышкина», «Иван Иваныч Самовар», стихи про кошку, которую лечили с помощью воздушных шариков, в общем сплошной «Чиж» и «Еж» плюс еще «Старуха», «Упадание» и т. п. То есть, с одной стороны, детские шалости, а с другой — скрытый абсурдом протест против абсурдной советской действительности. Этакий, выражаясь на журналистском сленге, «чайник», «Даниил Иваныч Самовар», автор-чудак, но со значением. И характеристика эта легко переносится с Хармса на всех ОБЭРИУтов.

Что касается абсурдизма, то сами ОБЭРИУты совершенно не настаивали на том, что творчество их так уж бессмысленно. Александр Введенский прямо сказал: «Если мы заводим разговоры, вы, дураки, должны их понимать». И тексты Хармса они оценивали как содержащие «широкий размах ОБЭРИУтского мироощущения». Потому и обратимся сначала именно к ним. В связи с тем, что по этому поводу, как сказал другой поэт, «набормотано столько, наворочено столько, что поди — разбери», мы остановимся на таких сочинениях Хармса, которые пока выпадали из поля зрения исследователей.

Знаменитый ОБЭРИУт оставил значительное количество странных текстов-таблиц, смысл которых позволяет, на наш взгляд, понять что-то в его «ОБЭРИУтском мироощущении».

Первый текст такого рода был оглашен А. Александровым на конференции «ОБЭРИУ и театр» в 1990 году. В тетради «Существование» находится таблица, состоящая из трех столбцов:

БОГ	БОГ	БОГ
Отец	Сын	Святой Дух
Рай	Мир	Рай
Пустота	Существование	Пустота
Прошлое	Настоящее	Будущее
Покой	Движение	Покой
Творение	Действие	Уничтожение
Религия	Материализм	Искусство
Безгрешие	Жизнь	Смерть
Воскрешение	Грех	Воскрешение
Выход из Рая	Опускание в землю	Возвращение в Рай

Попробуем прочесть эту таблицу. В том мире, где Хармс предполагает существование — нет Ада. Грех есть, а Ада — нет. Другой ОБЭРИУт пошел еще дальше и почти отменил грех. Речь идет о сочинении Введенского «Куприянов и Наташа».

Сюжет таков. Куприянов и Наташа собираются совокупляться, но так и не делают этого. По мнению первого публикатора произведения Михаила Мейлаха, следующего вслед за Яковом Друскиным: «В этом адском (Куприянов дважды: возможно, что мы черти) состоянии дурной бесконечности ничто не окончательно — даже смерть». На наш же взгляд, суть дела как раз в том, что все происходит уже после того, как все кончилось или же, напротив, не начиналось. То есть после времени или до него.

«Я говорил, что женщина это почти что человек, она дерево». Эти слова Куприянова — аллюзия на Песнь Песней (7: 8–9), где женщина уподобляется пальме, ветви, лозе. Но есть еще и Книга Бытия, в которой излагается все происшедшее вокруг древа познания добра и зла. Только у Куприянова и Наташи, в отличие от Адама и Евы, грехопадения не происходит. Более того, все происшедшее может рассматриваться как антигрехопадение. Недаром ведь «зевает полумертвый червь» (то есть змей, но пародийный), поскольку Куприянов и Наташа так и не совокупаются:

НАТАША (надевая юбку):

Какой позор, какое бесстыдство.

Я доверилась последнему негодяю...

Такие слова были бы уместны в устах женщины, совершившей половой акт. Здесь же ситуация иная:

Это хам человеческого рода —

и такие тоже будут бессмертными.

Бессмертие — это нечто достижимое только после Страшного Суда. Куприянов, конечно, насмеялся над

наготой Наташи, потому он и «хам». Однако сближается он еще с одним библейским персонажем — Онамом.

КУПРИЯНОВ (сидя на стуле в одиноком наслаждении):

Я сам себя развлекаю.

Ну вот, все кончилось.

Одевайся...

НАТАША (надевая штаны):

*Уйдите, я на вас смотреть не хочу,
сама себя я щекочу*

и от этого прихожу в удивительное счастье.

В соответствии с тем, о чем мы говорили в связи с таблицами Хармса, действие «Куприянова и Наташи» происходит в коммунистическом Раю. В Раю не женятся и не посягают, отсюда и «антиэротика» этого произведения Введенского.

Таким образом, Хармс создал мир с Грехом без Ада, а Введенский уничтожил и Грех. Правда, персонаж, живший в этом мире, все колеблется в определении, не ад ли это, не черти ли они с его партнершей по рукоблудию. Этими же сомнениями, добавим, мучилась и Зоя, героиня произведения того же автора «Некоторое количество разговоров», говорившая: «Может быть, это ад».

Сомнения вполне обоснованные. Создатели антиутопий уходящего столетия полагали, что в построенном аду свободные сексуальные отношения будут запрещены. И понятно почему: секс последнее прибежище человеческой приватности. «Антигрехопадение», описанное Введенским, может быть поставлено в один ряд и с антиутопиями.

Есть в таблице Хармса еще один важнейший элемент. Он обращает на себя внимание в третьей колонке. Похоже, что перед нами «структурирование» Святого

Духа. Но этот тезис потребует специального доказательства.

Начало начал — Бог, триединый христианский Бог. Разумеется, воплощался (был в Мире хармсовской таблицы) лишь Бог-Сын. Две остальные ипостаси пребывают в надмирных сферах (о манифестациях Духа Святого, Который дышит, где хочет, речи в данном случае не идет), кои в обыденном языке порой именуются «небесами» или отождествляются с Раем, как в таблице Хармса.

В этом случае первый столбец таблицы представляет описание истории мира от сотворения из Пустоты когда-то в Прошлом, когда был Покой. Затем Бог сотворил (Творение) небо, землю и человека, пребывавшего в Безгрешии до изгнания Адама и Евы из Рая. Следующим этапом истории мира стало Воскрешение (Воскресение) Христа.

С точки зрения богословской таблица не безупречна. Так, Религия помещена Хармсом меж Творением и Безгрешием, в то время как до грехопадения меж человеком и Богом существовали отношения доверия — знания. Религия появилась лишь в грешном мире.

Однако это несоответствие богословской традиции не случайно. Оно часть системы взглядов Хармса. Что означает, в частности, Выход из Рая? Ведь по хармсовской таблице произошло это уже после Воскрешения (Воскресения). А значит, перед нами не «Изгнание из Рая», но нечто принципиально другое: Второе пришествие.

Однако перед Вторым пришествием Бога-Сына должно было произойти важнейшее событие: Конец Мира, описанный в Откровении св. Иоанна Богослова. То есть новый, преображенный Мир мог возникнуть лишь после конца того, в который пришел Христос. Ведь Страшный Суд никак не является концом Мира

вообще. После него должен наступить Новый Мир. Что же касается ОБЭРИУтов и Хармса в частности, они уже оказались и в Новом Мире, в коммунистическом Раю, то есть в Царстве Божием на земле. Тут уж никакого скрытого протеста против советского абсурда нет, скорее наоборот, есть его освящение. Но это на первый взгляд. На самом же деле реальный мир, советский абсурд вообще до поры не замечается — измышляется новая реальность.

ТРАКТАТЫ ИОАХИМА

В упомянутом труде отца Георгия Флоровского есть наблюдения, весьма существенные для нашей темы. Характеризуя историко-культурный процесс предреволюционных лет, он указал на его религиозное содержание: «Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм, через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был новым. На него вступает отчасти Вл. Соловьев, именно в эти 90-е годы. И еще одна черта характерна. Этот новый религиозный возврат окрашен в западнические тона, он питается не от восточных или славянофильских истоков... Дальше идти некуда: исторический путь пройден, дальше обрыв и бездна, падение или полет, — путь сверхисторический: религия».

Среди тех деятелей, которым уделил внимание Флоровский, был и Дмитрий Мережковский. У него историк обнаружил «болезненное пристрастие к логическим схемам, к контрастам всего больше, — не к диалектическим антитезам, но именно к тем эстети-

ческим контрастам, которые не поддаются разрешению в синтезе».

Одной из таких «логических схем», кстати говоря, «окрашенной в западнические тона», была так называемая религия Святого Духа, религия «третьего завета», которой, в частности, был увлечен Мережковский. Вот краткое изложение его взглядов в статье 1907 года «Ответ на вопрос»:

«Для всех религий дохристианских — царство Божие есть „мир сей“, мир в Боге, Космос; царство же Христово — не от мира сего. В христианстве впервые является разделение мира на два порядка — феноменальный и трансцендентный, земной и небесный, плотский и духовный. Христианство постулирует последнее соединение этих двух порядков: Я и Отец — одно; но последнее соединение возможно лишь там, где совершилось последнее разъединение: Боже мой, Боже мой, зачем Ты оставил Меня? — Высшая интеграция возможна лишь там, где пройдены все ступени дифференциации.

Третий и последний момент религиозной эволюции — момент, который именно теперь наступает, есть откровение Духа, которое соединит откровение Отца с откровением Сына.

Религии дохристианские — тезис; христианство — антитезис; религия Духа — синтез.

Первый завет — религия Бога в мире.

Второй завет Сына — религия Бога в человеке — Богочеловека.

Третий завет — религия Бога в человечестве — Богочеловечества.

Отец воплощается в Космосе.

Сын — в Логосе.

Дух — в последнем соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском Существо — Богочеловечестве.

Для того, чтобы вступить в третий момент, мир должен окончательно выйти из второго момента, для того, чтобы вступить в религию Духа, мир должен окончательно выйти из религии Сына — из христианства: в настоящее время, в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается».

Собственно, речь должна идти не о «западническом», а вполне западном происхождении этого еретического учения, а именно о иоакимизме, названном так по имени его создателя, Иоахима Флорского (1145—1202), итальянского богослова.

Это в общем-то факт известный, отраженный даже в «Русской идее» Бердяева, указавшего еще на одного приверженца религии Святого Духа — поляка Чешковского (Цешковского). Правда, Бердяев отметил, что не обнаруживается ни знакомства Чешковского с трудами русских мыслителей, ни их знания его сочинений. Но дело в данном случае не в ссылках и цитатах, а в рецепции в одно и то же время одних и тех же идей в русской православной и польской католической культуре.

Весьма существенным является то, что Бердяев обратил внимание на социальную сторону учения Чешковского, по мнению которого, наступление эпохи Святого Духа охватит все стороны жизни человечества, ознаменуется установлением социальной гармонии.

То есть, другими словами, эпоха Святого Духа не пост- а преапокалиптическая. Это и есть Царство Божие на земле, предшествующее Страшному Суду. По словам Бердяева, все это означает «не столько конец мира, сколько конец века», время понимается «как часть веч-

ности», ожидается «откровение Слова в социальном акте», проповедуется «община Святого Духа».

«Русская идея» интонационно представляет собой монотонное бормотание (свойственное, по воспоминаниям современников, и выступлениям Бердяева), ровный рассказ о самых разных мыслителях, но Бердяев все же явно обнаруживает свои симпатии и антипатии. Чешковский ему гораздо ближе, чем Вл. Соловьев, которого он журит за «Повесть об антихристе». Вот его слова: «Повесть принадлежит к неверным и устаревшим толкования Апокалипсиса, в которых слишком многое принадлежит времени, а не вечности. Это — пассивная, не активная и не творческая эсхатология. Нет ожидания новой эпохи Святого Духа. В начертании образа антихриста ошибочным является то, что он изображается человеколюбом, гуманитаристом, он осуществляет социальную справедливость. Это как бы оправдывало самые контрреволюционные и обскурантские апокалиптические теории».

В словах этих, безусловно, сказывается левые, социалистические пристрастия Бердяева. Со своей точки зрения он был вполне справедлив. Вл. Соловьев и в самом деле был традиционен и контрреволюционен. Его апокалиптика и в самом деле прямо противоположна апокалиптике Мережковского и Чешковского, как апокалиптика блаженного Августина противоположна апокалиптике Иоахима Флорского. Последнее установила в XIII веке папская комиссия в Ананьи. По бл. Августину, доброе и злое разделится лишь с приходом Христа, а по Иоахиму, через пять лет на земле наступит царство Святого Духа, и «очищенный» мир просуществует до конца света еще пятьдесят поколений.

Это, конечно, не христианство. Более того, это уже не монотеистическая религия трансцендентного Бога. Если вновь обратиться к приведенной выше

цитате из Мережковского, станет ясно, что он отдавал себе отчет в несовместимости религии Святого Духа с христианством, кое должно быть преодолено, равно как и разделение миров на феноменальный и трансцендентный. Но отказ от признания трансцендентности Бога равносильно отказу от монотеизма, означает переход к тем религиозным учениям, в основе которых лежит признание имманентности Божества миру сему. Установление же «Царства Божия на земле» и «преодоление» трансцендентности Бога имеет своим естественным следствием и «преодоление», а точнее сказать, отрицание персонализма.

Очевидно, повторим, что идея Царства Божия на земле — идея не только антихристианская, но и антимонотеистическая. Также очевидна несостоятельность попыток выводить происхождение социализма из христианства. Если уж к чему он и имеет отношение, так лишь к христианским ересям, поскольку утопия несовместима с христианством. Причем в каждой ереси, не говоря уже о гностицизме и манихействе, можно найти черты будущего социализма в самых различных его вариантах, включая самый людоедский — марксистско-ленинский.

Марксистская историография с сочувствием относилась к учению Иоахима Флорского, находя у него «своеобразие теологического историзма», «последовательность прогрессивных состояний» (Арон Гуревич). Между тем иоахимизм был обречен на озлокачествление. Это учение было одной из ересей, легших в основу социально-мистических, радикально-еретических учений эпохи перехода от средневековья к Новому времени, когда в европейском сознании начала образовываться раковая опухоль утопизма. Его рецепция в России стала одним из соблазнов Серебряного века. В Западной Европе идейные наследники Иоахима

порождали смуты и революции, спустя столетия, его последователь в России считал за честь общение с террористом-эстетом Савинковым и даже составлял с ним в Париже проекты социального переустройства, начинавшиеся с обвинений в адрес православной Церкви.

Разумеется, мы не утверждаем, что Хармс явился продолжателем дела Мережковского и Иоахима Флорского. Речь может идти о другом — о существовании в определенном религиозно-культурном контексте, о повторении общих мест, порой без осознания их смысла, что не препятствует воспроизводству смыслового поля, принятию направления мысли. Поэтому не стоит требовать от ОБЭРИУтов ответа о том, считали ли они мир, в котором жили, пред- или постапокалиптическим.

А жили ОБЭРИУты в стране победившего терроризма и стали в конце концов его жертвой. Независимо от того, сколько было суждено прожить как символистам, так и акмеистам с футуристами, они и десятилетия спустя оставались сами собой. И Волошин, и Андрей Белый, и многие другие описывали жизнь в предапокалиптических терминах, сохраняя даже в разрушенном мире идею целостности символа. Следующие за символистами и даже «преодолевшие символизм» акмеисты и футуристы оказались в другой ситуации. Время их наибольшей активности пришлось на апокалиптические, в восприятии современников, годы первой мировой войны, февральской и октябрьской революций.

Футуристы продолжали двигаться в глубь структуры слова, пытаясь узнать, «что у лошадки в животике», акмеисты углубляли и развивали «тоску по мировой культуре», достаточно ясно определяя свои религиозные убеждения. ОБЭРИУты были после всего этого. То есть после Сотворения Мира, Изгнания из

Рая, Первородного греха, Искупления и т. д. Они пришли даже позже того, как Волошин («Путями Каина») описал попытку искупления во втором пришествии греха самоубийства человечества.

Они жили в эпоху, когда Эль Лисицкий на супрематическом языке рискнул говорить аж о Четвертом завете: «И если сегодня коммунизм, поставивший владыкой труд, и супрематизм, выдвинувший квадрат творчества, идут вместе, то в дальнейшем движении коммунизм должен будет отстать, ибо супрематизм, охватив всю жизнь, выведет всех из владычества труда, владычества бьющегося сердца, освободит всех в творчестве и выведет мир к чистому действию совершенства.

Это действие мы ждем от Казимира Малевича.

ТАК, НА СМЕНУ ВЕТХОМУ ЗАВЕТУ ПРИШЕЛ НОВЫЙ НА СМЕНУ НОВОМУ — КОММУНИСТИЧЕСКИЙ И НА СМЕНУ КОММУНИСТИЧЕСКОМУ ИДЕТ ЗАВЕТ СУПРЕМАТИЧЕСКИЙ».

Четвертый завет в нашу тему явно не входит, но место так называемого третьего указано Эль Лисицким со всей четкостью. Творца нового, чаемого мира Эль Лисицкий определяет на сей раз так: «Наковальнямиковки творца строителя нового мира всезнающего всеумеющего всетворящего должны стать высшие школы мастерских искусств».

Это прямое продолжение вполне определенных культурных традиций. Как сказала Лидия Гинзбург, «процесс творчества в качестве высшей творческой ценности — соотношение, характерное для декадентства XX века, с его солипсическим сознанием». В результате, однако, сотворено было нечто такое, что отрицало все ценности. Для одних «высшей школой» стал лесоповал, для других — «работа в области вождя», как говаривал покойный Налбандян. Демиургам нашлось применение на всех участках строительства

социально гармоничного общества, включая производство антивоенных картин и плакатов, — как и предвидел Вл. Соловьев, антихрист оказался большим борцом за мир, даже самый первый его лозунг — мир народам! — философ сформулировал почти дословно еще в 1900 году.

ДАНИИЛ И МИР

Вернемся к хармсовской таблице. Вторая колонка — это наш грешный Мир и жизнь в нем. Далее — спутник любой реальной, материальной жизни — Грех. За этим, разумеется, Смерть и Опускание в землю. Земная жизнь закончилась.

Рай в третьей колонке снова встречает нас пустотой — вечностью, будущим и покоем. Затем следует, судя по всему, духовное уничтожение. Ибо мы оказались уже в зоне Святого Духа. Это и есть граница так называемого третьего завета. Ведь совершенно очевидно, что Первый Завет — Завет Бога-Отца; Второй Завет — Завет Бога-Сына, следовательно, третий завет — Завет Святого Духа. После уничтожения (или, может быть, забвения на Земле) Хармс декларирует возрождение через искусство, которое, разумеется, неуничтожимо. (Ср.: «рукописи не горят» — слова, вложенные в уста сатаны, чье место в мире толковалось Михаилом Булгаковым скорее в манихейском или гностическом, нежели в христианском духе). Поэтому вполне закономерно за смертью следует возвращение в Рай после Воскрешения.

При этом «вертикальное» чтение таблицы из тетради «Существование» не единственное. Даже более очевидным и закономерным представляется чтение «горизонтальное» типа Бог-Отец — Бог-Сын — Бог-Дух Святой и т. д. Эта двойственность неслучайна, ибо

телом ОБЭРИУты жили в тварном мире, а духом — уже в царстве Святого Духа. Поэтому истинный смысл таблицы раскрывается, как нам кажется, при одно-временном восприятии как «вертикального», так и «горизонтального» прочтений.

Уже здесь позволим предположить, что приоткрылась завеса над самоощущением Хармса. Он представляет себя новым Христом. Христом третьего завета. Хотя такое утверждение может показаться слишком сильным, заметим, что для символистов, например, понятие «Художника-Демииурга», как культурной параллели Христу, было в порядке вещей. ОБЭРИУты вполне традиционны. К тому же, их самоназвание — Вестники — явно говорит о стремлении Благовествовать — нести новую Благую Весть — Новое Евангелие.

Вполне традиционны они и по отношению к средневековым ересям. Учение Иоахима Флорского тоже трактовалось как «вечное евангелие», появление которого предсказано в Откровении св. Иоанна Богослова (14: 6), призванное заменить Ветхий и Новый Заветы. Приход «нового евангелиста Иоахима» был возвещен еще пророком Даниилом, а создал он «евангелие Святого Духа», состоявшее из трех книг.

Хармс тоже стремился к троичной упорядоченности своего учения. Важной особенностью его представлений является утверждение о троичности Св. Духа. Документ, свидетельствующий об этом («Философу. Письмо № 3. 8–9 октября 1937 год»), был опубликован в 1991 году (Театр, № 11). Это «письмо» представляет собой рисованные схемы соотношений между «Духом, частью Бога», «Душой», «Разумом» и «Низшими чувствами», которые мы «прописали» словами.

Сама по себе триада «Душа — Разум — Низшие чувства» явно восходит к неоплатонической триаде

«Единое — Разум — Душа». С той лишь разницей, что у неоплатоников триада осуществляется через Космос, а у Хармса — через Святой Дух и Бесконечное Божество.

Таблица Хармса состоит из трех духовных «сюжетов»: «Процесса Вознесения»; «Процесса падения или уничтожения» и некоего «Случая № 2», к которому «приближается Липавский» (философ и друг Хармса и Введенского).

В первом случае — в итоге «Процесса Вознесения» весь Мир оказывается «заполнен Бесконечным Божеством» — это очевидно и вполне последовательно.

Во втором случае — «Процесс падения или уничтожения» завершается тем, что «низшие чувства», поглотившие и Душу, и Разум, падают в Геенну огненную. (О себе Хармс написал: «К этому приближаюсь я», имея в виду момент потери его Душой связи со Святым Духом и перетекание Разума в Низшие чувства»). Как видим, он находился на некоем душевном переломе.

Наконец, третий случай (Случай № 2 по нумерации Хармса) оказался таким. В Мире остается Бесконечное Божество, слившееся со Святым Духом; а Разум пал в бездну.

Таков был выбор поэта.

В эти же дни Хармс записывал в Дневнике:

«4 Октября. Сегодня мы будем голодать.

9 Октября. Даю обязательство до субботы, 30 октября 1937 г. не мечтать о деньгах, квартире и славе».

Вот она — борьба с низшими чувствами!

А состояние, к которому Хармс, по его словам, приближался, выражено в записи от 23 октября: «Боже, у меня теперь единственная просьба к Тебе: уничтожь меня, разбей меня окончательно, ввергни в ад, не останавливай меня на полпути, но лиши меня надежды и быстро уничтожь во веки веков. Даниил».

К 16 ноября 1937 г. Хармс формулирует так свой идеал: «В руке Твои, Господи Иисусе Христе, предаю дух мой. Ты мя сохрани, Ты мя помилуй и живот вечный даруй мне. Аминь. Я ничего не могу делать. Я не хочу жить».

Церковнославянский язык в обращении к Иисусу может, на первый взгляд, быть истолкован как признак возврата к церковности. Но лишь внешний. Записи, приведенные выше, свидетельствуют не о смирении — об унынии. А это не просто различные — это взаимоисключающие, противоположные друг другу состояния духа.

В этот же период, когда Хармс стал именовать себя лишь по имени — Даниилом, у него возрастает, судя по записям в дневнике, интерес к Густаву Майринку и его роману «Голем», прямо связанному с пророчествами библейского Даниила. Это тем более важно, что многие образы Апокалипсиса традиционно толкуются через Книгу Даниила. Малозаметное изменение подписи (Даниил Хармс — Даниил) показывает еще одну (в данном случае такая множественность возможна) самоидентификацию Хармса. Если учесть, что именно пророчества Даниила сыграли столь существенную роль в рассуждениях Иоахима Флорского и его последователей — теологов Святого Духа, то место Хармса и его «молитв» в этом ряду становится вполне закономерным.

Записи Хармса близки и к предсмертным текстам автора «Апокалипсиса наших дней» Василия Розанова: «Ткани тела кажутся опущенными в холодную лютую воду. И никакой надежды согреться. Все раскаленное, горячее представляется каким-то неизреченным блаженством, совершенно недоступным смертному и судьбе смертного. Поэтому я „ад“ или пламя не представляют ничего грозного, а скорее желанное (...) Состоя-

ние духа — никакого. Потому что и духа нет. Есть только материя, изможденная, похожая на тряпку, выброшенную на какие-то крючки. (...) Ничто физиологическое на ум не приходит. Хотя странным образом тело так измождено, что духовного тоже ничего на ум не приходит. Адская мука — вот она налицо».

Сопоставим текст Розанова, напечатанный в 1922 году в «Летописи Дома литераторов» в Петрограде, со стихотворением Хармса от 28 сентября 1937 года:

*Так начинается голод:
С утра просыпаешься бодрым,
Потом начинается слабость,
Потом начинается скука,
Потом наступает потеря
Быстрого разума силы, —
Потом наступает спокойствие, —
Потом начинается ужас.*

Предсмертные мгновения (или кажущиеся таковыми, как в случае Хармса) оказываются близкими у разных людей, даже «живущих» в мире Святого Духа. Брэнное тело все равно остается в брэнном мире, и сделать с этим ничего нельзя. Хармс, как и Розанов, всю жизнь моделировавший действительность, воплотил ужас перед смертью, которую Бог не творил.

Вообще смерть — не просто одна из основных тем художественного творчества, а тема ключевая, позволяющая приблизиться к аксиоматике писателя или литературного направления. Это суждение принадлежит Лидии Гинзбург, писавшей: «Лирика — это прежде всего разговор об основных человеческих ценностях или о том, что их разрушает, уничтожает. Так, одна из самых традиционных лирических тем — тема смерти — предстает в двух своих ипостасях: смерть как уничтожение главной ценности человека — его жизни и

смерть как условие новой, высшей и блаженной жизни духа».

Много лет спустя в фильме, название которого переводят, то как «Вся эта суета», то как «Весь этот джаз», герой Боба Фосса скажет: «Он перепутал игру с жизнью, и тогда единственной реальностью для него стала смерть». Но это только кажущаяся параллель с ОБЭРИУтами, многие произведения которых наводят на мысль, что смерть была почти главным источником вдохновения и для Хармса, и для Введенского. То есть смерть для них являлась частью «игры», а не реальностью. А главное — потому что темой американского фильма были проблемы креативной личности в реальном мире, признаваемом объективно существующим. Применительно же к ОБЭРИУтам вызывает большое сомнение употребление термина «личность» и термина «объективность». Последнее вновь отсылает нас к «1984» Оруэлла, к нетерпимости ангсоца по отношению ко всему рациональному и объективному.

Реальность дает знать о себе тем, кто признавал реальным только творимое ими. За последней строчкой стихотворения Хармса скрыт глубокий культурный смысл, «ужас» — категория «Поэтики» Аристотеля, о чем в свое время писал Иннокентий Анненский. Но Анненский напомнил, что Аристотель определил в качестве двух главных трагических элементов ужас и сострадание: «Ужас есть то чувство, в котором фантастическое перестает витать где-то на заоблачных высотах, чтобы сделаться физической болью человека. Ужас может быть только реален, он отличает жизнь от вымысла. Еще в большей мере сострадание может быть только элементом жизни. (...) Сострадание и ужас в своих художественных отображениях никогда не могут перестать существовать в сфере человеческого творчества».

Однако социалистический реализм отринул законы «Поэтики» Аристотеля и эстетики Анненского, в конечном счете, отринул законы культуры и вышел за ее пределы, что бы ни говорили по этому поводу нынешние поклонники никогда не существовавшего «большого стиля». Не признавая реальность реальностью, ОБЭРИУты пустили в свои произведения ужас, но не нашли места для сострадания, которое отрицалось самой формой их существования в культуре.

Начало и конец творчества ОБЭРИУтов — богоборчество, побудившее их к пародии на Бога и приведшее к неприятию Его творения. «Я убедился в ложности прежних связей, но не могу сказать, какие должны быть новые. Я даже не знаю, должна ли быть одна система связей или их много. И у меня основное ощущение бессвязности мира и раздробленности времени. А так как это противоречит разуму, то значит, разум не понимает мира». (Ср. с приведенными выше суждениями Хармса о «падении Разума в бездну».) Это высказывание Введенского, записанное Леонидом Липавским, может, в принципе, быть повторено любым атеистом, чей образ мира рассыпается на глазах, лишенный связующей его смысловой вертикали, формирующей иерархию, в которой рассудок не тождествен разуму. «Я провел как бы поэтическую критику разума, чем та (Канта) отвлеченная», — сказал о себе Введенский. И несмотря на то, что Введенскому принадлежит произведение под названием «Кругом возможно Бог», а один из героев «Некоторого количества разговоров» говорит: «Я убегаю к Богу — я беженец» — лексика не должна вводить в заблуждение.

На наш взгляд, именно изучение Общества реального искусства ближе всего подвело нас к проблеме реализма в искусстве и реализма искусства. Здесь мы

лишь коснемся этой темы, однако от нее не уйти в дальнейшем. Даже в следующем разделе.

ШКАФ ЗАВЕТА

ОБЭРИУты именовали себя «Вестниками» и «Чинарями». Самоотожествление Хармса с пророком Даниилом свидетельствует о его претензиях на пророческий чин. Подтверждение этому можно найти как в его текстах, так и в известнейшей акции ОБЭРИУтов.

Мы очень веселимся и одновременно удивляемся, когда мемуаристы рассказывают о единственном открытом вечере ОБЭРИУтов, повлекшем за собой серьезные последствия для их дальнейшей жизни. Непонятно, почему Хармс, сидящий на едущем шкафу, и вышедший из этого же шкафа со своими «папирусами» Введенский кого-то испугали и раздражили так, что после этого ОБЭРИУтов никто ни до чего серьезного не допускал.

В розановском «Апокалипсисе» есть удивительная глава «Надавило шкафом». И речь в ней идет о мучениках богоизбранного народа. Еврея придавило шкафом с христианской литературой. И повествуется об этом в совершенно ОБЭРИУтском духе (но лет за десять до них): «И одного человека задавить страшно. И вот он хочет и не может дышать. „Больно“, „больно“. Но между тем, кто же отодвинет этот шкаф? Нет маленькой коротенькой строчки „из истории христианства“, которая не увеличила бы тяжести давления. (...) Между тем уже один тот факт, что „живой находится под шкафом“? „Как он попал туда“? Но — „попал“... „Но человек не умирает и все стонет“. Хотя бы умер. Цивилизации было бы легче дышать. А то невозможно дышать. Все стоны, стоны... Какая же

это „благая весть“, если „человек в море“ и „шкаф упал на человека?“»

Здесь снова библейско-иудейский подтекст. Прежде всего, вспомним, что такое шкаф, на котором кто-то «сидит» и в котором к тому же находятся некие «папирусы». Это Ковчег Завета. Вот как он описывается в Книге Исхода: «И пусть сделают они Мне святилище, и буду обитать в среде их. Все, как Я показываю тебе, образец скинии и образец всех сосудов ее. ...И положи в ковчег откровение, которое Я дам тебе. И сделай крышку из чистого золота: два локтя с половиной длина ее и полтора локтя ширина ее. И сделай двух керувов (херувимов, ангелов. — *Авт.*) из золота; чеканной работы сделаешь их на обоих концах крышки. И сделай одного керува с одного края и одного керува с другого края, из самой крышки сделайте керувов на обоих краях ее... И положи крышку на ковчег сверху: а в ковчег положишь откровение, которое Я дам тебе. И буду Я открывать тебе там и говорить с тобою по верх крышки, из среды двух керувов, которые над ковчегом откровения, обо всем, что буду заповедывать через тебя сынам Израилевым» (25: 17 — 22).

Таким образом, розановский шкаф содержит не Тору, а христианскую литературу, не Ветхий Завет, а Новый. Именно этот шкаф упал на еврея. У Хармса с Введенским в их шкаф «вложено» уже следующий — третий завет. Носитель этого сверхнового завета Введенский явился не из среды керувов, а изнутри шкафа. Хармс, сидящий на шкафу, в первом приближении и есть херувим, ангел, вестник.

ОБЭРИУты проявили изрядные познания, впрочем, не выходящие за рамки популярных энциклопедий. В еврейской традиции шкаф для хранения Торы называется Арон-кодеш — священный ковчег. «Еврейская энциклопедия» описывает его так: «Хранилище

Торы в древних палестинских синагогах имело форму невысокого ящика четырехугольной формы, где свитки Торы находились в вертикальном или горизонтальном положении. Когда А-к. принял вид вертикального шкафа, трудно сказать, но видно, что уже во времена Маймонида словом „Арон“ обозначали то же, что ... ящик шкафа».

Хармс и Введенский изобразили в своей интермедии момент передачи народу третьего завета. Поэты стали «Моисеем» и «Ароном» нашего времени. Это вполне соответствует смыслу хармсовской таблицы из тетради «Существование» и его рисованного «Письма Философу» 1937 года. К тому же здесь в открытом виде предстало перед нами чинарство: Хармс попал в ангельский, а Введенский в пророческий чин.

Как говаривал один следователь, у Введенского не поэзия, а какая-то поэтическая литургия. Направление мысли верное. Однако лучше взглянуть на совершавшееся ОБЭРИУтами не с точки зрения НКВД.

В книге протоиерея Сергия Булгакова «Свет не вечерний», писавшейся им в 1911–1916 годах, есть раздел «Искусство и теургия». Последний термин, предложенный Вл. Соловьевым, не устраивал Булгакова (вынужденного, однако, его употреблять) тем, что надо еще найти ответ на «принципиальный вопрос: можно ли говорить в применении к человеческому творчеству о теургии». То есть о богодействе.

По словам Булгакова, «само искусство не имеет самодовлеющего значения, оно есть лишь путь к обретению красоты. Оно жизненно только в этом движении, — всегда *ad realiora*». В данном случае отец Сергей считает возможным повторить принцип Вяч. Иванова: *a realibus ad realiora*. Но тут же добавляет: «Искусство, наряду с царственным призванием, таит в себе и сознание своего бессилия».

В этих и дальнейших рассуждениях Булгакова, на наш взгляд, содержится метод, позволяющий приблизиться к решению проблемы реализма и реалистического искусства, того самого «эстетического отношения искусства к действительности», которое не имеет и не может иметь адекватного толкования в рамках агрессивно-атеистической парадигмы. Это, безусловно, существенно и для изучения Общества реального искусства, члены которого и в самом деле совершали нечто подобное богослужению. Следователю-марксисту было, наверное, все равно, какова суть этой «поэтической литургии» ОБЭРИУтов — для него все это было «фидеизмом и поповщиной». Мы относимся к этому несколько иначе.

Отец Сергей Булгаков писал: «Теургическая власть дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство». Называя бесспорным теургами великих святых, например, прп. Сергия или прп. Серафима, Булгаков тут же делает очень существенную оговорку: «В теософской литературе существует стремление подменить теургию магией и представить теурга лишь как могущественного мага, „гностика“, на том только основании, что внешний образ его действий естественно сближается с магическим. Но разница здесь в том, что теург действует силою Божиею, а маг природно-человеческою».

Природно-человеческая сила ОБЭРИУтов, на наш взгляд, очевидна, как очевидно и их существование в контексте культуры Серебряного века с его ожиданиями эпохи Святого Духа, третьезаветными мечтаниями, теософскими соблазнами и гностическими увлечениями.

НЕ СТРАШНЫЙ, НО СУД

Ни иудеи, ни христиане никогда не согласятся с тем, что любая духовность от Бога, что она сама по себе ценна, добра и спасительна. Судьба ОБЭРИУтов теперь общеизвестна, образ человека, вышедшего купить табак, навсегда вошел в русскую культуру, но при всей любви к Александру Галичу, крупному поэту, прозаику и публицисту, а не только барду-бунтарю, мы уже не можем ограничиваться критериями того времени, когда «десять лет без права переписки» освобождали наследие поэта от критического посмертного изучения, а значит и от оценок — этических и эстетических.

А кроме того, мы не знаем, чья судьба трагичней: убитого Хармса или навсегда искалеченного Заболоцкого. Ведь искалечили его и как человека, и как писателя. «Что с душой приключилось твоей?»

В «Лотмановском сборнике» №1 за 1995 год были опубликованы воспоминания одного из участников Коммуны хиппи им. Желтой подводной лодки. Он вспоминает о появлении в этой среде жанра «садистских стишков», по его же словам, восходящих к «одному и тому же миру идей, выстраданных Даниилом Хармсом» и пишет «Итак, Старая Деревня, ранняя осень 1977 года. Идет обустройство интерьеров Коммуны и параллельно — заготовка дров на зиму, поскольку отопление в доме печное. Только что из здоровенной шпалы, которую мы еле-еле смогли втащить через окно в комнату, сооружено Распятие Духа Святого „в натуральную величину“, которое будет выполнять роль вешалки».

Общие места культурного макроконтекста обнаруживаются порой совершенно неожиданно. Нам неведомо, разумеется, насколько глубоко проникли в ре-

лигиозное сознание Хармса советские хиппари, да это и неважно. Культура выявляет как угодно глубоко скрытые потенции духовного мира своих делателей и эксплицирует их, когда в этом возникает потребность.

И в данном случае вполне уместно употребление слова «культура» в качестве подлежащего, поскольку сами делатели культуры выступают в пассивной роли.

Есть своя закономерность в том, что именно творцы «реального» искусства, чинари, предтечи эпохи Святого Духа, вестники третьего завета оказались последней литературной группой, возникшей накануне почти апокалиптического пришествия социалистического реализма.

Аксиоматика ОБЭРИУтов определяется не столько содержанием их текстов, сколько способом заимствования их содержания. По существу, ОБЭРИУты воссоздавали средневековую модель отношений между творцом и творимым, действовали в соответствии не с тем пониманием авторства, которое сложилось в христианской культуре Нового времени, а с тем, как толковалось авторство в более архаичные эпохи — магически, а значит, антиперсоналистски.

В современной культуре мы наблюдаем порой самые различные варианты цитирования. Алан Паркер в одном эпизоде своего фильма «Дорога на Уэллвилл» вульгарно-фрейдистски интерпретирует «Актовую речь» Иосифа Бродского, являющуюся, в свою очередь, экзегезой евангельских слов о щек и рубашке. Автомобильная пробка из пролога к „8¹/2“ переходит в первые кадры фильма «С меня хватит». Консьержка из борделя «Рима» переезжает вместе с вязанием и уродливыми очками в такое же заведение в «Москву 2042». Финал фильма «Макаров» отсылает к финалу «Защиты Лужина». В данном случае возможно и неосознанное цитирование, но всегда точно известен ис-

точник цитаты, причем, что весьма существенно, в приведенных нами примерах место донора в культурной иерархии выше, чем место реципиента. Впрочем, возможны и примеры другого рода — важен сам факт признания такой иерархии, что принципиально отличает цитатную культуру от топической, частью коей в известном смысле, может считаться так называемый постмодернизм.

Топическая культура, культура средневековая, культура общих мест — иное дело. В ней на одном и том же уровне функционирует некий набор языковых клише, порой обязательный, порой желательный, а порой нейтральный. И, как ни парадоксально, наличие в этой культуре авторитетов делает невозможным создание сложной культурной иерархии. Нечто подобное присутствует и в современной массовой культуре, но употребление общих мест в ней регулируется коммерчески, а потому она лишена аксиоматики.

Доавторская культура общих мест аксиоматики не лишена, но аксиоматика ей предпосылается. И становление авторской культуры Нового времени происходило путем демистификации и персонализации авторства, что вело к появлению эндогенной аксиоматики, имманентной культуре. Что, конечно, не означает беспредпосылочности действий делателя культуры, всегда являющегося носителем определенной аксиологии, аксиологически небеспристрастным.

Деление культур на цитатную (новоевропейскую) и топическую (европейскую средневековую) не ново. Многие было сказано об этом, в частности, в трудах уже упоминавшегося Арона Гуревича, сосредоточившегося в основном на противопоставлении оригинальности и авторитета, на способах самовыражения через топику. Эта проблема кажется нам достойной дальнейшего изучения с точки зрения отношений между

личностью и культурой. Но это особая тема. Что же касается ОБЭРИУтов, то они не цитировали ни Мережковского, ни Иоахима Флорского. Они взяли то, что было в культурном поле, воспользовались общим местом. И это был шаг к деперсонализации авторства, то есть шаг не в сторону, а вниз. «Здравствуй, сумасшедший дом».

Как вестники третьего завета ОБЭРИУты соотносятся не с Мережковским, а с Анной Шмидт, проповедовавшей нечто подобное в конце XIX столетия. Сергей Михайлович Соловьев, биограф и племянник Вл. Соловьева, писал о ней так: «Весь ее „Третий Завет“ стар, как все произведения подобного рода, представляя амальгаму из гностиков и каббалы. Интересно в писаниях Анны Николаевны только то, что она создала все это сама, не читая ни гностиков, ни каббалы, ни даже Соловьева, с которым ознакомилась позднее. Это показывает, что известные идеи, повторяющиеся из века в век, имеют объективное бытие. Вероятно, мы имеем здесь факты действительного „внушения“, но в том, что эти внушения идут свыше, мы более чем сомневаемся».

Михаил Одесский, приведший это высказывание в своей статье (Литературное обозрение. 1994. № 3—4), прокомментировал его следующим образом. Он полагает, что либо речь идет о коллективном бессознательном, либо «объективное бытие» надо объяснять «сверхсознательным» — добрым или злым. Нам же представляется, что даже в случае Шмидт речь должна идти о изучении способов воспроизводства топичи культуры, об усвоении общих мест, не требующем знакомства с первоисточниками, о механизме «внушения», будь то «сверху» или «снизу».

Главная особенность топической субкультуры, возникающей в авторской культурной среде, в том, что

самоидентификация творца относительно творимого претендует на внеповседневность. Это компенсаторная реакция. Как это было у Иоахима Флорского — особый вопрос.

О цитатности (но не топичности!) поэзии XX века говорилось много, и самими поэтами она осознавалась. Весьма тонкие размышления на этот счет содержатся в «Рассказах об Анне Ахматовой» Анатолия Наймана, что вполне естественно, — именно Ахматова назвала поэзию «одной великолепной цитатой». Однако в своих рассуждениях о Серебряном веке он, как нам кажется, допустил некоторую неточность, поставив акмеистов в один ряд с демиургически и магически одержимыми художниками. Сделал это Найман на основании того, что они поначалу именовали себя адамитами, исходя из библейского рассказа о том, как Адам давал имена тварям.

Но это ведь совсем другое. Это ясное понимание небесной и земной иерархии, места человека в мире как со-творца, со-трудника Богу. Это осмысленное и добровольное самоограничение и самообуздание художника, сознающего свою причастность источнику творческой силы. Это то, что лежало в основе чувства человеческого и творческого достоинства Мандельштама, полагавшего, по словам Лидии Гинзбург, что «поэт — это не тот, кто высится над людьми или отличается, или отделяется... Но это — один из всех, понимающий один за всех». Гинзбург заключила, что «из всех типовых судеб судьба его самая типовая». А Ахматова считала его судьбу идеальной для поэта. Хотя: «гурьбой и гуртом».

Трагедия акмеистов не была собственно творческой, собственно культурной — они разделили трагедию страны и нации. Об этом ясно и определенно сказано в стихах Ахматовой. Они гибли просто потому, что

«старомыслы не нутрят англоц». По словам Надежды Мандельштам, «три акмеиста начисто отказались от какого бы то ни было пересмотра христианства. Христианство Гумилева и Ахматовой было традиционным и церковным, у Мандельштама оно лежало в основе миропонимания, но носило скорее философский, чем бытовой характер».

Все попытки воссоздать нечто потустороннее здесь, познать земными средствами непознаваемое, из времени перейти в вечность и вернуться Николай Гумилев назвал нецеломудренными. (Хотя сам он был убит только в начале пути, и оценка его религиозности Надеждой Мандельштам, пожалуй, проекция эволюции Ахматовой и Мандельштама.)

Это было не только преодоление соблазнов Серебряного века (по словам Сергея Аверинцева, Ахматова простилась с «двусмысленным миром» в «Поэме без героя»), но и уход от прелести царства Божьего на земле.

Рассуждая о поэзии Заболоцкого, Лидия Гинзбург предостерегала от буквально революционного толкования деклараций ОБЭРИУтов, особенно их призыва «очищать предмет от мусора истлевших культур» и «посмотреть на мир голыми глазами». И то и другое, с ее точки зрения, имело прежде всего литературное значение, выражало отношение ОБЭРИУтов к современному им поэтическому языку, в том числе и языку постсимволистскому. Именно этим объясняла она настороженное их отношение к Пастернаку, Ахматовой, Мандельштаму. «Голые глаза», отмечала она, привели Заболоцкого к традиции Хлебникова и державинской анакреонтики. Таким образом, применительно к ОБЭРИУтам речь может идти не о нигилизме, не о разрушении культурной традиции, не о выходе из литературного процесса, а о попытке самоопределения

внутри него, внутри истории. Причем о попытке, осуществлявшейся литературными, то есть языковыми средствами. Это свойственно многим течениям левой культуры, и это дает ей право именоваться культурой.

Но левая культура по природе своей не принимает ту самоидентификацию поэта, которую выбрал для себя Мандельштам. Левый художник не может быть «как все», то есть просто автором — субъектом, вступающим в общение с читателем, то есть другим субъектом, посредством своего произведения — художественного объекта. Порочность левой культуры в том, что в ней, в этом интернациональном феномене, а не в России, «поэт больше чем поэт», то есть жертва профетических, магических, демиургических соблазнов.

Трагедия ОБЭРИУтов, как и многих других представителей левой культуры, в том, что они оставались внутри культуры, но при этом принимали участие в создании гибельной для нее среды. ОБЭРИУты связывали себя с культурой левой и пролетарской, стремясь соединить ее с мировой культурой. Именно в этом социалистический реализм не нуждался. Даже в том варианте, который был выбран частью русской интеллигенции, пытавшейся связать свою деятельность не с самим источником мировой культуры, а с ее боковыми ответвлениями, с маргинальными течениями, разрушающими, как показала история, основы иудео-христианской цивилизации. Нужна была полная изоляция от культурно-исторического контекста, создание новояза. ОБЭРИУты же «ограничились» медиевализацией культуры.

Тучи в небе ходят пышно.

Кони бегают умно.

А стихов нигде не слышно,

Все бесшумно, все темно.

«Царство Божие на земле» оказывается вовсе не Божьим, частью не то пред-, не то постапокалиптической эпохи становится «бледный от страха оправдом». Так заканчивается бунт против истории, неприятие исторической реальности, отрицание исторического реализма Ветхого и Нового Заветов.

«Потом начинается ужас».

В. М. Лопатин. Из воспоминаний*

Приложение:

В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин.

Семья Лопатиных

1. Лев Михайлович Лопатин

Оценка тому, что представлял собою Лев Михайлович Лопатин как человек науки, принадлежит всецело людям одной с ним научной сферы, его последователям и ученикам, мое же намерение — охарактеризовать брата Лева как человека жизни, со стороны тех его общечеловеческих свойств и индивидуальных особенностей, которыми, по моему пониманию, определялись его реальные отношения к людям и окружающей действительности.

В моих глазах Лева обладал, безусловно, оригинальным, совсем особым от рядовых людей и ему одному свойственным душевным складом, в зависимости от чрезвычайного богатства его духовных сил, насыщавшего все области его душевного мира от ре-

* Публикация В. В. Лопатина и Н. В. Лопатина.

лигиозной сферы до простейшего вида сердечных склонностей и влечений.

Этим богатством наделила его природа от самого его рождения как бы взамен и в счет даров физической мощи, и насколько последнею он далеко отставал от обычного уровня человеческих телесных способностей, настолько своим духовным ростом превышал привычную меру человеческой одухотворенности.

Худой, гибкий, мускульно-хилый, с полудетскими формами и движениями рук и ног, он был жалок и беспомощен в своей неприспособленности к какой бы то ни было физической деятельности, но был силачом и несокрушимым борцом везде, где деятельность человека соприкасается с областью жизни духовной.

Лева был поистине прирожденным философом, не умевшим воспринимать никаких явлений жизни иначе, как только в их метафизическом обобщении, в их мировом смысле и безусловном значении. Философское мышление и философское творчество для него были не излюбленною сферою научной дисциплины, но прирожденною сущностью его души, и осуществлялись в нем помимо его воли с первой минуты пробуждения его сознания до конца его жизни, в течение которой возросли от уровня детской наивности до высоты истинно философской мудрости. Помимо умозрительного созерцания предметов действительности, как бы мелочны они сами по себе ни были, иного отношения ко всему окружающему у Левы не было, и иначе, как по своему безусловному смыслу, явления жизни им не оценивались. Он был не «ученый»-философ, а человек-философ.

Вероятно, именно это и придавало исключительную авторитетность и особую значительность каждому его мнению не только в научных вопросах, но и по поводу всякого выдающегося житейского события. Когда что-

либо совершалось необычное, делалось особенно интересным, как посмотрит на это Лева, что скажет, как к этому отнесется. «Надо сказать Леве, он поймет, он рассудит, он поможет», — всегдашняя была мысль у людей, близких к Леве, при каждом жизненном затруднении, колебании или сомнении. И мысль эта была не ошибочна. Он всегда помогал простотою, ясностью и самостоятельностью своей оценки фактов, и трудно было противостоять его суждениям, ибо они исходили из более глубокой основы понимания вещей, чем недоумения прибегающих к нему за советом и помощью.

Постоянством и непосредственностью умозрительной оценки всех явлений действительности, по моему мнению, логически оправдывалась абсолютная чистота и ясность сердечных движений Левы.

Душевная грязь, мелочный эгоизм и злые сердечные побуждения совместимы со всяким знанием, и их возможность не исключается и при наличии высших философских познаний, но им не может быть места там, где отсутствует всякое господство материальных интересов и всякое порабощение духа жизненными иллюзиями. Даже самый порочный человек в минуты духовного просветления уходит от своих греховных инстинктов. Могли ли такие инстинкты владеть Левой при всегдашнем восприятии его сознанием всего существующего в его безусловном, объективном значении и смысле? Так или иначе, но прирожденность умозрительного мышления у Левы совпала с врожденностью неисчерпаемого добросердечия. Злые чувства были ему неведомы, безучастие к ближнему — непонятно. Самомнение, гордость ума, честолюбие, ощущения зависти были ему так же чужды, как человеческая лживость или корысть. С уверенностью можно сказать, что на свете не было ни одного человека, который

получил бы от Левы отказ в просьбе о духовной или материальной помощи. Он болел чужим горем, веселился чужим счастьем и поистине умел радоваться с радующимся и печалиться с печалующимся. Он всегда пламенел участием ко всякому искреннему человеческому чувству и всегда прикасался к чужому душевному миру с деликатностью присущего ему душевного аристократизма и осторожностью истинного психолога.

Добросердечие его не было «добродушием» в общепринятом ходячем смысле, вытекающим из инертного душевного благодушного равновесия, напротив, это была активная, деятельно-христианская любовь к людям, заставлявшая его откликаться не словами, а делом на всякое человеческое горе и нужду. Нередко, осыпая бранью и попреками впавшего в греховную беду человека, он сердито совал ему свою руку помощи и спасал его.

Эта гармония духовных сил, это слияние высших дарований ума и сердца и их согласность в душевном мире Левы создавали то притягательное обаяние его образа, которое глубоко запечатлевалось в душе каждого, кого судьба сталкивала с ним на жизненном пути. Казалось бы, что широта и отвлеченность мирозерцания Левы должны были отчуждать его от мелочной сутолоки общечеловеческой жизни и от общения с людьми, далекими его миропониманию, сделать его человеком «не от мира сего», заставить его или быть аскетом, или стать проповедником, громящим заблуждения мира, — но ничего этого не было. Напротив, Лева был более других мирским человеком, горячо разделявшим все реальные человеческие интересы, любящим и жаждущим человеческого общества, не умевшим жить без душевного отдыха в общении со своими многочисленными друзьями и полнее других наслаждавшимся красотой и радостями человеческого

земного существования. И это — потому, что отвлеченность его мировосприятия была не плодом его умозрительного измышления, а прирожденным свойством его души, не знавшей никогда узкого пристрастия к материальным формам и иллюзиям жизни и потому ни от чего существующего никогда не отрекавшейся. Чувство духовного самосохранения не побуждало его бежать от мира, а любовь к людям и художественная красота жизни влекли его в мир, и он безбоязненно погружался в мирскую суету, со всею мелочностью житейских интересов, и оставался в ней все тем же непоколебимым носителем высших духовных стремлений и сверхчувственных идеалов, каким был по своей природе. В миру он жил религиозным смыслом жизни и в то же время наслаждался формами земной действительности, сознавая в них не подлинную реальность жизни, но — призрачность ее. Он любил сравнивать видимую жизнь с кинематографической картиною. В картине — громадные пространства, толпы людей, движущихся, борющихся, страдающих и радующихся, по существу же на полотне картины нет ничего, все — один призрак, а жизнь, реальность, отражающаяся на экране, — в невидимом для зрителя фонаре. Внешность жизни призрачна, но почему же не погружаться в призраки жизни, когда в них столько радости и красоты, столько страданий и мук и столько материала для работы на облегчение и просветление человеческого существования? Нельзя применять безусловно строгой мерки к призракам, нельзя считаться с ними, как с истинною действительностью, но зачем бежать от них, зачем от них отстраняться, когда они суть условные отражения безусловного, истинного бытия?

И Лева не бежал от них, а шел к ним с открытою душою и любвеобильным сердцем и доверчиво отдавался впечатлениям окружавшей его среды. Можно

сказать, что в своей земной жизни Лева соединял в себе глубокомыслие философа с простодушием ребенка. Так глубоко проникал он в разум всего существующего и совершающегося, так ясно, просто и легко воспринимал все окружающее, так открыто и прямо на него реагировал, всегда оставаясь самим собою во всех вопросах и обстоятельствах жизни.

Лева был глубоко религиозным человеком, настоящим исповедником христианской православной веры, благоговейно чтущим церковные установления и порядок церковной жизни, но в то же время он не придерживался ни постоянства посещения церковных служб, ни каких-либо молитвенных правил, ни строгого выполнения церковных форм и обрядностей, хотя непритворно уважал все это — в других. Сам он посещал и внимательно выстаивал церковные службы в дни больших праздников, в дни Страстной недели, в дни поминовения умерших близких и говения, глубоко умиляясь перед высшею красотой священных слов и песнопений, но обычно шел в церковь по долгу нравственного приличия или по чувству уважения к устоям церковной жизни, и редко — по непосредственной духовной потребности. Происходило это, как мне кажется, оттого, что в душе его не было того разлада, той внутренней борьбы и противоречий влечений ума и сердца, духа и тела, которые заставляют человека искать себе защиты и успокоения в церковном богослужении и молитвенных излияниях, просветлять ими свою потемневшую совесть и смягчать душевные боли от остроты земных утрат и разочарований. Лева, как бы ни поддавался житейским впечатлениям и как бы ни был ими подавлен, все же всегда сознавал их истинную ценность и ни при каких обстоятельствах жизни не терял духовного самообладания. Поэтому он всегда пребывал более или менее на той именно высоте

духовного самочувствия, к которой призывает и до которой поднимает человека церковное богослужение и церковная обрядность, и вследствие этого, глубоко сознавая всю громадность значения Церкви для общества и каждого верующего, сам мало погружался в внешние формы ее жизни, не чувствуя в том настоятельной внутренней потребности.

Более или менее аналогичным с отношением к Церкви было у Левы и отношение к искусству. Он ясно видел, какое высокое духовно-нравственное воспитательное значение может иметь искусство в человеческом обществе, был тонким ценителем и талантливым критиком художественных произведений, чутко и горячо воспринимавшим всякое художественное творчество, но мало искал лично для себя духовной пищи в произведениях искусства и взвешивал достоинства их более по их объективной ценности, чем по субъективному чувству восприятия и душевного воздействия. Его обычное душевное настроение уже само по себе в значительной мере отвечало тому уровню нравственного подъема, до которого возвышается человек, подпадая обаянию художественных впечатлений, и потому у него не было жажды восприятия этих впечатлений. Только редкие явления в области искусства, возбуждавшие, как исключения, и в нем усиленный подъем духовных сил, привлекали его к себе и насыщали его душу. Так, в области театрального искусства он был безусловным поклонником таланта М. Н. Ермоловой, и ее сценическое исполнение всегда вызывало у Левы слезы художественного восторга и умиления; несколько раз сряду он смотрел в Московском Художественном театре пьесу Ибсена «Пер Гюнт», и его особенно глубоко трогала сцена смерти Озэ, исполнявшаяся С. В. Халютиной и Л. М. Леонидовым, столь близкая по своему содержанию сердцу

Левы, по испытанным им в жизни личным переживаниям в его безграничной любви к своей матери и в нежных заботах о ней в период ее старости и длительной предсмертной болезни. Но вообще таких любимых им созданий искусства было немного.

Сам он был, между прочим, хорошим актером, но исполнял с охотой только роли классического репертуара. Полоний, Яго, Мальволио, Лоренцо, патриций Менений Агриппа, Генрих IV, Скупой рыцарь — те художественные образы, которые были воплощены им на сцене в его молодости.¹ С блестящим юмором он выступал и в классических пародиях, в ролях Гомера, Царя Миноса, Шварцвальдского разбойника, Неизвестного старца ста лет, женщины с бородой Элеоноры и др.² Насколько по душе ему было выявлять в сце-

¹ Перечислены роли, сыгранные Л. М. Лопатиным во второй половине 1870-х гг. в спектаклях московского Шекспировского кружка при гимназии Л. И. Поливанова, которую Л. М. окончил в 1875 г. и с которой сохранил тесные связи, преподавая в ней долгое время и возглавляя Общество бывших воспитанников гимназии. Названы роли в пьесах Шекспира «Гамлет», «Отелло», «Двенадцатая ночь», «Ромео и Джульетта», «Кориолан», «Генрих IV» и в «Скупом рыцаре» Пушкина. «Спектакли шекспиристов были весьма популярны в Москве» (С. Соловьев. Предисловие // Шуточные пьесы Владимира Соловьева. М., 1922. С. 5). См. также: А. Венкстерн. Л. И. Поливанов и Шекспировский кружок // Памяти Л. И. Поливанова (к 10-летию его кончины). М., 1909; М. К. Морозова. Мои воспоминания // Наше наследие. 1991. № 6. С. 103-104.

² Перечислены роли в комическо-пародийных пьесах, написанных в традициях театра Козьмы Пруткина: «Тезей» и «Разбойники» В. Е. Гиацинтова и А. А. Венкстерна (оба автора — «шекспиристы-поливановцы»), «Честь и месть» Ф. Л. Соллогуба (см. прим. 4), «Альсим» В. Е. Гиацинтова и Вл. С. Соловьева (С. Соловьев. Предисловие. С. 5—7;

ническом творчестве общечеловеческие стороны характеров и страстей, настолько чужд был ему мир душевных волнений и интересов людей текущей действительности. Он сам смеялся над собою и своею неприспособленностью к созданию бытовых образов, когда ему случалось выступать в современных ему пьесах бытового репертуара. Вероятно, слишком слабо реагировало его художественное воображение на внешние черты текущей жизни и на узенькую психологию современного ему среднего человека с его убогими внутренними переживаниями в условно-житейских столкновениях.

К произведениям искусства и к художественному творчеству он подходил с обычною своею душевною мягкостью и доброжелательством, старался всегда найти везде что-нибудь ценное и хорошее, ободрял каждого в служении искусству, но воспламенялся негодованием на те дерзкие новшества в сфере искусства, которым не находил оправдания в искренности эстетического чувства и честности творческих порывов их создателей.

Лева не был женат. Он умер старым холостяком, никогда не знавшим радостей собственного семейного очага. До смерти родителей он жил при них, а после их смерти до последнего дня своей жизни прожил в старом родительском доме, в своей всегдашней низенькой комнате, в мезонине, окруженный прежнею родительскою прислугою, проживавшей в том же доме, и в той же комнате — умер на руках ближайших родственников, своих друзей и учеников.

Сердце Левы было всегда переполнено любовью к людям. Со многими женщинами он был в самой задушевной сердечной дружбе, но, насколько знаю, он никогда не имел сколько-нибудь твердого намерения скрепить свою близость к женщине узами брака, и думаю, это потому, что женитьба должна была ему казаться неволею, нравственными путями, налагающими обязательство считаться серьезно с теми сторонами жизни, которые в его глазах были только призраками... Трудно вообразить, чтобы с Левою могла встретиться женщина одних с ним воззрений на житейские вопросы и одинакового с ним миропонимания, а между тем различие взглядов на ценности жизни, при интенсивности душевной жизни Левы, повело бы непременно к самым мучительным недоразумениям в супружеском объединении жизни и для Левы, не выносившего никакой лживости или притворства в интимных человеческих отношениях, и для его жены. Иногда говорили про Леву, что единственная женщина на свете, которую он любил, была — его мать, но это не совсем верно. И у него были, несомненно, пылкие поэтические увлечения романического свойства, и не пренебрежение к духовной немощности женщин и суетности их земных привязанностей отвлекало Леву от поползновений к браку, но инстинктивное опасение утратить истинные блага жизни в угоду чарующим иллюзиям и лишиться возможного счастья ту, кто мог бы быть нравственно и материально связан с ним без подлинного духовного единства.

Объективно он высоко чтит таинство брака, но не мог не видеть, как это таинство кощунственно профанируется мелочными и материальными расчетами и как часто им освящаются такие узы, которые вытекают из велений страсти и искания самоуслаждения и ничего общего не имеют с духовным единением и взаимным

самоотречением брачующихся. На рядовые браки он смотрел со снисходительной усмешкой. Помню, когда раз он спешил одеться, отправляясь шафером на свадьбу, а я ему помогал в его затруднениях застегнуть рубашку и надеть галстук, он вдруг с досадой и комическим самодовольством сказал: «Дураков крутят, а в умных щепки летят».

Лева был одинаково честен и в мыслях, и в чувствах, и в поступках, и это его спасало от ошибочных шагов в личной жизни.

Та же ясность удерживала его от всякого самоничтожения, внушала ему особую осторожность и осмотрительность во всех его умозаключениях и учила его умеренности в нравственной требовательности к людям, и она же делала его особенно доступным в смысле общения для всех людей. Сам он необыкновенно легко и просто относился ко всем людям и находил почву для сближения со всяким, кто подходил к нему. Встречал ли он ребенка, он забавлял его, рассказывал ему сказки и делался его другом, видел ли он перед собою юношу, он горячо разрешал ему все волнующие его вопросы, случалось ли быть ему в деревне, он беседовал с крестьянами об их делах, и все рады были его обществу и обращались с ним с особою почитательностью и деликатностью. С своим давнишним слугою Сергеем, очень словоохотливым и чрезвычайно любознательным, он вел продолжительные беседы и споры на общественные темы; с собою он вносил в общество людей особую свежесть настроения, бодрость и веселость и нередко поражал неожиданностью своего юмора.

Помню, раз в деревне мы ехали в компании с ним в коляске, и когда въехали в деревенскую улицу, на нас набросилась с оглушительным лаем целая стая собак и бежала за коляской. Лева вдруг озабоченно

привстал, перегнулся на задок коляски и, напрягши свои силы, решительно плюнул собакам в морды. Собаки смолкли и с изумлением остановились. Это было очень смешно, а Лева, спокойно сев на свое место, утверждал, что это самое верное средство укрощать собак, что они на это очень обижаются и совсем теряются.

Иногда меня удивляла невзыскательность Левы к богатству внутреннего содержания людей, с которыми он благодушно проводил время своего отдыха и досуга, но он знал простодушие и доброжелательность этих людей, и этого было достаточно, чтобы ему к ним относиться с искренним участием и разделять их беседы. Крайняя снисходительность Левы к людям порою приобретала видимость равнодушия, но корень ее был никак не в безразличии для него внутренних человеческих достоинств, а только в нежелании осудить людей за те моральные изъяны, которым так часто приписывается общественным мнением неподобающая значительность и важность, особенно если к оценке человека примешивается чувство зависти. Были пределы всепрощения Левы, и когда он убеждался в действительной душевной гнусности человека, он гадливо отворачивался от него, и уже тогда ничто с ним не могло его примирить. Не мог прощать он человеку душевного разврата и жестокости, и когда он убеждался в бессердечности человеческого эгоизма, ему делался человек невыносимо противен.

Насколько глубоко и проникновенно Лева относился к существу всех явлений действительности, настолько он наивно-непосредственно воспринимал их внешнюю видимость. Его всегда очень привлекала красота вещей. Он с большим интересом относился к обрядовой стороне и картинности жизни. С детства его привлекала красота церковной службы и облачений

священнослужителей, он подробно знал одеяния и вооружения царей и воинов различных эпох и народностей, знал военные полковые формы и любил военный строй. В детстве он мечтал сначала — быть архиереем, а потом — гусаром, увлекался маневрами и смотрами войск, и мы детьми бегали целыми днями за солдатами, живя летом недалеко от Ходынского лагеря. Все знают, как Лева до конца своей жизни был внимателен к традиционным домашним празднествам и торжествам, именинным и визитным дням и т. п.

Казалось бы, что он должен был более, чем кто другой, чувствовать внешнюю искусственность и довольно обычную неискренность и показность условной веселости официальных праздников и пренебрегать ими, а между тем ведь это согласовывалось с его отношением к формам жизни, как к призракам. Он невольно предпочитал нарядные, праздничные формы проявления человеческих отношений — формам будничным, а углубляться в относительное достоинство их содержания считал для себя и неинтересным, и ненужным.

Если Леву оживляла даже чисто внешняя красивость жизни, то что же говорить о том, насколько привлекательны и интересны для него были явления жизни, и по своему содержанию, и по своей форме художественно красивые? Он откликался на них всю глубиной своей души и всю живостью своего художественного чувства и воображения.

Все, кто знал Леву, помнят его «страшные истории», его рассказы из действительной жизни, в которых реальное переплеталось с мистическим в самых живых, ярких и захватывающих душу формах. Эти рассказы производили потрясающее впечатление на молодежь, и под влиянием передачи их Левою слушатели покорялись всецело их художественной

правде, не будучи в состоянии сами себе дать отчета, верят ли они в их фактическую правдивость или нет.

Верил ли в их фактическую правду сам Лева? Мне кажется, что он сам не старался разрешить для себя этого вопроса. В его глазах то, что он передавал в своих рассказах, или действительно все было так, как изображалось в «страшной истории», или было только частью, или только могло быть, но во всяком случае для Левы мистический элемент его «страшных историй» был в одной плоскости доверия с элементом реалистическим. Иначе это не могло быть, потому что в реальной жизни Лева всюду прозревал мистический смысл, а умозрительно допускал безусловную возможность проявления этого смысла в мистических формах. Насколько убедительны были его страшные рассказы, свидетельствует такой факт: им передавалась, между прочим, одна страшная история про появившегося в Москве «желтого человека». Этот человек, одетый во все желтое, внезапно подходил на улице к какому-нибудь встретившемуся незнакомцу и говорил: «Вы тогда-то, в такой-то день и час умрете, и я пришлю вам на гроб желтые цветы». И незнакомец действительно в назначенное время умирал, а на гроб ему присылались желтые розы. Такой рассказ одно время ходил по Москве, но Лева, передавая его, без всякого к тому намерения, настолько усилил охватившую московских обывателей панику перед возможностью страшной встречи, что московская высшая администрация решила принять меры противодействия «желтому человеку», и по этому поводу к Лева приезжал полицмейстер Руднев для официального его допроса как лица, наиболее осведомленного о поведении «желтого человека». Лева был этим сконфужен и откровенно признался, что сам он ровно ничего не знает о

«желтом человеке», а рассказывал только то, что слышал от других.

Будучи убежденным мистиком, Лева никому не навязывал своих воззрений на то, что носит наименование «сверхъестественного». Он не был проповедником мистицизма и не любил спорить с людьми противоположного мировоззрения, вероятно, хорошо сознавая, что человек всегда верит в то, во что хочется ему верить, и никакие самые ощутительные доказательства не смогут убедить человека поверить в то, во что он верить не хочет. Так всегда мне казалось, когда Лева только безучастно ухмылялся и не пытался вступать в спор без прямого на то вызова, слушая самые крайние утверждения материалистического характера. При этом мне часто приходила на память евангельская притча о Богатом и Лазаре, в которой Авраам, на просьбу находящегося в аде богача послать Лазаря на землю предупредить братьев о загробном возмездии за грехи, говорит, что в этом нет нужды, ибо у живущих на земле есть Моисей и пророки, а если они им не верят, то если и мертвый воскреснет и явится к ним, все равно не поверят.³

Жизнь это подтверждает. Ведь до научного признания гипнотического воздействия на организм и человеческую волю людьми науки категорически отрицались факты внушения, порчи, заговоров и т. п. явлений, по народному представлению и народной терминологии относившиеся к «колдовству», и отрицались единственно из нежелания верить «колдовству», а когда те же факты были отнесены научной терминологией к «гипнозу», они в глазах тех же людей явились несомненною достоверностью.

³ Лк. 16, 27—31.

Вероятно, по тем же мотивам Лева скрывал от окружающих свое отношение к спиритизму. Он был убежденным спиритом, признававшим несомненность фактов реального общения живых с умершими и поддававшимся в значительной мере влиянию этого общения в своих душевных переживаниях, но мало кто знал об этом, и Лева не хотел, чтобы об этом знали. Отношение Левы к спиритическому учению было беспристрастное, научно-сознательное, с самою строгою критикою и проверкою фактов и со всею свойственною ему добросовестностью и осторожностью оценки их достоинств.

Потому он слишком дорожил результатами своего проникновения в спиритическую область и ценностью извлекаемого из этой области духовного для себя обогащения для того, чтобы отстаивать свое верование перед людьми, заведомо поверхностно осведомленными с областью спиритизма и мало ею интересующимися, и защищать спиритическое учение от нападков и насмешек общепринятого предвзято-легкомысленного тона.

Помню, когда я советовал ему лично проверить те факты и события из личной жизни неизвестного ему умершего, сообщенные через медиума, о которых должны были знать оставшиеся в живых люди, он сказал, что делать это вообще неприятно и что, если сказать прямо, по какому поводу проверяются факты, то сочтут за сумасшедшего. «Вообще, — говорил он, — на верование в спиритические явления большинство смотрит как на психическую ненормальность, а зачем мне нужно, чтобы меня считали сумасшедшим?» И кроме людей самых близких и тех, кто принадлежал к кружку, в котором при участии Левы производились спиритические опыты, никто не знал о действительном отношении Левы к спиритизму.

Область мистическая и область реальная для Левы были слиты нераздельно в единую действительность и, мысля все жизненные явления как призраки и преходящие формы отражения истинного содержания жизни, не имеющие реальной ценности вне своего отношения к высшему смыслу своего бытия, Лева часто заставлял себя из уважения к человечеству смотреть на многие житейские события с общепринятою большею серьезностью, чем они того заслуживали в собственных его глазах. Быть может, этим объясняется его необыкновенная восприимчивость ко всему смешному. Ведь смешное всегда заключается в несоответствии серьезности формы вещи с пустотою и ничтожностью ее содержания и в несоответствии серьезности отношения человека к тому или иному житейскому явлению или обстоятельству, в действительности несерьезному, мелочному и ничтожному, с его значением. А это несоответствие как часто видел и чувствовал Лева! Немудрено, что его особенно веселило, когда то же несоответствие видели и другие. Все, знавшие Леву, хорошо помнят его громкий, бисерный, раскатистый смех, который вырывался у него из глубины души каким-то особенно радостным порывом, когда ему передавали какое-нибудь комическое происшествие. Он любил смешное и понимал его, слушая чужой рассказ, шире и глубже, чем сам рассказчик. Поэтому ни с кем так не хотелось поскорее поделиться каким-либо смешным наблюдением, как именно с Левою. Когда что-нибудь встречалось смешное, всегда приходило в голову: «Надо рассказать Леве, вот он будет смеяться!» И при передаче в рассказе Леве смешного оно казалось еще смешнее, так живо и весело он реагировал на него.

Комическое воспринималось им с тончайшею чуткостью и тем более его радовало, чем было шире и отвлеченнее. Менее он любил комизм тенденциозный,

более — комизм жизненно-бытовой и всего более — отвлеченный юмор комической поэзии в творчестве Козьмы Пруткова, Владимира Соловьева, Федора Соллогуба⁴ и др.

Думая о смехе Левы, я припоминаю слова Гоголя в «Театральном разъезде»: «Кто льет часто душевные, глубокие слезы, тот, кажется, более всех смеется на свете!..».

Могущество духовное и немощность телесная — две основные стороны индивидуальности Левы — определяли весь строй и образ жизни его. Для Левы жить — значило созерцать, духовно воспринимать и творчески мыслить. Иных целей жизни он не знал, на свои телесные силы он смотрел только как на средство выявления своего духовного творчества и — духовного обмена с людьми, и ничто телесное само по себе никогда не составляло для него цели жизни. Напротив, свое тело он чувствовал, как тяготу, как обузу в своей духовной работе, страшился зависимости своего «я» от тела и всячески боролся против телесных оков. В своих материальных заботах он заботился не о теле, а о своей независимости от тела. Этим объясняется, с одной стороны, минимальность требований его к материальным благам жизни и удобствам жизненного комфорта, а с другой — настойчивость и

⁴ Граф Федор Львович Соллогуб (1848—1890) — художник, поэт, юморист, один из организаторов Общества искусства и литературы в Москве, автор поставленной К. С. Станиславским на сцене этого Общества «тайны в одном действии» «Честь и месть» (пародии на испанские «драмы плаща и шпаги»), иллюстратор составленного Н. М. Лопатиным «Полного народного песенника» (М., 1885). О нем см.: Н. В. Давыдов. Из прошлого. М., 1913. С. 163—202; К. С. Станиславский. Собр. соч. Т. 5. М., 1958 (см. указатель).

неизменность этих требований. От жизненной материальной обстановки он требовал того немногого, что защищало его от телесного угнетения в его духовной деятельности и избавляло от чувства зависимости от физических усилий жизни, но лишение себя этого необходимого доставляло Леве большое страдание.

В маленькой, низенькой комнате, на маленьком письменном столе, тяжело нагруженном книгами и рукописями, на клочке бумаги он излагал своим мелким бисерным почерком свои большие мысли, свои думы и чаяния и ничего не хотел от внешних удобств жизни большего, как только неприкосновенности своего уголка, тепла в нем, отсутствия клопов, к которым питал неодолимую гадливость, граничащую с мистическим ужасом, да мух, утоляющей голод порции привычной простой пищи, достаточного запаса папирос и спичек для обильного курения во время работы и, как роскоши, извозчика около подъезда, на котором он в поздние вечерние часы уезжал к знакомым или в клуб отдохнуть от дневных и вечерних трудов и душевных забот, и волнений. Вот все, чего он требовал от материального богатства жизни и без чего не мог обходиться, пренебрегая и тяготясь всем остальным и всяким излишеством.

Так он и жил до последних лет своей жизни, когда трагическая ломка традиционных форм внешней жизни заставила его отказаться от привычного порядка своей жизни и взяться за непосильное для него бремя житейских забот и физических трудов. Он не сетовал на утрату прежнего маленького комфорта жизни, смиренно подчинялся необходимости материальных лишений, ограничивал себя в самых насущных потребностях, вполне довольствуясь тем, что мог иметь при создавшемся порядке жизни, не падая духом и твердо уповая на светлое будущее, но бедные физические силы его

надрывались, истощались и слабели, и случайная простуда — свела его в могилу.

Как и всякий человек, Лева не был безгрешен и не был свободен от человеческих слабостей, но его грехи были грехами лишь телесной немощи и так же были слабы и хилы, как слаба была его физическая природа. Они столь же мало задевали его душу, как мало вообще влияла его телесность на его духовность. Сам он на свои греховные слабости и падения смотрел без острой боли душевного раскаяния, ибо не чувствовал господства их над своею духовною природою, и печалился о них столько, сколько они того по справедливости заслуживали.

Лева мог про себя сказать: «*Homo sum et nihil mihi humanum alienum puto*», ибо он жил с людьми и по-людски, но среди людей он был человеком — в смысле истинного понятия о существе, созданном по образу и подобию Божию.

На извещение о смерти Левы сестра, находившаяся в дальнем отсутствии,⁵ между прочим, написала мне: «Лева ушел от нас к Богу, как подобало ему по его жизни. Он всю жизнь жил с Богом и думал о нем больше, чем о чем-либо другом». Но сам себя Лева ни минуты не считал избранником Божиим на земле, и последние слова, сознательно произнесенные им в земной жизни, были ответом на поздравление его духовником после напутствования с принятием Св. Тайн. Эти слова были: «Не знаю только, достоин ли».

Смерть Левы причинила собою многим опустошение в лучших уголках души. Помню, я как-то ему высказал, что в молитве человек молится лучшей части собственной души, и Лева согласился с этим. И вот,

⁵ Е. М. Лопатина в 1920 г. жила в эмиграции, во Франции.

мне кажется, что каждый из нас, беседуя слевой, беседовал с лучшей частью своей собственной души, проверял свой внутренний мир, и потому беседы с ним были так интересны, отрадны и светлы.

Со смертью Левы многие духовно осиротели, потеряли неоценимо важную и сильную духовную опору в личной жизни, и для многих на земле невыразимо горестно его отсутствие, но в то же время его смерть воспринялась невольно не как конец или разрыв жизни, а как полнота ее осуществления. Так нераздельно слиты были его душа и все его земное существование с миром вечности и загробной жизнью. Многих он одарил на земле, в общении с собою, минутами истинного счастья, доступного человеку в его телесных оковах. Но был ли счастлив сам Лева? Думаю, что да. Ведь если счастье жизни — в богатстве содержания и интенсивности душевных переживаний, а не в шумном блеске ее внешних форм и преходящих утехах чувственных наслаждений, то у кого же, как не у Левы, было счастье пламенного восприятия необъятного содержания и красоты жизни, в его умозрительном проникновении в ее безусловный смысл и в его всестороннем, любвеобильном общении с земными призраками?

Пусть существуют различные течения в оценке человечеством целей и благ своего земного существования, но в непрерывной брани идей за счастье и благо человека твоя земная жизнь и твое земное творчество останутся вечным ценным вкладом в сокровищницу необоримых никакими соблазнами и силами плоти высших идей человеческого бытия, влекущих его в сферу бесконечного нравственного совершенствования для Божественной правды и вечной жизни.

Я же лично шлю тебе мою великую братскую любовь и безграничную благодарность за все то добро,

которым ты обогатил на земле мою душу, и за все, чем ты поддержал меня и помог мне в дни горестного уныния, тяжелых моих утрат и падений.

Я хочу грядущей встречи с тобою в вечности. Но будет ли на то воля Божия?

Встретимся ли мы с тобою там, где сфера бытия определяется только степенью нравственного совершенства и только мерою богатства духовных сил?

27 июля/9 августа 1921 года.

2. [О Владимире Соловьеве]

По приезде в Петербург⁶ я поселился в Европейской гостинице, заняв просторную комнату, приятную и удобную, но там прожил я недолго. Жить там для меня было дорого, да и все условия внешнего комфорта не искупали тягости душевного одиночества, которое я там испытывал, и я вскоре переехал в гостиницу «Англия», против Исаакиевского собора, где жил Владимир Сергеевич Соловьев. Я занял небольшой номер в пятом этаже гостиницы, рядом с комнатой Владимира Соловьева. В таком соседстве одиночества я не мог чувствовать, и минуты моей скуки легко рассеивались в обществе этого замечательного по глубокомыслию, жизнерадостному остроумию и сердечной теплоте человека.

С Владимиром Соловьевым, как и со всею семьею Соловьевых, мы, Лопатины, были связаны тесной

⁶ Речь идет о кратковременном периоде службы В. М. Лопатина в Петербурге, в распоряжении Министерства юстиции (первая половина 1893 г.).

дружбою с самых ранних детских лет, и он, как принадлежавший к старшему сравнительно со мною возрасту, росший с моим старшим братом Львом и на всю жизнь крепко с ним сдружившийся и объединившийся в общей научной сфере — философии, относился ко мне как старший к младшему, проявляя ко мне самое искреннее сердечное расположение.

Упоминая о нем, нельзя не сказать об общем нравственном облике этого исключительного по духовному содержанию человека. Глубочайший мыслитель, мистик, философ-богослов, поэт и юморист, он был очарователен соединением в своей индивидуальности блеска всесторонней одаренности, оригинальности и нравственного превосходства над окружающими людьми с самою живою, сердечною и искреннею общительностью со всеми, кто приближался к нему, и самою чуткою восприимчивостью ко всем общественным явлениям и событиям текущей жизни. Самая его внешность выделяла его из толпы окружавших людей: худой, с бледным строгим лицом, длинными, ниспадавшими на плечи темными волосами, тонким прямым носом, густыми темными бровями и большими, глубокими темно-синими глазами, он имел вид человека, прозревающего сокровенное... Своим появлением он вносил в общество людей бодрый свет жизни, отрезвляя от всего условно-банального и унижающего истинное достоинство человека. На нем лежала печать пророческого провидения, и бывали случаи, когда он поразительно предугадывал будущее. Я помню, между прочим, как в 90-х годах прошлого столетия, сидя за ужином у нас в доме, когда шла беседа о возможных политических событиях в Европе, в связи с вопросом о так называемой «желтой опасности», Владимир Соловьев стал уверенно говорить, что эта опасность грозит не со стороны Китая, а со стороны Японии, и что последняя

страшна для России в военном отношении, что надо ждать войны между Японией и Россией и в этой войне Япония будет победительницей. Отец мой по этому поводу рассердился на Соловьева, стал с ним горячо спорить и потом говорил: «Какой фантазер Володя Соловьев! Есть действительно серьезные политические вопросы, грозящие всякими опасностями для международной политической жизни, а он придумывает какую-то опасность для России от Японии — ничтожного, слабого государства, стоит о таком государстве разговаривать!». Но прошло немного лет, умер и Соловьев, и мой отец, и после их смерти, через пять лет, разразилась японская война и предсказания Владимира Соловьева печально подтвердились. За несколько дней до своей смерти Соловьев говорил о предстоящем в недалеком будущем разладе, смуте и междоусобице в православной Церкви и унижении ее достоинства взаимною враждою и духовным убожеством пастырей. А тогда Церковь покоилась в своем, казалось, непоколебимом величии и ярко сияла своим внешним блеском...

Оригинальность Владимира Соловьева проявлялась не только в его мыслях, но и в его поступках, во всем его поведении и образе его жизни. Во всем этом он не подчинялся никаким влияниям, никакой рутине, никакой моде и никаким расчетам. Он жил и поступал так, как требовала от него его совесть, и не прислушивался никогда к мнениям о его поступках других людей. Это иногда вызывало справедливое раздражение против него у самых близких и расположенных к нему людей. Все его любившие всегда очень беспокоились о его здоровье и материальных удобствах его жизни. Он же сам к этому относился совершенно пренебрежительно и безразлично и этим усугублял и отягчал заботы о себе родных и друзей. Постоянного места жительства

он не имел, жил то за границей, то в Петербурге, в гостинице, то в Москве — в доме своей матери, то в деревне у кого-либо из своих приятелей. Постоянного заработка у него не было. Лишившись профессорской кафедры и подвергшись запрету, за свою смелость в публичных ораторских выступлениях, читать где бы то ни было лекции, он жил исключительно литературною работою и нередко впадал в крайнее безденежье, а когда получал деньги, раздавал их всем, кто хотел получить их от него, без всякого расчета... Как-то зимою, когда к нему пришел за помощью какой-то бедствующий студент, а денег у Вл. Соловьева не оказалось, он отдал ему свою единственную шубу и потом в морозы сам ходил в легком пальто. Узнав об этом, его мать пришла в большую тревогу и поспешила купить ему и выслать новую шубу. На улице он не мог отказать в подавании ни одному нищему и раздавал им все деньги, какие у него с собою были, оделяя их несоответственными привычной уличной жизни суммами. Умозрительно убежденный в неизменном торжестве добра над всяким злом и преодолении всякой вражды высшим проявлением человеческой любви и великодушия и будучи глубочайшим противником какого бы то ни было насилия над человеческой личностью, не говоря уже о насильственном лишении человека жизни, он, вопреки всякому голосу практического благоразумия и эгоистического расчета, публично выступил с громовой речью против смертной казни после события 1 марта 1881 года, требуя помилования убийцам императора Александра II, за что и был после лишен всяких прав и на вступление на какую-либо государственную службу, и на выступления где бы то ни было в качестве оратора или лектора.

Порывистый, увлекающийся и страстный в своей чуткости к поэзии и красоте жизни, он много отдавал

души романическому чувству, но умер девственником. Все мистическое и отвлеченное, все сверхматериальное для него сливалось в единство с физической реальностью и созерцалось им как одинаково постигаемое... Спиритизм для него был областью реального общения с потусторонним миром, и помню, как на мои предположения о самочувствии человека в загробном мире, не отвечающие взглядам Владимира Соловьева, он мне горячо возразил: «Странное дело, что ты со мною споришь: ты говоришь мне то, что ты думаешь, а я тебе говорю то, что я знаю!»

В области поэзии и искусства Соловьев ценил всего более вдохновенность и непосредственную интуитивность творчества, пренебрегая всякими традиционными требованиями форм выражения чувства и мысли. Как-то, придя вечером в наш дом и встретив меня в комнате моего брата Льва, он обратился ко мне, сказав: «Хочешь, я прочту тебе два стихотворения, которые я сейчас написал?» Я попросил прочесть. Он выразительно произнес два стихотворения мистическороманического содержания и спросил: «Нравится тебе?» — Я ответил, что стихи очень звучные, но, по правде сказать, я ничего в них не понял. «А разве надо стихи понимать?» — возразил Соловьев.

Театра Владимир Соловьев не посещал, и, думаю, оттого, что по своему нравственному складу он был чужд объединения своих художественных вкусов и влечений к красоте с настроением толпы и театральная публика своею оценкою сценического зрелища его угнетала. Да и актерское творчество, так часто условноискусственное и отступающее от требований внутренней правды во имя внешнего успеха у публики, его раздражало и оскорбляло своею фальшью. Сами же по себе драматические литературные произведения его увлекали, и читая Островского, лежа на диване или

на кровати, он восторгался характерностью изображаемых лиц и их языка и громко хохотал своим необыкновенным хохотом, несколько схожим с ослиным криком и приводившим в недоумение присутствовавших своею силой и своеобразием. Но если Соловьев чуждался серьезного театра, то пародии на серьезные театральные представления в духе театра Кривого Зеркала⁷ его приводили в восторг. Он, как никто другой, проникал в тончайший смысл юмора таких пародий и был очень ценным зрителем для их исполнителей, ибо его потрясающий смех заражал собою весь зрительный зал и передавался актерам своею светлою, бодрящею силой. Смех Владимира Соловьева нередко заставлял вздрагивать его собеседников, особенно — мало знавших его, а Иван Иванович Лавров,⁸ по своей природной непосредственности, возмущался этим смехом и находил его «крайне неприличным и гнусным». К моему актерскому призванию Владимир Соловьев относился сочувственно, выражал одобрение моей игре и, помню, когда я был еще совсем юным любителем, он мне с большою серьезностью сказал: «А ты своего актерства не бросай, кто знает, может быть, оно когда-нибудь тебе очень пригодится и сыграет в твоей жизни важную роль». Слова эти я тоже должен отнести к особой прозорливости Соловьева...

Владимир Соловьев был полон доброжелательства к людям, искал в них всегда только хорошего и все-

⁷ Театр пародий «Кривое зеркало», оставивший заметный след в истории русского театра, открылся в Петербурге позднее, в 1908 г.

⁸ Иван Иванович Лавров (1827 — 1902) — певец (тенор), в 1856—1875 гг. ведущий солист Большого театра, автор мемуарной книги «Сцена и жизнь. В провинции и в столице» (М., 1889), друг семьи Лопатиных.

мерно оправдывал их поступки чистыми мотивами, если только они поддавались хоть сколько-нибудь такому оправданию. Он был очень общителен, но иногда, не стесняясь многолюдством окружающего общества, впадал в глубокое и скорбное раздумье, погружался в себя и долго молчал. Зато минутами его охватывал безумный восторг жизни, он без умолку болтал, острил, говорил стихи, оглашал все окружающее своим кричащим смехом, а то и начинал прыгать от радости. Как-то, под конец своей жизни, он, войдя к нам в дом, стал в зале плясать и прыгать и, потеряв равновесие, упал...

В соседстве с ним я начал свою петербургскую жизнь...

Если вечером был дома Соловьев, я уходил к нему в номер. Его посещали друзья, с которыми велись интересные беседы... С Соловьевым я нередко завтракал и ужинал и, помню, один завтрак состоял из зернистой икры и шампанского, присланных Соловьеву одной дамой для поправления его здоровья...

В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин.

Семья Лопатиных

Дворянский род Лопатиных известен с начала XVI века. Прямой предок философа Льва Михайловича Лопатина, Юрий Матвеевич, был записан вместе с братом в число «избранной тысячи» дворян Ивана Грозного.⁹ Поколенная роспись, составленная Лопатиными в конце XVII в. в числе других дворянских семей по указу царя Федора Алексеевича, сохранилась в копии 1755 г.¹⁰ В конце XVIII в., после учреждения Екатериной II Дворянских родословных книг, Лопатины по прошению отставного подпоручика Михаила Яковлевича (прадеда Льва Михайловича) были внесены в VI часть (древнее дворянство) родословной книги Тульской губернии.¹¹ Подробная родословная роспись Лопатиных, доведенная до начала нашего века (хотя и не лишенная ошибок), опубликована генеалогом В. И. Чернопятовым.¹²

В начальный период своей истории род связан с Боровским краем; возможно, он происходит из служилых людей Серпуховско-Боровского удельного княжества XIV-XV вв. В Смутное время (начало XVII в.) Лопатины владеют поместьем в Соловском уезде (в будущей Тульской губернии). С этими землями связана их история в последующие два с половиной столетия, в продолжение которых, подобно многим другим дворянам Московского государства и Российской империи, Лопатины исполняют различные военные и гражданские службы.

Новый, московский, период истории рода начинается со времени обучения и последующей многолетней службы в

⁹ Тысячная книга 1550 г. и Дворовая тетрадь 50-х годов XVI в. М.; Л., 1950. С. 74.

¹⁰ РГАДА. Ф. 394. Оп. 1. Ед. хр. 271. Лл. 331—336об.

¹¹ Копия дела Тульского дворянского депутатского собрания 1794 г. // Семейный архив Лопатиных.

¹² В. И. Чернопятов. Дворянское сословие Тульской губернии. Т. III (XII). Родословец. Материалы. М., 1909. Ч. VI. С. 333—342.

Москве (пик которой пришелся на эпоху реформ Александра II) Михаила Николаевича Лопатина (1823—1900). Подробный и проникновенный очерк биографии М. Н. принадлежит Николаю Васильевичу Давыдову, его коллеге и товарищу.¹³ Михаил Николаевич окончил московский Дворянский институт и юридический факультет Московского университета. Он служил главным образом по судебному ведомству и вышел в отставку с поста председателя департамента Московской судебной палаты в чине тайного советника незадолго до смерти. Как отмечает Н. В. Давыдов, М. Н. Лопатин не только проводил в жизнь судебные уставы 1864 г., но и вообще принимал близко к сердцу реформу императора Александра II, был поборником освобождения крестьян с землей. М. Н. активно участвовал в общественной жизни, печатал публицистические статьи, близкие по духу славянофилам. Статьи эти подписаны псевдонимом «М. Юрьин». Можно предполагать, что происхождением псевдоним связан с именем родоначальника — «тысячника» Ивана Грозного Юрия: дело в том, что оно упоминается в документах в форме «Юрья» (в том числе в деле о дворянстве, копия которого хранилась в семье). Михаил Николаевич был хорошо знаком и дружен со многими известными деятелями русской культуры и науки, среди которых — И. С. Аксаков, А. И. Кошелев, С. М. Соловьев, А. Ф. Писемский, С. А. Юрьев, А. Н. Плещеев, Н. П. Гляров-Платонов, А. М. Жемчужников, С. А. Усов, Н. А. Северцов, В. О. Ключевский, Н. В. Бугаев, В. И. Герье, В. А. Гольцев. Эти люди, а позднее (с 1880-х гг.) также друзья и ровесники сыновей М. Н. Лопатина — Вл. С. Соловьев, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. Я. Грот, М. С. Корелин и др. — собирались по средам в доме Лопатиных на углу Гагаринского и Хрущевского переулков, чтобы обменяться новостями, мнениями, послушать новые литературные и музыкальные произведения, поспорить на научные и общественно-политические темы. Эти «лопатинские среды» вспоминают мно-

¹³ Н. В. Давыдов. Из прошлого. Часть II. М., 1917. С. 157—171.

гие мемуаристы.¹⁴ В собраниях всегда участвовали жена Михаила Николаевича, Екатерина Львовна (1827—1910), родная сестра и друг академика-математика Пафнутия Львовича Чебышева, а также дети — Николай, Лев, Александр, Владимир и Екатерина. В таком вот кругу общения формировалось и «варилось» это поколение Лопатиных.

Тесная дружба связывала семью М. Н. Лопатина с семьей Л. Н. Толстого и С. М. Соловьева; эти дружеские узы были унаследованы и упрочены поколением их детей. Так, Е. М. Лопатина была дружна с Татьяной Львовной Толстой, а Владимира Михайловича всегда связывали отношения взаимной симпатии с Сергеем Львовичем. Известен описанный в опубликованном мемуарном очерке В. М. Лопатина эпизод с приглашением его в московский хамовнический дом Толстых на Святках 1891 г. на организованный молодежью костюмированный вечер, где сам В. М. Лопатин имел большой успех, будучи загримированным под хозяина дома, одетым в его блузу и приветствуя в таком виде другого, настоящего Льва Толстого.¹⁵

Что же касается отношений с Соловьевыми, то тот же В. М. Лопатин пишет в своих мемуарах: «С нею [семьей С. М. Соловьева] мы, Лопатины, были особенно близки и дружны всю жизнь. Братья Николай и Лев были друзьями и сверстниками Всеволода и Владимира Соловьевых, а я рос с младшим из братьев Соловьевых — Михаилом. Сестра моя была подругою Марии Сергеевны, впоследствии по мужу Безобразовой, и младшей из дочерей Сергея Михай-

¹⁴ См., например: Н. В. Давыдов. Из прошлого; Е. Н. Трубецкой. Воспоминания. София, 1921. С. 179—191, перепечатано в: Л. М. Лопатин. Аксиомы философии. М., 1996. С. 455—463; С. Л. Толстой. Н. М. Лопатин и В. П. Прокунин. Материалы к биографии // Н. М. Лопатин, В. П. Прокунин. Русские народные лирические песни. М., 1956.

¹⁵ См.: В. М. Лопатин. Из театральных воспоминаний // О Толстом. Международный толстовский альманах. М., 1909, перепечатано в: Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников. Т. I. М., 1955.

ловича Поликсены Соловьевой...».¹⁶ Обе семьи в продолжение ряда лет проводили вместе летнее время на даче в Покровском-Стрешневе. Вл. Соловьев вспоминал об этом времени в письме М. М. Стасюлевичу.¹⁷

Владимир Соловьев, пронесший через всю свою жизнь нежную дружбу со старшими братьями Лопатиными, посвятил Льву Михайловичу стихотворение «Колдун-камень» и ряд шуточных (в том числе полемически-философских) стихов, а памяти рано умершего Николая Михайловича (наряду с А. А. Соколовым) — знаменитые «Три разговора». Часть писем его к М. Н. и Л. М. Лопатиным опубликована.¹⁸

Все братья Лопатины окончили московскую частную гимназию Л. И. Поливанова, в которой учились многие известные в будущем люди. Трое из братьев (кроме Льва) избрали профессию отца — юриспруденцию. Однако все они посвящали значительное время и силы различным видам «свободного» творчества, которое время от времени затягивало их, побуждая оставлять государственную службу.

Старший из братьев, Николай Михайлович (1854—1897), известен как фольклорист, собиратель и издатель русских народных песен. Им совместно с В. П. Прокуниным издан сборник «Русские народные лирические песни» (М., 1889; переиздание: М., 1956), в котором Н. М. принадлежит первая часть — записи текстов песен с обширными комментариями и «очерком состояния русской песни, положения ее в самом народе, в обществе и литературе», а В. П. Прокунину — вторая (нотная) часть. Другая книга Н. М. Лопатина — популярный «Полный народный песенник» (М., 1885), изданный И. Д. Сытиным от имени московского

¹⁶ В. М. Лопатин. Из прошлого моей жизни. Глава I.

¹⁷ Вл. Соловьев. Письма. Пг., 1923. С. 60—62; перепеч.: Вл. Соловьев. Неподвижно лишь солнце любви... М., 1990. С. 272—274. Семья Лопатиных в дачной обстановке запечатлена также в относящихся к более позднему времени (началу 1890-х годов) воспоминаниях Андрея Белого (А. Белый. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 255—258).

¹⁸ Вл. Соловьев. Письма. Пг., 1923.

Комитета грамотности и содержащий тексты русских песен и песен русских поэтов. Окончив юридический факультет Московского университета, Н. М. служил мировым судьей, податным инспектором, городским судьей. «Систематического музыкального образования он не получил, но был музыкально одарен.., пел и немного играл на фортепьяно; его большой и верный голос (тенор) не уступал по силе баритону П. А. Хохлова [солиста Большого театра] в тех дуэтах, которые они певали; учился он у Ю. Арнольда и А. Д. Александровой-Кочетовой... Пение Лопатина очень нравилось многим любителям и знатокам русской песни, между прочим и Льву Толстому, признававшему, что Лопатин пел в истинно народном духе».¹⁹

Биография второго брата, Льва Михайловича Лопатина, достаточно хорошо известна.²⁰ Остановимся здесь лишь на тех материалах, которые сохранились в архиве его семьи. Копия метрического свидетельства о рождении Л. М. свидетельствует, что крещен он был 11 июня 1855 г., а воспитанником от купели его был дядя П. Л. Чебышев. Здесь интересно отметить, что Л. М. получил имя в честь деда по матери — Льва Павловича Чебышева. Сохранились адреса, преподнесенные Л. М. к тридцатилетию научной деятельности в 1911 г.; Новый Завет с надписью «Кате от Льва брата. 1888 г. 30 мая»; большой портрет Л. М., подаренный в мае 1912 г. А. И. Огневу В. Шилкарским и позднее попавший к сыну В. М. Лопатина Владимиру Владимировичу. Имеется около 10 разных фотографий Л. М., в том числе групповых.

Александр Михайлович Лопатин (1859—1934) служил в Киевском, Смоленском, Рязанском окружных судах, судебных органах Москвы. Имел чин действительного статского советника. Был женат на Елизавете Николаевне, урожденной Дубенской. Детей не имел. После революции А. М.

¹⁹ С. Л. Толстой. С. Л. Толстой. Н. М. Лопатин и В. П. Прокунин. С. 29—31.

²⁰ См., например: А. И. Огнев. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922.

одно время заведовал книжным распределителем Главнауки, который занимался «учетом, охраной и распределением бесхозяйной, реквизируемой и прочей поступавшей в распоряжение государства литературы».²¹ Большим библиофилом запомнился А. М. историку-генеалогу Ю. Б. Шмарову, который жил в начале 30-х годов (и после долгих лет заключения тоже) в бывшем лопатинском доме.²² Владимир Михайлович писал о брате Александре, что тот «отдавал всегда свой досуг литературному творчеству».²³ А. М. — автор интересной детективно-психологической повести «Лыбинское дело», напечатанной под псевдонимом А. *Алпатын*,²⁴ и других публикаций, был членом Общества русских драматических писателей,²⁵ увлекался акварельной живописью и фотографией, состоял в Русском фотографическом обществе.²⁶ В семье хранятся изготовленные им цветные стереоскопические диапозитивные пластинки «Автохром», а также акварельные пейзажи А. М.

Владимир Михайлович Лопатин (1861 — 1935, сценический псевдоним Михайлов) — автор публикуемых здесь очерка о Льве Лопатине и отрывка о Владимире Соловьеве. В 1885 г. В. М. окончил юридический факультет Московского университета, после чего служил по судебному ведомству: мировой судья Дмитровского округа, товарищ прокурора Тульского окружного суда, член Московского окружного суда, товарищ председателя Елецкого окружного суда. Последнюю должность В. М. занимал в 1901—1911 гг. и получил чин действительного статского советника (1908).

²¹ Вся Москва на 1926 г. М., 1926.

²² Диктофонная запись воспоминаний // Архив Н. В. Лопатина

²³ В. М. Лопатин. Из прошлого моей жизни. Глава I.

²⁴ Русская Мысль. 1901. Кн. V.

²⁵ См.: И. Ф. Масанов. Словарь псевдонимов... Т. 4. М., 1960. С. 286.

²⁶ Р. Ф. О. в Москве. Краткий справочник по фотографии. Устав. Список членов. М., 1914.

С юности В. М. мечтал стать актером, принимал участие, как и другие поливановцы, в спектаклях Шекспировского кружка, обучался в драматических классах Г. Н. Федотовой при Малом театре, был участником Общества искусства и литературы, в котором были заложены основы будущего Художественного театра (участие в спектаклях Общества сблизило его с К. С. Станиславским и другими будущими артистами МХАТ). Любительским театром В. М. руководил и в годы службы в Ельце. Из многочисленных спектаклей, в которых играл В. М. (всего числом 157), нельзя не отметить первую постановку «Плодов просвещения» в Ясной Поляне с участием членов семьи и друзей автора. Исполнение Лопатиным роли 3-го мужика, восхитившее Л. Н. Толстого, побудило его значительно расширить роль и углубить образ.²⁷ Такая реакция Л. Н. Толстого на игру Лопатина не случайна. Помимо актерского таланта и природной наблюдательности, В. М. очень много дал его личный опыт работы в качестве мирового судьи, обогативший его знанием и пониманием характера простого русского человека. Вообще искусству В. М. как актера были присущи, при полном отсутствии какой бы то ни было внешней аффектации, исключительная бытовая характерность и точность рисунка. Высоко ценила актерский талант В. М. и Г. Н. Федотова, подарившая ему в 1894 г. свой настенный портрет с надписью: «Моему милому и даровитому ученику Владимиру Михайловичу Лопатину от многому у него научившейся и любящей его учительницы Гликерии Федотовой» (портрет сохранился в семейном архиве). Однако жизненная судьба актера Михайлова сложилась так, что профессиональным актером он стал только в 50 лет, выйдя в отставку после смерти жены Надежды Александровны (урожденной Эртель) и вступив тогда же в труппу МХАТ, куда его охотно приняли хорошо его знавшие Станиславский и Немирович-Данченко. В Ху-

²⁷ См. упомянутую выше публикацию В. М. Лопатина «Из театральных воспоминаний», а также: С. Л. Толстой. История писания и первой постановки «Плодов просвещения» // Театр. 1940. № 11.

дожественном театре им были сыграны такие роли, как Кузовкин («Нахлебник» Тургенева), Василий Шуйский («Царь Федор Иоаннович»), Алексей Егорыч («Николай Ставрогин» по Достоевскому), Телегин («Дядя Ваня»), Дедушка («Синяя птица») и др. Кроме театра, где он играл до конца жизни, В. М. снялся в целом ряде немых кинофильмов (наиболее известны его роли в фильмах «Девушка с коробкой», «Дон Диего и Пелагея», «Процесс о трех миллионах», «Земля»). В 1933 г. В. М. был удостоен звания заслуженного артиста Республики. Наибольшее собрание фотоснимков В. М. в ролях в театре и кино хранится в семейном архиве: Сохранилось более двухсот негативов-фотопластинок, снятых В. М. (большой частью — в 1900-е гг. в имени — деревне Никольское под Ельцом). Почти всю жизнь В. М. писал стихи (хранятся в рукописи в семье). Его перу принадлежит также «старинный водевиль» «Настройщик», опубликованный в Ельце в 1913 г.

В 1920-е годы В. М. работал над обширными мемуарами «Из прошлого моей жизни» (до сих пор не опубликованы), в которых наиболее подробно излагается его «домхатовская» биография. Эти мемуары представляют не только историко-театральный, но и немалый историко-бытовой интерес: многие страницы их посвящены городскому, помещичьему, крестьянскому быту. Публикуемый здесь отрывок о Вл. Соловьеве содержится в XIV главе воспоминаний. Рукопись мемуаров, а также примыкающие к ней очерки о братьях — Николае и Льве — в 1957 г. передана в архив ВТО (второй экземпляр — в музей МХАТ). Как рассказывал сын автора, Владимир Владимирович (1901—1977, юрисконсульт Большого театра), текст воспоминаний о Л. М. Лопатине был прочитан В. М. в Московском университете на заседании памяти Л. М.

Единственная и младшая сестра братьев Лопатиных, Екатерина Михайловна (1865—1935), была писательницей (литературный псевдоним — К. Ельцова). Она — автор романа «В чужом гнезде» («Новое слово», 1896—1897, отдельное издание: СПб., 1900), рассказов «Подневольные души» и «Весенние сумерки» («Русская мысль», 1898, 1902), мемуарных очерков «Воспоминание о С. А. Юрье-

ве»,²⁸ «Сны нездешние»²⁹ и др. С 1897 г. и до конца жизни была дружна с И. А. Буниным. Ее устные рассказы о встречах с Л. Н. Толстым отражены в книге Бунина «Освобождение Толстого».³⁰ С 1917 г. — в эмиграции, жила и скончалась во Франции. Е. М. Лопатина долгое время занималась благотворительной деятельностью: в годы первой мировой войны была старшей сестрой психиатрического госпиталя, состоя в Никольской общине сестер милосердия; в эмиграции заведовала превенториумом для русских детей.³¹

До наших дней уцелела часть семейного архива Лопатиных. Кроме вышеупомянутых материалов, в нем содержатся семейные письма 1850-х — 1890-х гг. (переписка М. Н. Лопатина с братьями и сестрами, Е. Л. Лопатиной с матерью, младших Лопатиных с родителями), в которых отразилась атмосфера дружбы и теплоты, царившая в семье. Сохранились также некоторые рукописи М. Н. и Н. М., значительное собрание фотографий. В 1951 г. некоторые материалы семейного архива были переданы в ЦГАЛИ и составили личный фонд (№ 1000) В. М. Михайлова (Лопатина).³² В этот комплекс вошло обширное собрание афиш и программ спектак-

²⁸ В память С. А. Юрьева. М., 1891.

²⁹ Современные Записки. Т. 28. Париж, 1926; переиздано: Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991.

³⁰ И. А. Бунин. Собр. соч. Т. 9. М., 1967. С. 20—21, 83—86.

³¹ О ней см.: Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. Т. 2. М., 1992. С. 230—231; А. Бабореко. И. А. Бунин. Материалы для биографии, М., 1967. С. 60, 65—67; Н. Крандиевская-Толстая. Воспоминания. Л., 1977. С. 37—39; В. Н. Муромцева-Бунина. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. М., 1989. С. 169, см. указатель; Г. Кузнецова. Грасский дневник. М., 1995. С. 106, 108, 111—113 и др.

³² Центральный государственный архив литературы и искусства СССР. Путеводитель. Искусство. М., 1959. С. 130—131.

лей с его участием (1880—1925), фотографии, письма к В. М. и М. Н. Лопатиным (в том числе К. С. Станиславского, Г. Н. Федотовой, И. С. Аксакова, А. М. Жемчужникова, А. В. Сухово-Кобылина, А. Ф. Писемского, Вл. С. Соловьева, Л. М. Лопатина). Из публикаций последнего времени о семье Лопатиных отметим книжку А. Басманова³³ (к сожалению, в ней содержится ряд фактических ошибок), статьи Ю. Б. Шмарова³⁴ и Е. Егорьевой.³⁵

Публикаторы воспоминаний В. М. Лопатина выражают искреннюю благодарность И. В. Борисовой, во многом способствовавшей появлению настоящей публикации. Текст печатается по машинописной копии, хранящейся в семейном архиве Лопатиных.

³³ А. Басманов. Особняк с потайной дверью. М., 1981.

³⁴ Ю. Шмаров. Особняк в Гагаринском переулке // Памятники отечества. 1983. № 1.

³⁵ Е. Егорьева. Особняк на Гагаринском // Декоративное искусство СССР. 1987. № 7.

Киевское Религиозно-Философское Общество

Приветствие Поместному собору православной всероссийской Церкви (1917)

Публикуемый ниже документ оставался неизвестен исследователю Киевского РФО (см.: Сергей Шурляков. К истории философских обществ в Киеве (Киевские Религиозно-Философское и Научно-Философское общества) // *Философская и социологическая мысль*. 1993. № 7–8. С. 171–173). Несмотря на то, что документ не содержит в себе ничего того, что нельзя было бы предположить о церковной позиции Киевского РФО, ведомого В. В. Зеньковским, в 1917–1918 гг., сам по себе он является одним из редких свидетельств о жизни Общества уже после того, как регулярные свидетельства о его деятельности иссякли.

Помимо своего прямого значения для истории и идеологии Киевского РФО, Приветствие приобретает особый интерес как приветствие, заслушанное Собором в числе самых первых — вторым после приветствия

представителя власти. Можно предположить, что таким образом Собор не только уделил первостепенное внимание конфликтному украинскому вопросу, но и возможно, с подсказки таких своих влиятельных «религиозно-философских» участников, как Е. Н. Трубецкой и С. Н. Булгаков, в условиях борьбы с автономизмом, отдал дань киевскому религиозно-философскому движению как «русскому», интегристскому и общенациональному по своему содержанию.

Публикуется по оригиналу: ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 3 (Дело с приветствиями Священному Собору). Л. 44.

Ред.

«Киевское Религиозно-Философское О<бщест>во, ставящее своей основной задачей свободное искание религиозной истины, в лице руководящего его деятельностью Совета давно пришло к непоколебимому убеждению, что эта истина только в Краеугольном камне, на Котором зиждется Церковь Православная, в Господе нашем Иисусе Христе, который только один есть живот и истина. Поэтому Киевское Религиозно-Философское О<бщест>во, болезненно с сыновней любовью пережившее скорби и муки нашей матери Русской Православной Церкви, томившейся долгие годы под тяжким гнетом самодержавной, ведомственной государственности, сковывавшей свободные члены ея соборного организма, теперь, в эти светлые дни новой Пасхи, ея животворящего Воскресения к обновленной деятельной, <нрзб> взаимной любовью творческой жизни, к которой призваны теперь все ея члены по мере данного каждому из них таланта, с благоговейной

молитвенной радостью приветствует нынешний Всероссийский Освященный Собор в лице входящих в его состав святителей, пресвитеров, диаконов и мирян и твердо верит, что почивающая на этом Соборе благодать Всесвятого Духа поможет ему совершить великое дело строительства Церкви Христовой на новых и в то же время старых, как само христианство, соборных, демократических началах во славу Божию и в утверждение истины».

Ольга Локтева

С. Н. Булгаков в Киеве
осенью 1918 года

Приложение:

[С. Н.] Б[улгаков?]. Свобода и Церковь

Участие С. Н. Булгакова в работе Поместного собора всероссийской православной Церкви 1917–1918 гг. и принятие священнического сана в июне 1918-го стало рубежом в его деятельности как церковного политика, религиозного мыслителя и просто верующего; окончательное переселение в Крым — рубежом в его личной биографии, положившим начало периоду эмиграции. Из всех событий 1918 года история пребывания Булгакова в Киеве — наименее известна и наиболее сложно восстанавливаема.

Известно, что Булгаков был избран на Собор от мирян Таврической епархии и принял участие в работе

двух сессий Собора из трех.¹ На последней, третьей сессии, начавшей свою работу (по новому стилю) 2 июля и закончившей ее 20 сентября 1918 г., Булгакова, уже не просто как участника, но как избранного еще на первой сессии члена Высшего Церковного Совета и ставшего к моменту открытия третьей сессии иереем, не было. Сам Булгаков описывает ход событий после его рукоположения следующим образом: «...надлежало мне в новом образе встретиться с семьей, о которой я тогда уже получил вести. Поэтому через две недели после рукоположения, с благословения Патриарха, я выехал в Крым для свидания с семьей на месячный срок, по истечении которого предполагал вернуться к месту своего прежнего, профессионального, и нового, иерейского, служения. Однако мне вовсе не суждено было вернуться в Москву (...). Встретил благополучно своих и пробыл законный месяц с ними. Затем я сделал попытку возвратиться в Москву через Киев. Но отсюда в течение целого месяца мне это не удавалось: обстоятельства изменились. Так я и принужден был возвратиться в Крым». Если события, которыми был обставлен его отъезд из Москвы, ясны, то нет ясности с последующими: дата окончательного поселения Булгакова в Крыму, а также временные и событийные рамки его вынужденного киевского «сидения» остаются крайне смутными. Возможно, уточнение обстоятельств, задержавших его в Киеве, позволит уточнить и эту датировку. И дело тут не в простой биографической точности: второй киевский период жизни Булгакова был не столь ярок и продолжителен, как первый, когда он занимал должность ординарного

¹ См.: С. Н. Булгаков. Автобиографические заметки. Париж, 1946; Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. I–II. М., 1994.

профессора по кафедре политической экономии и статистики в Киевском политехническом институте и одновременно приват-доцента по той же кафедре в Университете Святого Владимира,² но и он оказался не менее богат событиями.

По подсчетам М. А. Колерова, Булгаков выехал из Москвы приблизительно 25 июня 1918 г. по старому стилю, т. е. в начале третьей сессии Собора.³ Очевидно, и не планируя возвратиться до ее окончания, Булгаков точно указал в своих мемуарах на две связующие его с Москвой нити — преподавание политической экономии в Московском университете и иерейское служение в храме Пророка Ильи в Обыденском переулке, к которому он был приписан. Добраться же до Кореиза (где в имении его свекрови находилась семья) и обратно из Крыма в Москву он мог только через Харьков или Киев.

Скорее всего, его первая дорога в Крым миновала Киев — и в этом смысле мемуарное свидетельство Булгакова верно. Дело в том, что уже к маю 1918 под немецкой оккупацией находилась вся территория

² О первом «киевском периоде» (1901—1906 гг.) С. Н. Булгакова см.: О. К. Локтева. Неизвестная статья С. Н. Булгакова (1904) // Россия и реформы. Вып. 2. М., 1993; М. А. Колеров. С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903—1905) // Вопросы философии. 1993. № 11; Сергей Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901—1903) / Предисловие и публикация М. А. Колерова, комментарии М. А. Колерова и О. К. Локтевой // Новый Круг. № 3. Киев, 1993. С. 246—259; М. А. Колеров, О. К. Локтева. С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906—1907) // Лица. Биографический альманах. Вып. 5. М.; СПб., 1994.

³ «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. / Публикация и примечания М. А. Колерова // Новый мир. 1994. № 11. С. 208.

Украины и Крымский полуостров, где в конце июня было образовано первое крымское краевое правительство М. А. Сулькевича. Это окончательно усложнило и прежде, при украинской Центральной Раде, запутанные взаимоотношения Киева и Крыма. С июля по сентябрь 1918 правительство украинского гетмана П. П. Скоропадского не вступало в официальные контакты с Крымом, требуя его безоговорочного вхождения в состав Украины, что, в свою очередь, значительно осложнило транспортное сообщение между Крымом и Киевом.⁴ В таких условиях, при неурегулированности взаимоотношений между советской властью в Москве, Украиной и Крымом естественным становился кружной путь, тем более, что он уже был опробован многими участниками Собора.⁵

В свою очередь, Киев как промежуточный пункт на обратной дороге в Москву был выбран Булгаковым по многим причинам: прежде всего, начинался учебный год у его дочери, М. С. Булгаковой, студентки Киевского университета. Возможно, обширные знакомства среди бывшей московской профессуры, осевшей в Таврическом университете в Симферополе, и крымских политиков, один из которых С. С. Крым (Нейман) чуть позже, в ноябре 1918, стал главой второго краевого правительства, помогли Булгакову оформить официальные документы для проезда через зону немецкой оккупации. Из Киева у Булгакова был шанс добраться до Москвы: летние решения украинской и советской делегаций на мирных переговорах Украины

⁴ См.: Д. Дорошенко. Мої спомини про недавнє-минуле (1914—1918). Львів, 1923.

⁵ См. воспоминания об этом митр. Евлогия (Георгиевского): Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. М., 1994.

и РСФСР дали надежду на упорядочение железнодорожного сообщения между ними.

Факт прибытия Булгакова в Киев подтверждает и В. В. Зеньковский в воспоминаниях «Пять месяцев у власти». ⁶ Однако он ошибочно связывает приезд Булгакова в Киев с дорогой в Крым, а не с обратной дорогой. Важно другое: Зеньковский датирует приезд Булгакова осенью 1918 г. и говорит о его пребывании в городе в течение месяца. Этому свидетельству следует доверять, исходя хотя бы из следующих фактов. Прежде всего, ранее конца августа Булгаков прибыть в Киев не мог: 9 августа неразбериха в официальных взаимоотношениях Крыма и Украины вылилась в таможенный конфликт и закрытие украинско-крымской границы. В середине августа в киевских газетах прошло сообщение, что ввиду закрытой границы поездки в Крым возможны только с немецкими эшелонами по разрешению особого отдела германской комендатуры в Киеве, причем прошения принимались при наличии особой причины для отъезда и рассматривались в течение «неопределенного срока». ⁷ Так же обстояло и с проездом из Крыма в Киев. Фактически до начала сентября официальный Киев игнорировал факт существования самостоятельного крымского правительства и только с конца месяца начались украинско-крымские переговоры, которые 10 октября были прерваны вновь. Тем не менее, в сентябре железнодорожное сообщение между Украиной и Крымом стало возможным. ⁸ Кроме

⁶ Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. Воспоминания. М., 1995. С. 168.

⁷ Наш путь (Киев). 14 августа 1918. С. 3.

⁸ См.: А. Г. Зарубин, В. Г. Зарубин. Крымское краевое правительство М. А. Сулькевича и его политика // Отечественная история. 1995. № 3.

того, Зеньковский сообщает, что провел с Булгаковым все время пребывания последнего в Киеве.⁹ Но с конца августа с разрешения П. П. Скоропадского Зеньковский три недели находился в отпуске в Крыму. С Булгаковым же он встретился уже по возвращении в Киев, то есть не ранее середины сентября.

Срединой сентября 1918 года и необходимо датировать приезд Булгакова в Киев. По крайней мере, известно его письмо М. М. Замятиной, отправленное из Киева 23 сентября 1918 г.¹⁰ Первоначально перспективы выезда Булгакова в Москву обнадеживали: через киевские газеты еще в начале августа было распространено сообщение о совместном решении украинской и советской делегаций сформировать и отправить первые поезда на Москву.¹¹ Однако для проезда необходимо было получить разрешение советской делегации и записаться в «живую очередь». Формирование поездов откладывалось: в течение августа киевские газеты из номера в номер помещали объявления об условиях проезда в Москву, сообщая о том, что списки получивших разрешение будут опубликованы (!) «в ближайшем будущем». Запись желающих растянулась надолго и даже ничем не скомпрометировавшим себя москвичам приходилось минимум месяц ждать разрешения на отъезд. К началу октября 1918 сообщение между Киевом и Москвой стало регулярным. Но Булгаков в Москву так и не выехал.

Уже высказывалось предположение, что главную роль в этом сыграли дошедшие до него через письма из Москвы, а также киевские газеты и слухи о на-

⁹ Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 160.

¹⁰ «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917–1923 гг. С. 207.

¹¹ См.: Наш путь (Киев). 3 августа 1918 г. С. 3.

чавшемся «красном терроре».¹² Какая из причин сыграла решающую роль — события в советской России, разлука с семьей, возможность нормального и свободного существования в Крыму или невозможность добраться до Москвы, — неизвестно. Но в новых условиях стало ясно, что он как лицо, имеющее духовный сан, не может больше занимать светскую кафедру в высших учебных заведениях. Атмосферу, в которой принималось им решение не возвращаться в Москву, иллюстрирует хотя бы тот факт, что от участия в работе третьей сессии Собора (по причинам, связанным отнюдь не только с трудностью сообщения) отказалась часть делегатов Собора с Украины и Крыма. В частности, отказался от поездки в Москву и знакомый Булгакова еще по первому киевскому периоду, член Совета Собора и профессор по кафедре богословия Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев.¹³

Вынужденный целый месяц провести в Киеве, Булгаков невольно стал свидетелем событий местной общественно-политической и церковной жизни, которые, строго говоря, собственно украинскими не являлись. Та ситуация, что предстала перед его глазами в Киеве, скорее напоминала ставший уже реликтовым период Временного правительства, но только с местной спецификой, несколько изменившей акценты. Прежде всего, он нашел своих прежних коллег по Киевскому политехникуму и Киевскому университету разделенными уже не только по политическим симпатиям, но

¹² М. А. Колеров. [Примечания] // «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. С. 207; М. А. Колеров. [Примечания] / В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене (1897—1925) // Неизвестная Россия: XX век. Вып. 2. М., 1992. С. 142.

¹³ Наш путь (Киев). 14 августа 1918. С. 3.

и на «щірих українців» и «русских патриотов» (с многочисленными вариантами промежуточных положений типа «прогетманской ориентации»), а в отношении Церкви — на «автокефалистов», сторонников идеи независимой украинской Церкви, и «кефалистов», приверженцев Московского Патриархата (также с большим количеством промежуточных состояний). А наиболее близкого ему Зеньковского он обнаружил в должности министра исповеданий правительства Скоропадского, с 15 мая безуспешно пытавшегося сдерживать крайности противоположных течений в Церкви и провести хотя бы минимум необходимых реформ.

Зеньковский достаточно точно обрисовал ту атмосферу в церковной жизни Киева, в которую окунулся Булгаков: «мы с ним виделись почти каждый день — и, естественно, постоянно беседовали на церковные темы (...). Когда Булгаков ознакомился в подробностях с историей моих отношений к м. Антонию, со всеми моими действиями в качестве министра исповеданий, он пришел в ужас от тех „недоразумений“, которые выяснились тут для него».¹⁴ Отметим, что о деятельности Зеньковского-министра в Москве среди участников Собора ходили самые невероятные слухи, большей частью неблагоприятные для репутации самого Зеньковского. В дни своего пребывания в Киеве Булгаков оказался вовлеченным в весьма примечательный для тогдашних умонастроений в церковной среде конфликт Зеньковского как министра исповеданий с первоиерархом православной Церкви на Украине митрополитом Антонием (Храповицким), всячески сопротивлявшемся проводимой министром политике и пытавшемся удалить его из правительства. При этом Зеньковский не был ни

¹⁴ Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 168.

«щирим українцем» ни «русским патриотом». О его деятельности в 1918 г. как непримиримого противника украинских националистических крайностей отзывался в своих воспоминаниях митрополит Евлогий (Георгиевский), украинские же националисты считали Зеньковского «украинцем из умеренных».¹⁵

Ролью простого наблюдателя вызревшего конфликта Булгаков не удовлетворился и попытался вмешаться в него в качестве посредника. В результате положение его оказалось весьма сложным: с одной стороны — как иерея и члена Высшего Церковного Совета, с другой стороны — как частного лица, волей случая оказавшегося на Украине и не имевшего права на прямое вмешательство в местные дела. Воспоминания Зеньковского сохранили содержание разговора, состоявшегося у Булгакова с митрополитом Антонием: «Первая же попытка его говорить с м. Антонием была настолько неудачна, сопровождалась такими грубостями и даже оскорблениями по адресу самого Булгакова, что ему пришлось не только отказаться от роли „миротворца“, но и самому прекратить свой визит м. Антонию. Из рассказа Булгакова (хотя он не захотел рассказывать все, что у него произошло с м. Антонием) я узнал, что м. Антоний глубоко уверен, что я подкуплен униатами, что моя деятельность имеет своей целью всячески содействовать разложению и разрушению православия. Когда Булгаков стал защищать меня, м. Антоний грубо сказал: „Может быть и Вам заплатили? Сколько?“¹⁶ О каких-либо других

¹⁵ См.: Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. М., 1994; Д. Дорошенко. Історія України 1917—1923 рр. Т. 1. Ушгород, 1932.

¹⁶ Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 168.

попытках Булгакова вмешаться в конфликт Зеньковский не упоминает. Но не упоминает он и вообще о весьма примечательном издательском проекте, затеянном им в том период.

1 октября 1918 в Киеве вышел первый номер газеты «Слово». Заявлена она была как «ежедневная церковно-общественная, политическая и литературная газета» и орган министерства исповеданий. На ее издание правительством была выделена солидная сумма и редактором назначен чиновник министерства В. Н. Лашнюков.¹⁷ В программе газеты было заявлено, что «Слово» «ставит своей целью распространение идей христианизации жизни» и одновременно «будет знакомить читателей с историей украинской церкви, поэзии и искусства».¹⁸ Несмотря на то, что в угоду духу времени часть статей помещалась на русском языке, а часть на украинском, газета была однозначно «прорусской» ориентации и в общественно-политических, и в церковных делах. В силу последнего «Слово» вызвало неприятие со стороны украинских кругов и отчасти способствовало ухудшению положения министра Зеньковского.¹⁹ Имя редактора, направленность газеты, а также список ее участников, среди которых К. М. Агеев, А. Е. Жураковский, В. З. Завитневич, Б. А. Евреинов, П. П. Кудрявцев, Ф. И. Мищенко, В. Д. Попов, А. И. Покровский, В. И. Экземплярский, Б. В. Титлинов, Н. Ф. Мухин, напоминают о другом киевском издательском проекте — газете «Народ», в которой в апреле 1906 г. принимали участие Лашню-

¹⁷ Киевская мысль. 2 октября 1918. С. 2.

¹⁸ Слово (Киев). 1 октября 1918. С. 1.

¹⁹ См. критическую статью в адрес «Слова», опубликованную в националистически ориентированной газете «Новая Рада» от 6 октября 1918.

ков, Булгаков и Зеньковский.²⁰ Однако можно считать бесспорным тот факт, что к возникновению нового издания Булгаков не имел никакого отношения. Газета «Слово» целиком — детище Зеньковского и близкого ему Лашнюкова.²¹ Нелишне отметить, что инициаторами издательского проекта 1906 г. также были не Булгаков и его московские единомышленники, а Зеньковский и Лашнюков. Слухи о том, что министерство исповеданий решило начать выпуск своей газеты, появились в Киеве еще в самом начале сентября 1918. В частности, еще 11 сентября на страницах одной из киевских газет Лашнюков должен был дать объяснения по поводу этих слухов и своего якобы уже состоявшегося назначения редактором.²² «Слово» задумывалось как орган не направления, а учреждения — министерства исповеданий. Другое дело, что предоставившейся возможностью воспользовалась совершен-

²⁰ О газете «Народ» см.: М. А. Колеров, О. К. Локтева. С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906—1907).

²¹ Выйдя из тюремного заключения в 1909 г., к которому он был осужден за издание газеты «Народ», В. Н. Лашнюков фактически оказался «на дне жизни». Но к 1915 г. он с помощью бывшего издателя «Народа» В. И. Винокурова и В. И. Экземлярского, принявших личное участие в его судьбе, полностью восстановил и свой прежний круг общения, и свою репутацию религиозного публициста-радикала. До 1918 г. он сотрудничал в ряде киевских газет, вместе с Зеньковским был активным участником издаваемого Экземлярским журнала «Христианская Мысль», выпустил несколько собственных брошюр религиозного содержания. Подробнее о судьбе В. Н. Лашнюкова см. его письма к А. С. Глинке (Волжскому): РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 241.

²² См.: Киевская мысль. 11 сентября 1918.

но определенная часть киевских общественных и церковных деятелей и публицистов. Ведущими представителями этого направления, помимо самого Зеньковского (в 1918 г. продолжавшего оставаться председателем формально существовавшего Киевского Религиозно-Философского Общества), были В. Н. Лашнюков, первый председатель Религиозно-Философского Общества П. П. Кудрявцев и редактор-издатель журнала «Христианская Мысль» В. И. Экземплярский, — все известные своим критическим отношением к официальной Церкви, «религиозно-общественными» настроениями и радикализмом в решении проблем внешнего устройства церковной жизни. Другие из заявленных участников газеты являлись либо членами Религиозно-Философского Общества,²³ либо авторами «Христианской Мысли». После формального закрытия с начала 1918 г. «Христианской Мысли» часть ее авторов, не потерявшая интереса к церковно-общественной проблематике, остро нуждалась в литературном и организационном пристанище. Новая газета и стала им для направления, уже не только фактическим, но и формальным лидером

²³ Об истории, составе и членах Киевского Религиозно-Философского Общества см.: С. Шурляков. К истории философских обществ в Киеве // Философская и социологическая мысль. Киев, 1993. № 7—8. К месту будет отметить неточность высказанного автором статьи предположения, что образованное в 1908 Религиозно-Философское Общество и Научно-Философское Общество, образованное в 1914, якобы объединились в 1918 под председательством Зеньковского в единое Религиозно-Философское Общество. Этому противоречит опубликованное в газете «Слово» от 17 ноября 1918 объявление о предполагаемой лекции Льва Шестова «Самочевидные истины» в Киевском Научно-Философском Обществе.

которого стал Зеньковский. Что же касается его организационной «оболочки», то как одну из попыток такого рода можно рассматривать возрождение осенью 1918 г. Братства во имя Иисуса Сладчайшего, созданного в Киеве годом раньше и включавшего в себя почти полный состав участников «Слова».²⁴

Приехав в Киев, Булгаков столкнулся с уже готовым проектом. Присоединиться к нему у него не было ни времени, ни потребности. Трудно предположить, чтобы его заинтересовал проект, столь сильно напоминающий о скандальной и болезненной для него истории с газетой «Народ» и столь тесно связанный с проблемами украинской независимости. Но все же был в плане новой газеты один аспект, который не мог оставить его равнодушным — поиск идеологии и конкретных форм подлинной «религиозной общественности». Было бы упрощением полагать, что в 1918 г. Булгаков уже полностью отошел от так долго вынашиваемой идеи. Содержание его работ этого периода, где понятие «религиозной общественности» не исчезает, но, напротив, разворачивается, свидетельствует само за себя.²⁵ Став членом Высшего Церковного Совета и укрепив свою связь с церковным делом, Булгаков, казалось бы, перешел по другую сторону «церковных стен», однако тогда же в письме А. С. Глинке (Волжскому) он сформулировал ставшее для него несомненным свое отличие от большинства окружающих его церковных людей: «Люблю их, только здесь чувствую себя в родной среде, в уюте, но... все то, что мы знали про себя и раньше, с большей силой и отстоенностью даже остается и те-

²⁴ Братство во имя Иисуса Сладчайшего: Беседа с о. П. Прохаско // Слово (Киев). 5 октября 1918. С. 4.

²⁵ См.: С. Н. Булгаков. Свет Невечерний. Сергиев-Посад, 1917.

перь. Есть — «новое ли религиозное сознание», или «третий завет», или светская культура, но нечто радикальное есть в нас то, что остается непонятным, закрытым, несуществующим. В конце концов, я имел приятельство, или даже дружественность ко всем, с кем соприкасался, но в то же время оставался один».²⁶ Строго говоря, к 1918 году изменилось лишь представление Булгакова о месте «христианской политики» в системе христианских ценностей, ее методах и границах: окончательно исчез радикализм и собственно политический акцент в их трактовке. Прежняя цельная концепция «религиозной общественности» сузилась до проблемы места Церкви, религиозно-церковного мировоззрения, церковного человека в жизни современного общества и государства.

Поэтому реальное участие Булгакова в новом киевском проекте добавилось к ежедневным разговорам с Зеньковским на церковно-общественные темы.²⁷ В «Автобиографических заметках» Булгакова в описании рассматриваемого периода есть трудно поддающееся реальному комментированию упоминание о попытке вновь вернуть его к идеям «христианской политики» — «яко пса на блевотину».²⁸ Под ней Булгаков мог подразумевать проект издания в Петрограде при участии А. В. Карташева, В. И. Экземплярского, К. М. Агеева двухнедельного журнала «Церковь и Жизнь» (1916—1917),²⁹ но более всего

²⁶ «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. С. 203.

²⁷ Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 168.

²⁸ С. Н. Булгаков. Автобиографические заметки. С. 79.

²⁹ Объявление о выходе журнала «Церковь и Жизнь» см.: Христианская Мысль. 1917. № 1.

столь резкому упоминанию Булгакова соответствует киевский проект Зеньковского 1918 года. Это было бы все, что мы могли сказать об этом эпизоде в жизни Булгакова, и согласиться с тем, что возвращение «на блевотину» не состоялось, если бы в номере газеты Зеньковского и Лашнюкова от 10 октября 1918 не появилась статья «Свобода и Церковь», подписанная инициалом — Б. Характерная подпись (Булгаков часто так подписывал свои статьи и, в частности, статьи в «Народе»), особенности авторской стилистики, направленность статьи и ее тематика позволяют предположить, что именно он и был ее автором. В пользу этого предположения говорит и сам факт его разговора с митрополитом Антонием: статья «Свобода и Церковь» подчеркнута направлена на защиту политики Зеньковского против местной церковной иерархии. Ее анонимность легко объяснима с точки зрения того положения неофициального представителя Москвы, что занимал тогда Булгаков в украинском вопросе.

Если верно наше предположение о булгаковском авторстве статьи в «Слове», то она явилась публицистическим продолжением его деятельности в качестве члена Отдела по выработке положения об отношении Церкви и государства на Первом всероссийском съезде духовенства и мирян в 1917 году, а позже и члена аналогичного отдела Собора, нашедшей свое завершение в прочитанном им на заседании Собора 17 ноября 1917 г. докладе «Об отношении Церкви к государству».³⁰ Как и доклад, статья в «Слове» была посвящена доказательству недопустимости отделения Церкви от государства.

³⁰ См.: С. Н. Булгаков. Об отношении Церкви к государству. М., 1917.

Интересен и тот факт, что в 1917 г. Булгаков уже полемизировал на эту тему с Зеньковским на Всероссийском съезде духовенства и мирян. Зеньковский как делегат съезда от «Христианской Мысли» также входил в Отдел по выработке положения об отношении Церкви и государства и выступил на его заседаниях против тезиса Булгакова о недопустимости отделения Церкви от государства. Идеалу Булгакова (союз Церкви и государства, при котором государство, если оно не хочет порвать со своими историческими и духовными основами, обязано поддерживать Церковь в ее нуждах, а Церковь, в свою очередь, обязана пропитать государственное тело евангельскими идеями) Зеньковский противопоставил нравственную необходимость отделения Церкви от государства. Оба они ссылались на положения В. С. Соловьева, но делали из них прямо противоположные выводы. Хотя съезд подавляющим большинством голосов (800 против 9) поддержал Булгакова, Зеньковский продолжал уже не с трибуны, а со страниц «Христианской Мысли», отстаивать свою точку зрения о невозможности для Церкви влиять на общественную жизнь посредством государства.³¹ Но, похоже, опыт управления министерством исповеданий в правительстве Скоропадского кардинально изменил его точку зрения, а конфликт с митрополитом Антонием позволил сформулировать следующее: «С одной стороны, Церковь нуждалась в свободе, в развитии в ней соборного управления, с другой стороны — для меня совершенно невозможно стать на точку зрения „отделения Церкви от государства“ — столь понятную в

³¹ См.: В. Зеньковский. Всероссийский Церковный Съезд // Христианская Мысль. 1917. №№ 7/8–9/10.

границах европейских государств». ³² Этот вывод мог только порадовать Булгакова.

О каких-либо других формах участия Булгакова в религиозно-общественной жизни Киева осенью 1918 г. сведений мы не имеем. Но сам факт публикации статьи в «Слове» был моральной поддержкой киевским «религиозным общественникам» и лично Зеньковскому, вынужденным самостоятельно искать новые формы церковной жизни и преодолевать консерватизм местной церковной иерархии. Учитывая авторитет, которым Булгаков пользовался у Зеньковского, можно считать его вдохновителем церковной политики украинского министра исповеданий в сентябре 1918, в центре которой стоял вопрос об отношении Церкви и государства. Этот вопрос по инициативе Зеньковского выносился на назначенную на 28 октября третью сессию Украинского Собора (по примеру Всероссийского, созванного еще в конце 1917 г. для устройства местной церковной жизни), и именно разработкой соответствующих законопроектов и был занят в сентябре-октябре 1918-го Зеньковский. В «Киевской мысли», органе киевских кадетов, явно сочувствующем Зеньковскому, 20 октября 1918 была помещена статья с емким изображением сложившейся ситуации: «В министерстве исповеданий предвидят большие трения на предстоящей сессии, особенно в связи с той систематической травлей, которая в последнее время велась со стороны реакционного духовенства по отношению к министру исповеданий В. В. Зеньковскому». При этом пояснялось, что ожидаемые осложнения напрямую связаны с выносимыми министерством на рассмотрение сессии законопроектами, «связанными с ус-

³² Василий Зеньковский. Пять месяцев у власти. С. 169.

тановлением новых отношений между Церковью и государством». ³³

Впрочем, булгаковское «влияние» было ограничено сроком его пребывания в Киеве, а Зеньковский вместе со всем кабинетом министров уже 19 октября 1918 был вынужден подать в отставку. Газета «Слово» продолжала выходить вплоть до 31 декабря 1918, но уже с иной ориентацией, составом авторов и редактором. Новый министр исповеданий А. А. Лотоцкий, вступивший в должность 24 октября, оказался крайним сторонником автокефалии, что сразу же повлекло за собой изменение как церковной политики, так и направленности газеты. Правда, до 11 ноября газета все еще выходила под редакцией Лашнюкова, однако вскоре он был вынужден уйти с этого поста. ³⁴ В качестве органа автокефалистов газета просуществовала недолго: 31 декабря редакция сообщила о закрытии газеты по причине ее некупаемости, иначе говоря — непопулярности среди местного духовенства, почти полностью пророссийской ориентации. ³⁵

В «Автобиографических заметках» Булгаков дал емкое определение своего тогдашнего положения в отношении к церковной среде и «религиозной общественности», употребив фразу, как нельзя лучше подходящую и для всего его второго киевского периода: «двух станов не боец, а только гость случайный». Поиск и обретение своего лица в церковной иерархии и православном вероучении, «христианская социология» и экуменистическое движение — были еще впереди.

³³ Киевская мысль. 20 октября 1918. С. 2.

³⁴ Слово (Киев). 14 ноября 1918. С. 3.

³⁵ Слово (Киев). 31 грудня 1918. С. 1.

Пока не было «свободы», всем казалось, что это понятие совершенно ясное. Все жаждали свободы и даже не интересовались выяснить, что же такое желанная свобода. Но вот совершилась революция; народ получил свободу, целую коллекцию «свобод». И к немалому удивлению многих, тут-то оказалось, что свобода вещь не такая уж простая. Свобода «желаемая» представлялась безграничной. Свобода достигнутая прежде всего потребовала определения ее границ. В безграничности свободы неуловимо вдруг стала теряться самая свобода. Стоило, однако, только заговорить о «границах» свободы, как и поднялся невыразимый шум о пресловутой «контрреволюции». Этот шум оглушил несчастную Россию и отнял у народных масс способность разумно разбираться в окружающих явлениях. Сбитый с толку этим шумом народ и бросился по тому пути, который привел к неслыханной катастрофе.

Нечто очень похожее произошло и с церковно-освободительным движением. Добивались свободы Церкви. Но когда добились, то сразу же обнаружилось расхождение в ее понимании. Резко обозначились два церковных течения. Одни заявили: свобода Церкви должна быть безграничной. Свобода — так свобода. Пусть государственная власть, связывающая ранее церковную свободу, перестанет совершенно вмешиваться в церковные дела. Пусть она предоставит Церковь всецело самой себе, лишь снабжая ее «насушным пропитанием», т. е. оплачивая из государственной казны

³⁶ Воспроизводится по газетной публикации: Слово (Киев). № 9. 10 октября 1918 (Научная библиотека Государственного архива Российской Федерации).

церковный бюджет. Обер-прокуратура давила на церковную власть, — долой же немедленно обер-прокуратуру! Не нужно никого, ни обер-прокурора, ни другого посредника между Церковью и государством. Церковь сама созовет собор, сама устроится; а государство пусть только подпишется под церковными решениями, дабы предать им силу государственную.

В таком духе заговорили представители старой Церкви и старого церковного режима тотчас после революции.

Такое понимание «свободы Церкви» просто было в интересах господствовавших до революции церковных кругов, позволяя им безболезненно примениться к новым условиям жизни. Полная свобода Церкви, с устранением всякого участия государственной власти в церковном устройении, чрезвычайно выгодно разрешала затруднения, в которые попали церковные деятели старого режима. Раз Церкви будет тотчас же предоставлено устраиваться самой, то, конечно, «устраивать» ее будет старая же господствующая церковная среда, в руках которой весь аппарат церковной власти. Она созовет и «свой» собор, который проведет «необходимые» реформы, не затронув интересы правящих церковных элементов. Такая «свобода», естественно, сильно улыбалась консервативному церковному течению.

Другое течение в Церкви, напротив, говорило, что свобода не может быть без границ. Свобода Церкви, чтобы быть истинной свободой, неизбежно должна быть условной, и в первые моменты церковного переустройства — особенно. Переход к «свободе» прежде всего требует уже присутствия известной силы, способной обеспечить действительное церковное самоопределение; а такой силой может быть лишь власть государственная. Революция освободила Церковь ведь

не для того, чтобы укрепить существовавший в ней доселе режим классового господства; а такое укрепление получилось бы с предоставлением дела церковного устройства старой церковной власти. На обязанности государства, освобождающего Церковь, лежит обеспечение внутренней свободы церковного самоопределения, т. е. раскрепощение церковной общественности, доселе несправедливо подавляемой. Государственная власть не имеет даже нравственного права уклониться от участия в деле церковного реформирования, пока не будет организована настоящая, народно-общественная соборность, ибо она в переходный момент и является представительницей доселе обездоленного церковного народа.

Когда Церковь получит соборное переустройство, тогда роль государственной власти естественно сократится. Ее задача регулирования внутренних церковных отношений отпадет. Но всегда останется другая задача государственного аппарата, связанная с церковно-государственными отношениями. Пока государство дает Церкви средства материальные, и пока оно усваивает государственную обязанность и государственные права церковным учреждениям и известным церковным актам, до тех пор о полном устранении государственной власти от церковных дел не может быть речи. Государству по праву будет принадлежать известный контроль как над расходованием отпускаемых им средств, так и над использованием предоставленных Церкви государственных прав и преимуществ, и контроль не только формальный, а и по существу. В противном случае получилось бы государство в государстве и создалось бы положение, которого не может допустить никакая организованная государственность. От этого неизбежного контроля Церковь могла бы освободиться только одним путем: отделения от государства и пере-

хода на положение частного религиозного общества. Однако, и в таком положении все же не может быть свободы абсолютной, потому что и всякое частное общество находится под некоторым контролем самой свободной государственности.

Нетрудно, конечно, видеть, что здравая логика всецело на стороне второго понимания свободы Церкви. Оспаривать его доводы — значит ехать против рожна и упражняться в софизмах. Свободы без границ нигде быть не может, — ни индивидуальной, ни общественной, ни народной, ни церковной. Безграничная свобода только в полетах мысли, переживаниях духа; но не в действиях рук человеческих.

К сожалению, с этим положением трудно мирятся те церковные круги, которые требуют, во имя якобы свободы, полного устранения государства от сферы церковных дел и протестуют против всяких «посредников» в церковно-государственных отношениях, как будто посредничество не есть неумолимая необходимость, вытекающая из вышеизложенного положения вещей. Эти недовольные круги яро нападали на обер-прокуратуру, будировали против В. Н. Львова; не удовлетворились они в свое время и учреждением министерства исповеданий. Российское министерство исповеданий только не успело вызвать против себя такой же агитации, какую вызвал революционный «обер-прокурор»; но просуществуй оно дальше, агитация поднялась бы несомненно. Проблема для сторонников неограниченной свободы разрешается исключительно отделением, и если церковь к государству станет предъявлять невыполнимые требования, то государство легко придет к выводу, что для него удобнее, отказываясь от прав, отказаться и от обязанностей по отношению к церкви. И если русский большевизм прямо не руководился таким соображением, то пос-

леднее все равно бы рано или поздно выдвинулось ходом церковной политики, пошедшей в «непримиримом» направлении.

Надо сознаться, в украинской церковной жизни есть тенденция повторить российские ошибки. Непримириемые церковники и здесь говорят: пусть государственная власть даст нам полную свободу, пусть государство отойдет от Церкви, не вмешиваясь в церковные дела, а лишь отпуская ей кредиты, охраняя ее права и привилегии. Но неужели же эти церковники хотят, чтобы логика вещей толкала Украину так или иначе к российским заключениям?

Модест Колеров

С. Н. Булгаков в Крыму
осенью 1919 года:

Vegetus. Неделя о Булгакове

Републикуемая ниже статья была впервые процитирована в комментарии к диалогам С. Н. Булгакова в сборнике «Из глубины»¹ и в дальнейшем использовалась в качестве иллюстрации того, как Булгаков продолжал следовать соловьевской «диалогической» традиции и после 1918 года.² Однако очевидно, что статья является не только одним из редких сообщений о жизни и творческих планах Булгакова в годы гражданской войны, но и единственным свидетельством по целому ряду фактов культурной истории белого Крыма. Печатается по газетной публикации: Великая Рос-

¹ М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Примечания // Вехи; Из глубины. Сб. М., 1991. С. 560—561.

² В. В. Сапов. Примечания // П. И. Новгородцев. Об общественном идеале. М., 1991. С. 590; И. Б. Роднянская. Примечания // С. Н. Булгаков. Сочинения в двух томах. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 723.

сия. Ростов-на-Дону. № 339. Среда 6 (19) ноября 1919. С. 2.

Vegetus. Неделя о Булгакове (Письмо из Симферополя)

Так можно озаглавить истекшую неделю в умственной жизни Симферополя. Так много внес в эту жизнь своим приездом С. Н. Булгаков, известный писатель и профессор Московского университета, ныне священник православной русской Церкви. Прошлую зиму и лето С. Н. Булгаков провел на южном берегу Крыма, в Кореизе. Священник Кореизской церкви уехал из Крыма перед приходом «вторых большевиков» и вернулся лишь недавно. В Кореизской церкви, выстроенной вельможами-мистиками начала XIX века, С. Н. Булгаков, заменяя указанного священника, начал свою иерейскую службу, превратившись в «батюшку» и «отца Сергия». Из Кореиза о. Сергей Булгаков и приехал в Симферополь на Таврический епархиальный съезд.³

Съезд этот сам по себе был очень интересен. Он проходил дружно, работал под председательством архиепископа Димитрия⁴ плодотворно и налаженно. На съезде обсуждались как вопросы экономического существования духовенства в нынешних тяжелых условиях, так и вопросы духовного возрождения православной Церкви. В докладах приехавших на съезд священников и мирян выяснилась грозная опасность

³ В июне 1917 года на Таврическом епархиальном съезде Булгаков был избран членом Всероссийского Поместного Собора от мирян епархии.

⁴ Архиепископ Димитрий (Абашидзе, 1867—1942/1943) — епископ Таврический и Симферопольский.

для Церкви в виде быстро растущей волны сектантства. Обсуждались меры борьбы с этим явлением. Было предложено развить деятельность миссии, вести энергичную пропаганду путем издания и распространения соответствующих брошюр и листовок. По этому вопросу на съезде выступил о. Сергей Булгаков. Не отрицая необходимости пропаганды и миссионерства, он доказывал, что лучший вид пропаганды не отрицательный, а положительный, и горячо призывал духовенство к самоуглублению и самоутверждению в вере, к поднятию внутренней глубины и внешнего благолепия богослужения в храме. Речь о. Сергия произвела глубокое впечатление на участников съезда.

Помимо съезда, о. Сергей почти каждый вечер выступал перед симферопольским обществом с каким-либо докладом. В «Обществе Философских, Исторических и Социальных Знаний» при Таврическом университете, в присутствии многих профессоров и студентов университета, а также представителей симферопольской интеллигенции, С. Н. Булгаков прочитал свой ненапечатанный диалог «Трое» — о Единой России и о мистической природе власти. Диалог заканчивается поэтической повестью о конце истории, о святом царе и антихристе — отчасти в стиле соловьевской повести об антихристе.

Для широкой публики, в битком набитой огромной зале Симферопольской мужской гимназии С. Н. Булгаков сказал вдохновенное слово на тему «Духовные корни большевизма». Эти духовные корни, по мнению докладчика, уходят глубоко в историю — в рационалистические настроения XVIII века, в миссионерские чаяния земного рая без Бога среди Иерусалимских большевиков 2000 лет тому назад; специально в русском обществе идейные родоначальники современного большевизма — вожди радикальной и социалис-

тической интеллигенции XIX века — Белинский, Герцен, Добролюбов, Чернышевский, во многом — Толстой; им противоположны те, кто не отходили от Бога — Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев; с этими людьми мы должны идти. Все больше и больше намечается в современной жизни борьба Христа и Антихриста. Надо выбирать, с кем идти.

Доклад этот С. Н. Булгаков читал в публичном заседании Таврического православного религиозно-философского общества⁵ под председательством епископа Вениамина.⁶ В другом публичном заседании того же общества С. Н. Булгаков произнес слово «памяти В. В. Розанова», давши яркий образ оригинального русского писателя.⁷ В закрытом заседании общества С. Н. Булгаков прочел вдумчивый философский доклад свой «о св. мощах», где дал, так сказать, онто-

⁵ В симферопольской газете «Таврический Голос» сообщалось еще об одном мероприятии этого РФО — докладе И. П. Четверикова «В. В. Розанов и его отношение к христианству» 4 мая 1920. «Ошибка Розанова, по убеждению докладчика, заключается в освящении стихийности человеческой души». Оппонентом Четверикова в прениях выступил Булгаков (Леопольдов. О В. В. Розанове (Доклад проф. Четверикова) // Таврический Голос. 6 (19) мая 1920. С. 3–4).

⁶ Епископ (позже — митрополит) Вениамин (Федченков, 1880–1961) — в 1919 г. — епископ Севастопольский, викарий Таврической епархии. О его церковном сотрудничестве с Булгаковым см.: Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 267.

⁷ О смерти Розанова, происшедшей еще 5 февраля 1919, в Крыму узнали из некролога А. А. Измайлова в харьковском «Творчестве». Перепечатку некролога см.: Юг (Севастополь). № 6. 31 июля 1919. С. 3.

логию св. мощей. На открытии устраиваемого тем же обществом «содружества учащихся» (старших классов средних учебных заведений) о. Сергей также произнес речь о Церкви и социализме. О содружестве этом надеюсь написать еще особо.

Все эти выступления о. Сергия Булгакова имели, несомненно, громадное значение для духовной жизни симферопольского общества, тех, кто и ранее был в соответствующем настроении, доклады о. Булгакова ободрили, укрепили; тех, кто колебался — перетянули в свою сторону; тем, кто остался до конца несогласен с мыслями докладчика, — дали, по крайней мере, большой духовный толчок. Некоторые социалисты обиделись за Чернышевского; в еврейской среде прошел слух, что Булгаков приехал устраивать еврейский погром...⁸

Не скоро еще совершится полное духовное обновление в русском обществе; такие недели, как истекшая в Симферополе, быстро приближают, однако, нас к грядущей Великой России.

⁸ Очевидно, к одному из подобных слухов восходит и история, отразившаяся в позднейшей переписке близких знакомых Булгакова. 13 января 1923 М. О. Гершензон, рассказывая о своих хлопотах о судьбе Булгакова перед Л. Б. Каменевым, писал Л. И. Шестову: «Я знал.., что он [Булгаков] все время держался в стороне от политики; но К. не слушал моих уверений; в конце концов он заявил: разве вы не знаете, что Б. написал призыв к еврейским погромам, который был расклеен во всех городах Крыма? Я ответил, конечно, что это возмутительная ложь, что Б. на это неспособен; а он мне: сам Родичев подтвердил этот факт в заграничной газете...» (М. О. Гершензон. Письма к Льву Шестову (1920—1925) / Публикация А. д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 277).

Александр Галушкин

После Бердяева:
Вольная академия духовной культуры
в 1922—1923 гг.

В 1940-х годах в книге «Самопознание» Николай Бердяев вспоминал о первых пореволюционных годах в России: «В стихии большевистской революции и в ее созданиях еще больше, чем в ее разрушениях, я очень скоро почувствовал опасность, которой подвергается духовная культура. (...) Русский культурный ренессанс начала XX века революция низвергла, преврала его традицию. Но все еще оставались люди, связанные с русской духовной культурой. У меня зародилась мысль о необходимости собрать оставшихся деятелей духовной культуры и создать центр, в котором продолжалась бы жизнь русской духовной культуры. (...) Я был инициатором образования Вольной академии духовной культуры, которая просуществовала три года (19—22 г.). (...) Значение Вольной академии духовной культуры было в том, что в эти тяжелые годы она была, кажется, единственным местом, в котором мысль протекала свободно и ставились проблемы, стоявшие на высоте качественной культуры.

Мы устраивали курсы лекций, семинары, публичные собрания с прениями».¹

История Вольной академии духовной культуры еще не написана (как, впрочем, и история родственной ей Вольной философской ассоциации в Петрограде). Найденные автором этих строк в фонде НКВД РСФСР² документы позволяют определить хотя бы крайние точки в истории ВАДК — даты ее рождения и «смерти». Бердяев лишь кратко (и не без иронии) упоминает о том, что Академия была зарегистрирована в Московском Совете.³

Теперь можно совершенно точно назвать дату официального «рождения» Академии — 26 сентября 1919 г., когда Устав ВАДК был зарегистрирован в Юридическом отделе Московского Совета. Составленный (по-видимому — не без участия Бердяева) Устав так определял цели объединения: «Общество под названием „Вольная академия духовной культуры“ имеет целью изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах в области научного, философского, этического, художественного и религиозного творчества и мысли». Для осуществления этой цели Устав ВАДК предусматривал организацию лекций и собраний, «библиотеки, читальни и других вспомогательных учреждений», издание книг, брошюр и периодических изданий. В деятельности ВАДК, как известно, принимали участие А. Белый, Вяч. Иванов, С. Франк, Б. Вышеславцев, Ф. Степун, выступавшие с лекциями и докладами.

¹ Н. А. Бердяев. Самопознание: (Опыт философской автобиографии) / Сост., предисл., подгот. текста, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. М., 1991. С. 236–237.

² ГА РФ. Ф. 393. Оп. 43а. Д. 1822.

³ Н. А. Бердяев. Самопознание. С. 237.

Осенью 1922 года большая часть членов Академии была арестована и депортирована из России. О судьбе ВАДК после своей высылки Бердяев в «Самопознании» лишь кратко упоминает: «Я был ее председателем и с моим отъездом она закрылась».⁴ Очевидно, организатор Академии не знал, что после его ареста и в преддверие высылки единомышленники не только не предполагали прекратить деятельность Академии, но даже предприняли — в соответствии с новыми советскими законами⁵ — попытку повторной регистрации Академии, обратившись 2 сентября 1922 года в Административный отдел НКВД:

«Прилагая при сем в 3 экземплярах устав общества „Вольная академия духовной культуры“, список членов его Совета по форме пункта 9 статьи 1 Инструкции, Правление общества лишено возможности представить копию ходатайства о разрешении объединения, ибо таковое было дано по устному ходатайству. Районом деятельности общества была исключительно Москва. Отделений и уполномоченных общество не имело. Местонахождение Правления — квартира и. о. Председа-

⁴ Н. А. Бердяев. Самопознание. С. 237. Очевидно, вслед за Бердяевым эту версию поддерживает и С. М. Половинкин, утверждая, что ВАДК «прекратила свою деятельность вскоре после высылки из России в авг. — сент. 1922 г. группы деятелей науки и культуры» (см.: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 447).

⁵ 3 августа 1922 г. было опубликовано постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора за ними», в соответствии с которым ни одно общество (кроме профсоюзов) не имело права начать (или продолжать) свою деятельность без регистрации (перерегистрации) в НКВД или его местных органах.

теля: Б. Чернышевский пер., 11, кв. 2, Москва. И. О. Председателя Б. Грифцов».⁶

Учредителями (точнее было бы сказать — переучредителями) ВАДК выступили 14 человек, автобиографические данные которых мы приводим ниже:

«Список членов Совета общества «Вольная академия духовной культуры» на 1922 г.»

И. О. Председателя: *Грифцов* Борис Александрович. Москва, Б. Чернышевский пер., д. 11, кв. 2. Писатель. С 1910 г. лектор университета имени Шанявского. С 1919 г. профессор Государственного Института Слова и Тверского педагогического института. С 1922 г. действ. член Российской академии художественных наук. Беспартийный. Средства к существованию: писательский и преподавательский гонорары.

Секретарь: Попов Павел Сергеевич.⁷ Москва, Новинский бульвар, 117, кв. 4. Оставленный при Моск. университете для подготовки к профессорскому званию. Преподаватель гимназии Приклонской. Сотрудник Исследовательского философского института при Моск. университете. Беспартийный. Средства к существованию: преподавательский гонорар.

Члены совета:

Бердяев Николай Александрович. Писатель. Беспартийный. В отъезде.

⁶ Грифцов Б. А. (1885 -- 1950) — литературовед, искусствовед, переводчик, близкий философским кругам 1910 — 1920-х гг. Его рукой заполнены все экземпляры учредительных документов, поданных ВАДК в НКВД.

⁷ Попов П. С. (1892 — 1964) — философ, литературовед, близкий друг и адресат писем Михаила Булгакова (см. о нем подробнее в предисловии М. О. Чудаковой к публикации писем М. А. Булгакова: Новый мир. 1987. № 2. С. 143 — 149).

Франк Семен Людвигович. Профессор университета. Беспартийный. В отъезде.

Букшпан Яков Маркович.⁸ Москва, Пречистенский бульвар, 29, кв. 33. Профессор Института имени Карла Маркса. Беспартийный. Имущ. положение: преподавательский гонорар.

Вышеславцев Борис Петрович. Москва, Обыденский пер., д. 4. кв. 3. С 1914 г. профессор Московского университета. Ныне: д. член Российской академии худож. наук. Беспартийный. Средства к существованию: литературный и преподават. гонорары.

Вайсфельд Моисей Ильич.⁹ Москва, Сретенский пер., 1, кв. 18. До 1919 г. жил в Германии, занимаясь научной деятельностью. С 1919 г. — преподаватель школы II ступени, профессор Тверского педагогического института. Беспартийный. Средства к существованию: преподавательский гонорар.

Григоров Борис Павлович.¹⁰ Москва, Садовая-Кудринская, 7, кв. 2. С 1914 г. присяжный поверенный. Служба в Союзе городов. Ныне сотрудник Государств. Румянцевского музея. Беспартийный. Средств к существованию помимо службы не имеет.

⁸ Букшпан Я. М. (1887—1939?) — экономист, вместе с Н. А. Бердяевым, Ф. А. Степуном и С. Л. Франком один из авторов сборника «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922).

⁹ Вайсфельд М. И. (1879—?) — в 1920-е гг. преподаватель психологии в Московском университете.

¹⁰ Григоров Б. П. (1883—1945) — экономист, видный деятель антропософского движения в России (см., в частности, о нем в комментариях Д. Мальмстада к публикации: М. Н. Жемчужникова. Воспоминания о Московском антропософском обществе (1917—23 гг.) // Минувшее: Исторический альманах. Paris, 1988. Вып. 6. С. 16). В оригинале его фамилия Б. А. Грифцовым приведена неточно: «Григорьев».

Котляревский Сергей Андреевич.¹¹ Москва, Никольский пер., 13. С 1914 и поныне профессор Московского университета. Беспартийный. Средства к существованию: профессорский гонорар.

Рачинский Григорий Алексеевич.¹² Москва, Садовая-Кудринская, 7, кв. 13. Литератор. Ныне профессор и проректор Литературно-художественного института. Беспартийный. Средства к существованию: литературный и профессорский гонорар.

Соловьев Сергей Михайлович.¹³ Москва, Ваганьковский пер., 6, кв. 12. Писатель. С 1914 г. преподаватель гимназии Поливанова. Ныне сотрудник Румянцевского музея. Беспартийный. Средства к существованию: служба.

Степун Федор Августович. Московской губ. почт. отд. Гульнево, хутор Поповка.¹⁴ Писатель. С 1914 г. прапорщик. Ныне хуторянин. Беспартийный. Средства к существованию: сельское хозяйство.

Фельдштейн Михаил Соломонович.¹⁵ Москва, Сивцев Вражек, 15, кв. 2. С 1914 г. приват-доцент

¹¹ Котляревский С. А. (1873–1939) — историк, правовед, публицист, один из авторов сборника «Из глубины» (1918).

¹² Рачинский Г. А. (1859–1939) — философ, переводчик; в 1906–1918 гг. — председатель Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева в Москве, большая часть членов которого принимала участие и в деятельности ВАДК.

¹³ Соловьев С. М. (1885–1942) — поэт, переводчик. В начале 1920-х гг. перешел в католичество.

¹⁴ В своих воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся» (1956) Ф. А. Степун называет хутор «Ивановка».

¹⁵ Фельдштейн М. С. (1884–1939) — юрист, историк (см. о нем подробнее в публикации Д. А. Беляева: М. И. Цветаева. Письма М. С. Фельдштейну и Е. А. Фельдштейн // De Visu. 1993. № 9).

Московск. университета. Ныне профессор там же. Беспартийный. Средства к существованию: преподавательский гонорар.

Чулков Георгий Иванович. Москва, Смоленский бульвар, 8. С 1914 г. и поныне писатель. Беспартийный. Живет литературным трудом.

И. О. Председателя Б. Грифцов».

Фамилия Бердяева в этом списке отчеркнута толстым синим карандашом — и явно не рукой Б. А. Грифцова. В соответствии с принятым порядком, НКВД направил поступившие документы на проверку в Народный комиссариат просвещения (17 октября) и ОГПУ (25 октября). Заключение второго нами не разыскано, однако, бумага, присланная из Административно-организационного управления Наркомпроса 11 ноября 1922 г. достаточно красноречива: «В Народный Комиссариат внутренних дел на № 9271/2. Народный Комиссариат по просвещению считает, что существование Об-ва „Вольная академия духовной культуры“ в пределах РСФСР является, безусловно нежелательным, вследствие чего решительным образом возражает против утверждения устава упомянутого Общества».

Это заключение было подписано тогдашним заместителем Луначарского В. Н. Максимовским. Судьба Вольной Академии Духовной Культуры была решена. 23 января 1923 г. НКВД секретным циркуляром известил губернские Советы и отделы ГПУ об отказе в регистрации Вольной Академии Духовной Культуры: «Сообщая об этом, НКВД предлагает немедленно в порядке циркуляра № 2513/с ликвидировать деятельность отделений упомянутых обществ, находящихся на территории Вашей губернии и об исполнении донести»¹⁶ (тем же циркуляром НКВД

¹⁶ ГА РФ. Ф. 393. Оп. 43а. Ед. хр. 6.

извещал о запрете деятельности Вольного содружества духовных течений,¹⁷ Армии Спасения, Христианского союза «Маяк»,¹⁸ Русского антропософического общества,¹⁹ Всероссийского союза поэтов).²⁰ Почти месяц спустя — 21 февраля — Отдел управления Моссовета докладывал в НКВД о том, что вся деятельность ВАДК ликвидирована: «Общество (...) сдало дела и штамп с печатью».²¹

¹⁷ Религиозное общество, организованное по инициативе секретаря Толстого В. Ф. Булгакова. Членами его, в частности, были: В. О. Анисимова (урожденная Станевич), М. Н. Жемчужникова, К. Н. Васильева (в замужестве Бугаева).

¹⁸ Организовано крестьянами Самарской губернии Г. Я., Г. А. и А. Я. Тевс и О. В. Симон.

¹⁹ Учредителями этого общества выступили тогда: М. В. Сабашникова (Сабашникова-Волошина), П. Н. Васильев, Д. В. Алексеев, А. В. Сабашников, Б. П. Григоров и А. С. Петровский. О неудавшейся попытке регистрации общества см. в указанных в примечаниях воспоминаниях М. Н. Жемчужниковой.

²⁰ Всероссийский Союз поэтов тогда удалось отстоять, и он просуществовал до декабря 1930 г., когда был закрыт решением НКВД уже раз и навсегда.

²¹ ГА РФ. Ф. 393. Оп. 43а. Ед. хр. 1729.

Модест Колеров

Утраченная диссертация Флоровского

Приложение: [*Г. В. Флоровский*. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)]

Текст докторской диссертации Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена» до сих пор неизвестен. Науке были известны лишь восходящие к этому тексту частные исследования: «Искания молодого Герцена»¹ и «Герцен в сороковые годы».² Настоящая публикация впервые позволяет приблизиться к духу и общему направлению исходного, не отредактированного дальнейшей эволюцией автора, текста.

В отсутствие самого текста диссертации, разумеется, остается ненаписанной и его история, хотя ряд уточняющих деталей удастся восстановить. Первый отклик на работу над диссертацией содержится в сообщении от 3 июля 1922 г. об экономическом семинарии П. Б. Струве (до революции — при экономи-

¹ Современные Записки. Париж, 1929. №№ 39—40.

² Вопросы философии. 1995. № 10. Публикация С. С. Бычкова.

ческом отделении СПб. Политехнического института), возобновленном на русском юридическом факультете при Пражском университете: здесь был заявлен доклад Флоровского (?) «Донозо Кортес и Герцен».³ Несколькими днями позже о готовящейся работе заявил сам автор: в рецензии на конкурирующее сочинение Г. Г. Шпета, подписанной 11 июля 1922 г., Флоровский, в частности сообщал: «Здесь я ограничиваюсь общими замечаниями, отсылая за обоснованием и развитием намеченных мыслей к моему исследованию «Исторической философии А. И. Герцена», совершенно законченному для печати, которое я надеюсь иметь возможность скоро опубликовать».⁴

Судя по содержанию, публикуемый отрывок представляет собой часть *Заключения* к диссертации. Сохранился он в личном фонде П. Б. Струве из «Пражского архива» — в числе сборных дел с характерными заголовками «Письма разных лиц разным лицам» и т. д.⁵ Рукопись атрибутируется по авторскому почерку и содержанию. Состоит она из нескольких страниц машинописи с рукописной правкой чернилами. Рукопись в ряде мест перекомпанована и носит на себе следы вырезок и переклеек, что отчасти привело к слипанию страниц и уничтожению фрагментов текста. Чернильный текст кое-где выцвел или размыт. Листы рукописи имеют авторскую нумерацию от 162 до 167

³ К. З. Экономический семинарий академика П. Б. Струве // Русская Мысль. 1922. Кн. VI-VII. С. 379.

⁴ Г. В. Флоровский: Густав Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Книгоиздательство «Колос». Петроград, 1921. С. 100 // Русская Мысль. 1922. Кн. VIII—XII. С. 230.

⁵ ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Ед. хр. 295. Лл. 63—70.

(заключительной) страницы, что подтверждает место отрывка в диссертации в качестве Заключения.

Как известно, именно Струве (вместе с Н. О. Лосским и В. В. Зеньковским) был оппонентом на защите Флоровским своей диссертации, состоявшейся 3 июня 1923 года. Упоминание об этом дне как дате готовящегося докторского диспута Флоровского содержится и в семейной переписке Струве.⁶ Поэтому логично, что часть одной из редакций диссертации оказалась в руках ее оппонента. Что касается датировки рукописи, то здесь легко пойти на поводу у внешних опорных дат и заключить, что написана она была в 1923 году. Однако ряд обстоятельств заставляет подвергнуть эту естественную датировку сомнению. Во-первых, машинописный протограф содержит ссылку на статью Флоровского, опубликованную в конце 1921—1922 гг. («Человеческая мудрость и Премудрость Божия»). Во-вторых, более поздняя рукописная правка отсылает к статьям Флоровского «Смысл истории и смысл жизни»⁷ и «Из мира исканий и блужданий». Первая часть последнего сочинения появилась в «Русской Мысли» лишь в апрельской книжке за 1922 год — и под несколько иным заглавием: «*В мире исканий...*», что позволяет предположить, что в момент написания исследуемого текста сама эта статья еще не напечатана и не имела окончательно отредактированного заголовка. Одним словом, одной из датировок текста вполне может стать середина 1922 года.

Настоящая публикация позволяет проследить несколько стадий работы Флоровского: *первую* (собственно машинописный текст), когда во внимание чита-

⁶ ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 2. Ед. хр. 100. Л. 42 (письмо П. Б. Струве — Н. А. Струве от 21 мая 1923).

⁷ Русская Мысль. 1921. Кн. VIII—IX.

телю следует принять лишь прямой шрифт, включая те места, что впоследствии были вычеркнуты автором — они заключаются в квадратные скобки []. *Вторая* стадия работы автора над текстом включала в себя вычеркивание (в квадратных скобках) и вписывание от руки (исправления для восстановления согласования между словами не указываются) — вписанные тексты отмечаются курсивом. Наконец, *третьей* стадией может быть признано (довольно, впрочем, незначительное) вычеркивание уже вписанного от руки (квадратные скобки внутри курсивного текста). В тексте воспроизводятся также авторские подчеркивания и авторская (фактически — историческая) пунктуация.

Г. В. Флоровский.

[Историческая философия Герцена.
Заключение]

Мир в понимании Соловьева оказывался насквозь детерминированным. В историософии это сказалось ярким коллективистским уклоном мысли в сторону внешнего теократического идеала, со всею неотразимостью органического долженствования, осуществляющегося в жизни. Горьким опытом своих личных и умозрительных крушений Соловьев осознал безысходность того пути, которым он шел. Он ощутил трагизм мирового бытия, трагизм общечеловеческой истории; для его сознания стала ясной мнимость и призрачность того суррогата свободы, который под именем «умопостигаемой свободы» должен был в системах классического идеализма уравнивать обезличивающее действие логической и натуралистической необходимости. Для него стало ясно, что только «эмпирическая свобода» есть подлинная свобода и только она обосновывает возможность действительного и творческого участия индивидов в исторической жизни. Эту «эмпирическую» свободу пронизана вся история, как дело рук человеческих, поскольку в ней разыгрывается борьба качественно несоизме-

римых и равно субстанциальных сил — Добра и Зла; но борются не абстракции и не всеобщности, борются отдельные люди — в подвиге свободного изволения на то или другое, свободного избрания тех или иных убеждений. Поэтому история не есть развитие — ни в смысле осуществления предстоящего задания, ни в смысле развертывания преобразованных потенций. История идет не к цели, но к концу; и этот хронологический ее конец не есть ее логический предел, не есть «исполнение» ее смысла. Если история имеет цель, но существенно внеположную, запредельную ей.

Соловьев лишь в беглых чертах, в образах и намеках, успел выразить свою новую метафизику свободы и трагизма. В ней он сомкнулся с Достоевским, который задолго перед тем — и хотя тоже только в образах — с несравненной яркостью раскрыл свою мощную интуицию христианского трагизма. Мы можем довольно точно восстановить тот путь, которым в непрестанном раздумье над проблемой человеческой свободы от фурьеризма пришел Достоевский к своему величественному религиозному смыслу «Братьев Карамазовых». [Но не это нас интересует.] Сейчас нам важно одно: этот путь по существу совпадает с путем Герцена, — только Достоевский прошел по нему дальше, чем Герцен, и потому оказался в конечном счете так далеко от него, словно шел по совершенно иному пути.

Достоевский преодолел хилиазм, известный ему в социалистической, внерелигиозной форме, в ложном (?) ощущении коренной несоизмеримости реально-исторической жизни и великого логического плана истории; неоднократно в своих творениях в эмоционально насыщенных образах он показывал, как нацело упраздняется смысл личной жизни при условии,

что в истории и во времени неотразимо реализуется некий общий смысл. В этом он необычайно близко подходил к Герцену и, быть может, первые формулировки этой неизбежной антиномичности личного и мирового исторического смыслов сложились у него под прямым заражающим воздействием именно Герцена. Во всяком случае мы встречаем их впервые в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (а затем в «Записках из подполья»), написанных сразу же по возвращении из той заграничной поездки, когда Достоевский виделся с Герценом. Прибавим, что как раз в это время последний писал «Концы и Начала». Как здесь у Герцена, так и у Достоевского критика хилиазма — утопии земного рая — нерасторжимо свивается и сплетается с критикою европейского быта и стиля жизни. Эта связь не случайна, она сохраняется навсегда у Достоевского. Как бы глубоко самостоятельно ни было раздумие Достоевского над этой темой, вряд ли случайны почти буквальные его совпадения с Герценом. Это не значит, конечно, что здесь было рабское заимствование или внешнее внушение: заимствование было возможно только потому, что существовала некая идейно-психологическая близость между обоими мыслителями, потому, что они шли по одному пути. И можно прямо утверждать, что если бы за периодом отрицания и разрушения у Достоевского не произошел бы поворот к религиозно-синтетическому созиданию, в его образе мы видели бы только черты мучительного скепсиса, разлада и бездорожья, которыми определяется для [нас] многих лицо [старого] Герцена.

[Иными словами, идеологически Достоевский прошел по пути Герцена, но прошел дальше его и потому оказался далеко от него, словно на совершенно другом пути: Достоевский, можно это утверждать,

здесь] *Но Достоевский прошел дальше. Он не только [дошел до последних последовательностей] достиг предельных выводов* романтической историософии, но и преодолел ее по существу, преодолел тот «остаток» *натуралистического фатализма*, который был ей присущ. [Это преодоление, говоря кратко и образно, сводилось к тому, что он строго] *Остается, однако, фактом, что он шел путем натуралистического рационализма. Его преодоление у Достоевского было достигнуто строгим* разграничением области «эвклидовского разума» от области Божественного Логоса. [Его] *Тот философский синтез, [как он] который* раскрыт нам в образах «Братьев Карамазовых», [заключался в том, что] *опирается на всецелое вынесение* категории причинности (т. е. логического закона достаточного основания) [он вынес всецело] в область тварного, земного, [органического] ограниченного, «только человеческого»; но мир [же] подлинного бытия остается [в его умозрении] *при этом* все же «космосом», [а] не становится аморфным хаосом, *хотя он и свободен от причинно-следственных скреп* [потому что]. При свете [интуитивной] *своей горячей* веры в Единого Бога, Творца и Промыслителя [он утверждал], *Достоевский прозревал его разуму* недоведомую, сверхлогическую связность и определенность. Антиномическое столкновение между «смыслом истории» и «смыслом жизни» преодолевалось *в его сознании тем путем*, что самое понятие «смысла истории» расслаивалось: наряду с логически-определяемым по координатам причинности и имманентной целесообразности смыслом «познаваемым» выдвигался смысл «веруемый», интуитивно-постигаемый во вдохновении надвременного опыта реального богообщения. Критически это настроение выражается по-прежнему только в отрицании — в <уче>нии «прогресса», логической

предопределенностью истории... Но это отрицание принимает новый смысл оттого, что вдвигается в перспективу углубленного разграничения «разума» и «веры». Преодоление историософического рационализма и натурализма здесь [было поднято] *подымается* до высот [глубинного] *реального* (?) преодоления логицизма вообще, [и его] *а* его нигилистический аспект *отрицания «разума» и плана* [обезвреживался] *уравновешивается* созидающе-творческим началом положительного [церковно-христианского религиозного] *православно-церковного* опыта.

По<длинный синте>з достигим только на почве исповедания Единого Личного Бога, единственно волею Своею сотворившего и Его единственно сохраняющего мир. — причем бытие мира есть бытие в собственном смысле слова, а не только «мнимое» бытие, но *не* есть, *однако*, ни часть, ни истечение (emanatio) божественной сущности. Для преодоления неисходного антиномизма частного, индивидуального и общего, мира и личности, необходимо исходить не из двух, а из трех начал: только таким образом можно избежать неминуемого при двойственности начал иерархизма — либо подчинения миру человека, либо подчинения человека миру. — В этом смысле безнадежен был романтический замысел: германская идеологическая мысль колебалась безвыходно между натурализмом и анархизмом, ибо «романтическая» религиозность не знала Бога, как Личность. И именно в романтизме Герцена и заложены были корни его конечного анархического индивидуализма: не в том, что он был вовсе чужд религиозного пафоса, а в том, что «религиозность» была пустой и беспредметной, как пуста и беспредметна и вся романтическая религиозность, сводящаяся в конце концов к некоему тону и стилю переживаний. Напрасно было бы искать, когда Герцен

утратил веру, и еще более неверно было бы отрицать, что он имел ее вообще когда-либо. Дело не в отказе от тех или иных религиозных догм. <Пото>носу своему Герцен был религиозен до гроба; но и тогда, <когда он> исповедовал и определенные догмы, его вера была «пустой» — он верил в божественность, но не в Бога.

Сочетание романтического иррационализма с христианскою православно-церковною верою и было тем, что дало возможность Достоевскому вступить на путь созидания.

Метафизическая поэзия Достоевского поставила перед русским философским сознанием задачу систематического оформления раскрывшихся в ней созерцаний. И историософические размышления последних двух десятилетий, действительно, могут быть истолкованы как религиозно-философский комментарий к прозрениям Достоевского. В идее христианского трагизма, трагизма свободы была осознана та основа, на которой достигим синтез тех «отвлеченных» решений, преодоления которых искали безуспешно и романтики, и панлогисты. Этот синтез не может ни в коей мере считаться обреченным или выполненным, — и более того, само задание не осознано в полной четкости и ясности. Соблазны гностического рационализирования религиозного опыта, рационализирования интуитивных постижений продолжали и*

* В самых беглых очертаниях путь развития русской философской мысли, начиная Вл. Соловьевым [очерчен], охарактеризован мною в статье «Человеческая мудрость и Премудрость Божия», напеч. в пер. сборнике «Младорус», вып. 1, Прага, 1922. С. 50—62; одновременно по-болгарски — «Духовна Култура», 1921, кн. 11—12. С. 85—96. Ср. также указанные выше мои статьи в «Русской Мысли» — «Смысл истории и смысл жизни» и «Из мира исканий и блужданий».

продолжают быть сильными. Но этим нисколько не уничтожается подлинная новизна и оригинальность тех умозрительных исканий, которые исходя от Достоевского развиваются на русской почве. [Достоевский есть подлинный] Герцен стоял далеко от самой формулировки этого нового философского задания; но [рассматривая его философское делание] в исторической связи [мы ясно видим весь] *раскрывается* смысл и [всю] значительность его достижений. Он с полною силою не только раскрыл тупики одностороннего логизма, но дойдя *в своих размышлениях* до тупика иррационалистического, *раскрывши на собственном примере глубинные изъяны романтического умозрения*, он с живою яркостью поставил на очередь проблему нового восхождения, — проблему синтетического сочетания противоположностей, непримиримых ни на основе чистого разума, отвлеченно-всеобщего, ни на основе чистого волевого чувства, уединенно-личного. [Это достижение можно назвать] *Достижения Герцена — хотя бы отрицательно — сделали необходимыми и в то же время возможными дальнейшие шаги. И в этом историческая ценность его мысли — в этом и их непреходящая вдохновляющая сила.*

[представляет собою особый и знаменательный опыт нового философского синтеза.]

Можно провести параллель между *эволюцией* западноевропейской и [развитием XIX века и эволюцией] русской философской мысли [за этот период] *прошлого века*. И там, и здесь исходная точка — совокупность романтико-идеалистических идей; и там, и здесь заключительный этап, уже нам современный, — новые идеалистические построения; но между этими тождественными или сходными пределами заключены совершенно несхожие пути, — и именно поэтому столь разнородны и разноценны последние достижения. Ев-

ропейская философская традиция XIX века потерпела на его середине разрыв, после которого началось «возрождение», «возвращение» к основе — истокам нарушенного пути; и как справедливо заметил еще кн. С. Н. Трубецкой в одной из ранних своих работ, за возвращением к Канту неизбежно должно было последовать возвращение — переход к Фихте, Шеллингу, Гегелю... Иначе говоря, вторая половина европейского развития прошлого века оказалась *только* видоизмененным повторением первой, и оттого ее конечная точка почти что совпадает с той, на которой оборвалась первая: в сущности, современная европейская философия находится в таком же критическом положении, как и гегельянская школа в середине сороковых годов. И проблемы, приводящие к кризису, оказываются теми же, которые породили в свое время вторую философию [религию] Шеллинга и т. п. *Здесь действительно не было сделано ни одного шага вперед по сравнению с великими системами германского спекулятивного идеализма.*

[В русском философском развитии такого разрыва не было, — нить идеалистического умозрения в его основном русле никогда не терялась, и здесь [основой выхода за] действительно совершился решительный] *Русское философское развитие непосредственно продолжает нить идеалистических умозрений; разрыва, пережитого Западом, оно не переживало, и за те десятилетия, которые потребовались европейской мысли, чтобы отойти от Канта и Гегеля, снова вернуться к ним, в русской традиции совершился переход от Гегеля и Шеллинга к Достоевскому. Этим сделан действительно дальнейший шаг в ряду поступательных достижений мысли, ведущей из глубин эллинской древности к нашим дням. Русская философия [разрывает рамки западноевропейских анти-*

номий, выводит] не есть особый и независимый «цикл»: эмпирически и по содержанию она есть продолжение «общеευропейского» преемства, но продолжение, обозначающее подлинно новый этап. Достоевский — не только «русский Гегель», он — тот, кто в ряду, начатом Анаксагором и Сократом, стоит за Гегелем — не только для России, но и для мира. Но нужно помнить, что исторически между Гегелем и Достоевским стоит Герцен. И этим определяется историческое место Герцена в судьбах философской мысли...

М. К.

Петр Струве. [Набросок рецензии
на сборник «На путях.
Утверждение евразийцев.
Книга вторая» (1922)]

Резко отрицательное отношение П. Б. Струве к евразийству известно. Известно также, что Струве далеко не сразу решил публично выступить против евразийцев, среди которых были его ученики П. Н. Савицкий и Я. Д. Садовский и его идейный поклонник Г. В. Флоровский. Публикуемый ниже набросок рецензии, окончательный, резко отличающийся от первоначального, текст которой был опубликован в «Русской Мысли» за 1922 год,¹ носит на себе яркие следы того, как Струве тщательно подбирал формулировки своей антиевразийской позиции.

Примечательно, что здесь Струве пока еще старается отдать должное патриотическим настроениям ев-

¹ Петр Струве. Евразийство. По поводу сборника «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» // Русская Мысль. 1922. Кн. VI—VII. С. 376—377 (См. наборную рукопись: ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Ед. хр. 295. Лл. 243—244).

разийцев и их демонстративной лояльности к православию. Существенно также, что в настоящем тексте Струве едва ли не впервые прибегает к традиционной церковной риторике. Стремление дополнить свою особую «национально-патриотическую» программу общей «церковно-религиозной» стало одной из важнейших идейных перемен, происшедших со Струве в эмиграции. Анализируя набросок рецензии, легко заключить, насколько органической или механистичной была эта идейная перемена.

Печатается по рукописному оригиналу из записной книжки Струве: ГА РФ. Ф. 5912. Оп. 1. Ед. хр. 170. Лл. 253–259. Вычеркнутые слова выделяются квадратными скобками, там, где это необходимо, в угловых скобках восстанавливаются авторские сокращения. Датируется летом (не позже начала июля) 1922 года.

[Евразийство.

По поводу сборника «На путях.

Утверждение евразийцев.

Книга вторая»]

«[Читая новый сборник «евразийцев»] ² и я [узнал] *ощутил смесь физического тления, [трупного] заглушенного или только еще рождающегося трупного зловония [с ароматом цветов и запахом благовоний]. Евразийство для моего духовного обоняния есть [продукт] такая же смесь из запахов, идущих от гниения революции, как жизненного факта и как идеологии, и запахов, идущих от подлинной и свежей любви к [народу] нации и от духовного слияния с Церковью. От-*

² Начало текста отсутствует. Восстановлено по опубликованному.

сюда то многое отвратное и прямо извращенное, что присуще евразийству. Отсюда и надежда, что трупная вонь и трупный яд будут преодолены и изгнаны, и светлая идея воссияет над тленом. [Но] При этом, конечно, «евразийство» не то что разложится — ему нечего и разлагаться, оно, как духовное явление, само есть [продукт] разложение — оно кончится, но [надо] хочется и надо верить, что кончится — добром и Добром. [Да будет так! А пока]

Бесполезна детальная «дискурсивная» научная критика евразийства — оно таковой мере (?) не поддается [Противопоставить можно то евразийскому типу] и с научными категориями несопоставимо. Оно «мифологично» [до конца] по заданию, до конца и с задором, подчас простоватым, или наивным, подчас дутым или «благированным». ³ (*Чисто критическое, расчленяющее положительно-научное содержание статьи П. М. Бицилли отнюдь не мифологично. [Оно, конечно, свободно от «евразийства».] Но оно и не имеет абсолютно никакого объективного отношения к «евразийству» как философии истории. Для «евразийства» характерны во втором сборнике статьи Г. В. Флоровского, кн. Н. С. Трубецкого и П. П. Сувчинского.)

Той тленной и тлетворной поверхностности и безответственности, которою — увы! — отмечено евразийство как [общественно] духовно-общественное направление, надлежит противопоставить упорную [научную] положительную работу, [трезво-научную]

³ Благерство — хвастовство, хвастливая болтовня. От франц. *blague* — ложь, хвастовство (М. И. Михельсон. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. В 2 т. (Репринт). М., 1994. Т. 1. С. 55).

работу научную, [работу суровую политическую] моральную [и общественную работу над собой, проникнутую] и политическую выдержку, не изливающую до времени, а [копящуюся] накапливающую [пафос] церковно-религиозный и национально-политический пафос. Отчасти даже сами «евразийцы» (но не «евразийство»!) могут быть в этом [деле] союзниками и делателями. [Есть] Я уловляю на [выражениях] отдельных евразийских лицах выражение спасительного раздумья и [здоровых сомнений] здравых сомнений. В этом отношении интересна и [характерна] знаменательная вступительная статья самого, может быть, увлекающегося, но и самого разностороннего, ибо доступного всем «впечатлениям бытия» «евразийца», П. Н. Савицкого. Но все-таки от тлена и смрада, даже только здешних, эмигрантских, евразийцы спасаются пока только [когда приходят к] Православию. В нем они обретают смирение, которое вообще, в порядке человеческого, им совершенно чуждо. Пока [же] они историософствуют и вообще, в них — нестерпима гордыня. Для этой гордыни, как [всегда] для всякой гордыни, характерна смесь высочайшего духовного самопревознесения и [рабства] высокомерия с таковым же глубочайшим рабством.

Пока [в конце] после всех этих суетных, ибо ни [религиозных] научных, ни религиозных, а чисто диалектических, блужданий евразийцы как-то пристают у верной пристани Православия, они живы и будут живы. Но опасности сказанных блужданий велики и да сохранит [их] евразийцев [в этих] от [крушения и гибели] конечной духовной гибели простирая вера и милосердый Бог!

Петр Шалимов

Н. О. Лосский. Письма
к С. Л. Франку и Т. С. Франк
(1925, 1945—1950)

Письма Н. О. Лосского печатаются по автографу, хранящемуся в Бахметевском архиве Колумбийского университета США. Сам Лосский считал Бахметевский архив Колумбийского университета и Гуверовский архив Стэнфордского университета наиболее надежными хранилищами документации русской эмиграции (письмо Лосского к А. Ф. Родичевой от 12 января 1959), однако точное местонахождение личного архива Лосского, в особенности той части архива, которая содержит письма его респондентов, не установлено. По некоторым сведениям, архив Лосского был переправлен в Санкт-Петербургскую академию наук (?), на этом сообщении следы коллекции теряются. Сейчас трудно восстановить, с чем связан 20-летний перерыв (с 1925 по 1945 год) в переписке Лосского с семьей Франк, не имея в распоряжении ответных писем Франка Лосскому; скорее всего письма этого периода (если они существовали) хранятся в других, недоступных пока для исследования архивах.

Разыскания писем Лосского в Бахметевском архиве Колумбийского университета проводились при финансовой поддержке Center for Governmental Research and Public Service, университета Боулинг Грин, которому автор публикации приносит свою благодарность.

1

Zbraslav (u Prahy), 76.

14. VII. 25.

Дорогой Семен Людвигович,
к Вам скоро явится молодой человек, Димитрий Иванович Чижевский.¹ Он собирается держать экзамен по философии на степень магистра в Вашей группе. Это очень образованный, весьма солидный магистрант. Мне даже жаль, что он не держит экзамена в Праге. С ним приятно будет иметь дело на экзамене.

Недели полторы тому назад я написал письмо Льву Платоновичу² (благодарил за его книгу «Начала»)³, но подозреваю, что письмо мое не дошло до него (на Gruneweldstr.). Не переменил ли он квартиру? Черкните, пожалуйста, его адрес, хотя бы открытым письмом.

В Варшаве, вероятно, во время Пасхи 1926 г. состоится съезд польских философов,⁴ на который

¹ Д. И. Чижевский (1894—1977) — русский философ, славист, историк философии.

² Л. П. Карсавин (1882—1952).

³ Речь идет о книге: Л. П. Карсавин. О Началах. Опыт христианской метафизики. Берлин: Обелиск. 1925.

⁴ По воспоминаниям Лосского, «Лапшин, Бердяев, Франк и я приезжали на съезд польских философов с приглашенными из всех славянских стран гостями» (Н. О. Лосский. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 1, 2. С. 105).

будут приглашены гости из всех славянских стран. Вы будете в числе приглашенных. Думаю, что нам, русским, следует явиться в большом числе и уже сейчас думать о докладе. Скажите об этом также И. А. Ильину. Карсавину я писал в том письме, которое, по-видимому, пропало.

Сегодня получили открытое письмо от Татьяны Сергеевны.⁵ Жаль, Татьяна Сергеевна там ничего не сообщает о Вашем житье-бытье.

Мы ждем недели через полторы из Парижа Володю,⁶ и Боря⁷ вместе со своими товарищами-архитекторами отправляется на три недели в Париж экскурсией. Ему очень полезно набраться там художественных впечатлений. Ведь он у нас знаток истории искусства.

Я заканчиваю книжечку (листов десять) «Свобода воли».⁸ Недавно читал длинный доклад о книге Г. Д. Гурвича.⁹ Препирались = Гурвич, Гессен¹⁰ и я, все против всех. Было занято, и если бы Вы были

⁵ Т. С. Франк (Барцева) — жена С. Л. Франка.

⁶ В. Н. Лосский (1903—1958) — религиозный философ, богослов, старший сын Н. О. Лосского.

⁷ Б. Н. Лосский (1905) — историк искусства и архитектуры, мемуарист, средний сын Н. О. Лосского.

⁸ Н. О. Лосский. Свобода воли. Париж: YMCA-Press, 1927. По свидетельству С. А. Левицкого, «эта превосходная книга, между прочим, является одним из наиболее рекомендуемых пособий по проблеме „Свободы воли“ в Гарвардском университете» (С. А. Левицкий. Воспоминания о Лосском // Новый журнал. 1977. № 126. С. 175).

⁹ Г. Д. Гурвич (1894—1988) — русский философ. Видимо, речь идет о книге Гурвича «Fichte's System der konkreten Ethik» (Tuebingen, 1924).

¹⁰ С. И. Гессен (1887—1950) — русский философ, теоретик педагогики.

на этом нашем заседании, было бы еще интереснее вдесятеро. Как жаль, что у нас нет непосредственного общения!

Людмила Влад.¹¹ и Мария Николаевна¹² шлют привет Вам, Татьяне Сергеевне и всей Вашей семье. Передайте, пожалуйста, поклон и от меня.

Душевно преданный Вам Н. Лосский.

2

[Париж]

16. XI. 45.

Дорогой Семен Людвигович,

благодарю Вас за добрую память о Людмиле Владимировне. Слава Богу, все о ней вспоминают тепло. Письмо Ваше Лидия Антоновна, у которой я жил в Праге 9 недель, переслала в Париж. Я перелетел из Праги сюда 19 октября и живу теперь в семье Владимира. Во время войны я часто со страхом думал о Вас, а из письма Бориса в Прагу с ужасом узнал о том, как Вы прятались и держали при себе веронал, — с ужасом потому, что вблизи меня было слишком много случаев такого конца (отчасти еще до 1914 г.). На долю Вашей семьи выпало слишком много бедствий непосредственно от войны, а в нашей семье прямо от войны никто не пострадал до сих пор. Очень сочувствую Алексею Семеновичу и Наталии Семеновне. Всех четверых детей Ваших я живо помню.

¹¹ Л. В. Лосская (Стоюнина) (1875—1943) — жена Н. О. Лосского.

¹² М. Н. Стоюнина (1846—1940) — теща Н. О. Лосского. До 1917 года возглавляла элитарное педагогическое заведение Санкт-Петербурга, известное как «женская гимназия Стоюниной».

Нашему Владимиру, благодаря его книге,¹³ предложено читать курс в Ecole des Hautes Etudes. Он и от. Евграф Ковалевский¹⁴ открыли 6. XI. Institut St. Denis, Православный богословский институт на французском языке, покровительствуемый Московской Патриархией¹⁵ Борис командирован в Инсбрук, как эксперт по искусству; он получит отпуск лишь на Рождество. Андрюша¹⁶ из Зальцбурга был командирован в Вену; оттуда он прилетал в Париж на два дня, а два дня тому назад, будучи демобилизован, переехал в Гавр и приезжал к нам на один день; около 23. XI. он поедет в USA.

С интересом жду Вашей книги «С нами Бог»¹⁷ и двух дальнейших Ваших произведений. С ужасом уз-

¹³ Имеется в виду книга В. Н. Лосского «Theologie mystique de l'Eglise d'Orient» (Paris, 1944). В русском переводе: В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Москва, 1991.

¹⁴ Е. Е. Ковалевский (епископ Иоанн) (1905—1970) — церковный деятель, иконописец, автор ряда теоретических работ по литургии.

¹⁵ По свидетельству Б. Н. Лосского, «на исходе последней войны о. Евграф Ковалевский, раздобыв откуда-то средства, основал, как бы в противовес Сергиевскому (никак не „патриаршему“) подворью свой собственный богословский „Институт Св. Дионисия“, просуществовавший лет пять, и, конечно, привлек к нему брата на безвозмездную профессиру не помню какой теологической дисциплины, что тот добросовестно и выполнял перед аудиторией, где сидело три или четыре а иногда и всего один, явно ничего не смыслящий студент» (Из письма Б. Н. Лосского).

¹⁶ А. Н. Лосский (1917) — младший сын Н. О. Лосского, историк, почетный профессор Калифорнийского университета.

¹⁷ С. Л. Франк. С нами Бог. Три размышления. Париж: YMCA-Press, 1964.

наю о влиянии в Европе и в Америке «логического эмпиризма»¹⁸ (Шлика, Карнапа, Нейрата, Франка и др.); необходимо бороться с этим оскудением философии.

Иван Иванович¹⁹ физически постарел, но духовно сохранил свою необыкновенную подвижность и способность обрабатывать самые разнообразные темы. В прошлом году в Праге Народный университет издал (не типографски) его книжечку «О своеобразии русского искусства», полную весьма интересных и разнообразных сведений и замечаний. Почешски печатается его «История русской музыки», тоже с очень богатым и ценным содержанием.

В августе прошлого года я получил письмо от Сергея Алексеевича Алексева (Аскольдова)²⁰ из Риги. У него был удар не столь тяжелый как у его отца.²¹ Кроме того, у него сильная грудная жаба. Ему удалось переехать в Берлин. С октября 1944 я ничего не знаю о нем и беспокоюсь. Скоро сюда приедет из Германии монахиня Татьяна Косинская; от нее я узнаю о судьбе Сергея Алексеевича.

Бердяев организовал «Общество духовной культуры». У него я буду читать 18. XI. доклад «Идеал абсолютного добра, как основа мировоззрения».

¹⁸ Имеется в виду логический позитивизм, неопозитивизм.

¹⁹ И. И. Лапшин (1870—1952) — русский философ, придерживался неокантианского направления.

²⁰ С. А. Алексеев (Аскольдов) (1871—1945) — русский философ, незаконнорожденный сын А. А. Козлова.

²¹ А. А. Козлов (1831—1901) — русский философ, публицист, сторонник доктрины панпсихизма. Н. О. Лосский близко знал и Козлова, и Алексева, с которыми сошелся в конце XX века на почве увлечения философией.

Володя, Магдалина²² и я шлем сердечный привет Вам, Татьяне Сергеевне и всем членам Вашей семьи. Мысленно обнимаю Вас Ваш Н. Лосский.
4, rue St. Etienna du Mout. Paris V
Вернетесь ли Вы сюда или останетесь в Англии?

3

N. Lossky.
с/о Mr. Andrew Lossky.
2680 Yale Station
New Haven, Conn. USA.

14. VII. 46.

Дорогой Семен Людвигович,
большое удовлетворение доставила мне Ваша книга «God with us»,²³ которую я вчера дочитал до конца, получив ее неделю тому назад от Наталии Александровны. Она тепло написана и убедительно выдвигает на первый план религиозный опыт. Что касается «спасения всех», от. Сергей Булгаков в своей книге «Невеста Агнца»²⁴ во второй половине ее неотразимо доказывает невозможность теодицеи при допущении мучений, вечных во времени. Что касается теодицеи, я не согласен с Вами, будто она невозможна: летом 1941 г. появилась моя небольшая книжечка (90 стр.) «Бог и мировое зло».²⁵ К сожалению, у меня только

²² М. И. Шапиро, жена В. Н. Лосского.

²³ S. L. Frank. God With Us. Three Meditations. London, 1946.

²⁴ С. Н. Булгаков. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж: YMCA-Press, 1945.

²⁵ Н. О. Лосский. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. Прага, 1941.

один экземпляр ее. Склад ее был в Берлине в издательстве «За церковь» отца Иоанна Шаховского.²⁶ Возможно, что она погибла от бомбардировок.

НКВД'истов я, слава Богу, не видел. Они сказали в Братиславе русскому доктору в Красном Кресте: «у Лосского мировое имя; он политически не действует; пускай работает». Также в юбилейных речах по поводу 125-летия С.-Петербургского университета, перечисляя профессоров с мировым именем, они упомянули и меня.

В Праге я прожил десять недель, ожидая паспорта. Там ко мне пришел молодой человек, который отрекомендовался так: «Я — студент Московского университета театрального факультета режиссерского отделения». Он начал с беседы о философии, говоря, что молодежь в СССР интересуется моею философией.²⁷ Между прочим, он сказал: «Когда в театре ставится церковная церемония, из Синода присылают делегата наблюдать, чтобы постановка была правильная и с достоинством». В Париже лица, бывающие в посольстве, а также встречающие советских военных, много сообщают изречений советских людей о признании Церкви. Мой вывод из всего наблюдаемого таков. Правительство хочет использовать мощь Церкви для своих политических целей, но исказить Церковь ему не удастся. Нужно различать цели правительства и жизнь Церкви. Влияние Церкви на жизнь народа те-

²⁶ Отец Иоанн (Д. А. Шаховской) (1902—1989) — русский религиозный философ, богослов, церковный деятель.

²⁷ В книге «Воспоминания», описывая данный эпизод Лосский добавляет: «Глаза его бегали по сторонам, и у меня получилось впечатление, что он причастен к деятельности НКВД» (Н. О. Лосский. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 134).

перь очень расширится, и потому надо поддерживать Московскую патриархию.²⁸

Удалось ли Вашему Васе перебраться в Лондон и начать свое образование? Что делает Витя? Сын мой Андрей пишет диссертацию по истории Европы конца XVII в. Когда он найдет квартиру (здесь тоже квартирный кризис, он имеет комнату в Graduate School), мы будем жить с ним вместе.²⁹

Шлю сердечный привет Вам, Татьяне Сергеевне и всем членам Вашей семьи.

Ваш Н. Лосский.

²⁸ В другом своем письме к Франку от 15 апреля 1947 Лосский писал: «В Париж вернулась делегация Митр. Серафима, съездившая в Москву. Они сообщают о росте религиозности народных масс, об уважении к рясе, о паломничествах к мощам Св. Сергия, о том, что Троице-Сергиева Лавра становится как в XIV в., центром новых возникающих монастырей. Я твердо надеюсь, что революция рано или поздно будет преодолена».

²⁹ По свидетельству Jonathan Weiss, живущего ныне в Нью-Йорке, Лосские снимали квартиру в их доме, в New Haven в течение 4 лет. Paul Weiss, глава семьи, был известным американским философом, профессором философии Йельского университета, президентом Американского философского общества и знал Лосского как философа, отстаивающего в правах метафизику, что некоторым образом совпадало с его собственными философскими взглядами. Jonathan Weiss вспоминает Лосского как человека самоуглубленного, погруженного в свои дела и даже малообщительного, что, по мнению Jonathan Weiss, объяснялось незнанием Лосским разговорного английского языка.

N. Lossky
31, Everit Street
New Haven 11, Conn.
USA

18. I. 50.

Дорогой Семен Людвигович,
очень благодарю Вас за книгу Вашу «Свет во тьме»;³⁰ с большим удовольствием и интересом читаю ее. В близком будущем, я надеюсь, появится в издательстве YMCA-PRESS моя книга на близкую тему, — «Условия абсолютного добра» (основы этики).³¹

Есть ли надежда, что подготовленный Вами сборник русских религиозно-философских статей будет напечатан?³²

Наталия Александровна писала мне о несчастье в семье Вашего сына Виктора, которому я очень сочувствую. А о том, удалось ли Вашему сыну Алексею благоприятно устроить свою жизнь, мне ничего неизвестно.

Недавно я прочитал книгу Н. А. Бердяева «Самопознание»³³ (автобиографию его); она превосходно

³⁰ С. Л. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949.

³¹ Н. О. Лосский. Условия абсолютного добра. Основы этики. Париж: YMCA-Press, 1949.

³² С. Л. Франк. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная редакция Виктора С. Франка. Вашингтон — Нью-Йорк, 1965.

³³ Н. А. Бердяев. Самопознание: Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press, 1949.

объясняет, как из его природы возникла его «бунтарская» философия. Читая его книгу я живо испытывал общение с ним.³⁴ Интересно также читать книгу Мочульского³⁵ «Александр Блок».³⁶ Несмотря на его художества, он, по-видимому, в основе своей был неплохой человек. Очень приятно мне было читать в «Возрождении» Вашу статью о П. Б. Струве.³⁷ Хотелось бы видеть напечатанную Вашу книгу о нем.³⁸ Читали ли Вы I том «Истории русской философии» от В. Зеньковского?³⁹ В нем напрасно везде повторяется схема — религиозная философия — секуляризм. В здешней газете «Новое русское слово» помещена 15.1.50 статья Л. Галича (Леонида Евгениевича Габриловича) «Менделеев», в которой на протяжении нескольких столбцов доказывается тезис, что никакой русской философии нет. Что же касается здешней философии, меня очень огорчает распространенный в ней прагматизм, логический эмпиризм в гносеологии и натурализм в метафизике. Недавно появился сборник статей (не менее 15 авторов) «Philosophy for the Future.

³⁴ Согласно интуитивистической теории Лосского, в актах воспоминания объект непосредственно дан субъекту, поэтому возможно живое общение с ним.

³⁵ К. В. Мочульский (1892—1948) — литературовед, автор серии монографий о русских писателях.

³⁶ К. В. Мочульский. Александр Блок. Париж: YMCA-Press, 1948.

³⁷ С. Л. Франк. П. Б. Струве. Опыт характеристики // Возрождение. 1949. № 2. С. 113—127.

³⁸ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.

³⁹ В. В. Зеньковский (1881—1962). В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. 1—2. Париж: YMCA-Press, 1948—1950.

A Quest for Modern Materialism».⁴⁰ Я хочу в одной статье написать: «Авторы сборника слишком скромны: материализм есть философия не только будущего; это — философия и прошлого, и настоящего, и будущего. Материализм есть философия всех лиц, которые опираются преимущественно на чувственный опыт и не обладают способностью глубокого анализа и умозрения, открывающего духовные основы бытия».

Шлю сердечный привет Татиане Сергеевне и поздравление с ее именинами, привет Вам и всем членам Вашей семьи.

Душевно преданный Вам Н. Лосский.

5

4. V. 51.

N. Lossky
11959 Dorothy St.
Los Angeles 49, Calif.
USA

Дорогая Татиана Сергеевна,

в настоящее время печатается моя «History of Russian Philosophy»,⁴¹ надеюсь, что эта книга появится в свет в июне. В моей рукописи (на пишущей машинке) глава о Семене Людвиговиче занимает тридцать страниц. Моя книга, вместе с книгой от Василия Зеньковского, будет доказательством того, что русская философия, как и вся русская культура, — не Азиатская, а ветвь Европейской культуры, — и, конечно, с национальным отпечатком. И философия Семена Люд-

⁴⁰ Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism. New York, 1949.

⁴¹ N. O. Lossky. History of Russian Philosophy, New York, 1951.

виговича — живое свидетельство этой истины. Западные европейцы и американцы найдут в его трудах ценные и для них полезные мысли. Конечно, в моей книге вслед за изложением системы философа есть также и критика тех учений его, с которыми я не согласен. Напр., как и от. Василий, я не согласен с учением Семена Людвиговича, а также Вл. Соловьева, от. Сергия Булгакова, Карсавина, что Абсолютное есть Все-Единство. Это не мешает, однако, признавать высокую ценность многих других его мыслей.

Мой сын Андрей приглашен в University of California, как специалист по истории Северной Европы. Я поэтому взял на год отпуск из Русской духовной академии в Нью-Йорке.⁴² Андрею предложено здесь в будущем году положение assistant professor'a. Но ведь он старший лейтенант американской армии, сражавшийся в Африке, Сицилии, Италии и Австрии. У него 6 наград, он — активный резервист и любит военную науку. Поэтому весьма возможно, что он будет призван в армию. Тогда мне нужно будет поселиться в Нью-Йорке, вблизи Академии.

Андрей и я шлем сердечный привет Вам, Наталии Семеновне, Виктору Семеновичу, Алексею Семеновичу и Василию Семеновичу.

Душевно преданный Вам Н. Лосский.

⁴² Лосский преподавал в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке с 1947 по 1950 год. За это время он прочитал три курса лекций: «Достоевский и его христианское миропонимание», «История русской философии» и «Христианская эстетика».

С. Л. Франк о смерти
Н. А. Бердяева (1948):
письмо к Е. Ю. Рапп

Настоящее письмо, при всей его заурядности среди многих других, полученных вдовой Бердяева весной 1948 года, выходит за чисто некрологические рамки. В нем Франк, прежде державшийся в стороне от «веховского» мифотворчества, впервые присоединился к той мыслительной схеме, из которой впоследствии выросла формула о Бердяеве, Булгакове, Струве и Франке как четырех «столпах религиозного возрождения». Публикуется по рукописному оригиналу: РГА-ЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 990.

46, Corringham Rd
London № 11

31 марта 1948

Дорогая Евгения Юдифовна,

Я был глубоко потрясен внезапной кончиной Николая Александровича и даже как-то не сразу поверил этому известию. Я знал его и был дружен с ним 45 лет. Можно сказать, вся жизнь прошла в каком-то общении с ним, и хотя я часто и во многом расходился с ним во взглядах, я не только всегда любил и почитал его (как и он относился ко мне неизменно дружески), но и всегда чувствовал духовную солидарность в самом основном — в свободном искании правды, в независимости от общепринятых мнений, духовного консерватизма, основанного на оппортунизме и духовном малодушии и робости. С его кончиной я чувствую себя духовно осиротелым. Ушел последний товарищ из старой гвардии, которая почти полвека тому назад начала борьбу за духовное возрождение.

Я написал некролог о нем в английский католический еженедельник «The Tablet».

В Вашем горе о потере столь близкого Вам человека Вы должны находить утешение в мысли, что имя его не забудется в духовной истории европейского человечества 20-го века, в которой он был одним из самых выдающихся вождей.

С искренней любовью жму Вашу руку

Ваш С. Франк.

«Народоправство» (1917—1918).
Роспись содержания

№1 [15—18 июня 1917]

- Н. А. Бердяев.* Свободный народ. 2—4
Георгий Чулков. Хмель. 4
Н. Н. Алексеев. Буржуазия. 4—7
Борис Зайцев. «Мы, военные». Очерк 1. 7—9
Б. П. Вышеславцев. Любовь и ненависть в
социальной жизни. 9—11
А. Пойминов. Патриотизм французской револю-
ции. 11—13
Алексей Н. Толстой. Из записной книжки. 13—15
М. И. Фридман. Сущность финансового вопроса.
15—16
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 16—18
Борис Кремнев <Георгий Чулков>. Наступление.
18—19
Н. Н. Международное положение. 19—20
Народоправец <Георгий Чулков>. Среди книг.
20

№ 2

- Н. Н. Алексеев.* Анархизм. 2—3
Петр Рысс. Из истории 1848 года. 3—5
Борис Зайцев. «Мы, военные». Очерк 2. 5—7
В. М. Устинов. Демократия. 8—10
Владислав Ходасевич. Безглавый Пушкин. Диа-
лог. 10—11
С. Г. Чалхушьян. Наше финансовое положение.
11—13
Борис Кремнев. Страшное слово. 13—15

- Н. М. Иорданский.* Внутреннее обозрение. 15—17
Н. Н. Международное положение. 17—19
Б. Савинич. Одна из очередных просветительских задач (Беспартийные демократические клубы). 19—20

№ 3. 17 июля 1917

- А. Пойминов.* Два интернационала. 2—4
Г. Г. Ушаков. В горных трущобах. Очерк 1. 4—8
Н. А. Бердяев. В защиту социализма. 8—10
Иван Новиков. В эти дни. Очерк 1. Накануне. 10—13
М. Н. Соболев. Современный кризис промышленности. 13—14
В. В. Островский. Борьба наций и борьба классов. 14—16
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 16—18
Н. Н. Международное положение. 18—19
Народоправец. Среди книг. 20

№ 4. 24 июля 1917

- Н. Н. Алексеев.* Спасение или очищение? 2—3
Г. Г. Ушаков. В горных трущобах. Очерк 1. 3—6
Н. А. Бердяев. Правда и ложь в общественной жизни. 7—9
А. А. Рождественский. Что говорили о двухпалатной и однопалатной системе в 1789 г. 9—11
А. А. Евдокимов. Кооперация и развитие производительных сил страны. 11—12
Г. Вильямс. Свободная Россия и англичане. 12—13
Петр Рысс. Сословность. 13—15
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 15—17
Н. Н. Международное положение. 17—18
Б. Савинич. Среди книг (Брошюры о войне). 17—19

Хроника просветительной деятельности. 19—20

№ 5. 1 августа 1917

- В. В. Зеньковский.* Единство России. 2
Алексей Ремизов. Всеобщее восстание. Временник.
I—III. 3—4
Е. В. Спекторский. Свобода, равенство и братство.
5—6
Ив. Новиков. В эти дни. Первое марта. 6—7
А. Пойминов. Английская революция и диктатура
Кромвеля. 8—12
В. Дороватовская. Письмо П. Я. Чаадаеву. 12—14
С. Г. Чалхушьян. Классовые противоречия в рус-
ской революции. 14—16
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 16—18
Н. Н. Международное положение. 18—20
Б. С. Хроника просветительной деятельности. 20

№ 6. 9 августа 1917

- Н. А. Бердяев.* Германские влияния и славянство.
2—4
Георгий Чулков. Вчера и сегодня. Листки из днев-
ника. 4—6
А. Сакетти. Анархизм и социализм. 7—8
С. С. Кондурушкин. Отечество. 8—10
В. М. Устинов. Война и судьбы монархии. 10—12
Н. Н. Фиолетов. Новое московское самоуправле-
ние и мелкая городская единица. 12—14
Ю. В. Ключников. По России. 14—16
Б. Савинич. Внешкольное образование и полити-
ческий момент. 16—17
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 17—19

Б. С. Хроника просветительной деятельности. 20

№ 7. 21 августа 1917

- Б. П. Вышеславцев. Государственное совещание. 2—4
 Н. А. Бердяев. Свободная церковь и собор. 4—6
 В. Дороватовская. На улицах Петрограда. 6—9
 В. Н. Муравьев. Восприятие истории. 9—11
 Г. Г. Ушаков. Письма с фронта. 1. 11—13
 Сергей Соловьев. Принцип народного самоопределения. 13—15
 В. М. Устинов. Война и судьбы монархии. Статья 2. 15—17
 С. Г. Чалхушьян. Война и кризис народного хозяйства. 17—19
 А. А. Евдокимов. Демократия и новая Россия. 20—21
 Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 21—23
 Георгий Чулков. Иго власти. Листки из дневника. 23—24

№ 8. 1 сентября 1917

- Е. В. Спекторский. Самоопределение и нации. 2—4
 М. Пришвин. Отец Спиридон. 4—5
 А. А. Рождественский. Какая конституция нужна России, податливая или неподатливая? Очерк 1. 5—6
 Борис Кремнев. Письма со стороны. I. 6—7
 Д. Аркин. Судьба языка. 7—9
 Е. Коровин. Правительственные комиссары при революционных армиях. 10—12
 М. Н. Соболев. Финансовая разруха. 12—14

- Н. М. Иорданский*. Внутреннее обозрение. 14—15
Б. С. Хроника просветительной деятельности. 415—16

№ 9. 15 сентября 1917

- Георгий Чулков*. Вчера и сегодня. Листки из дневника. 2—4
Б. В. Чредин. Так было прежде. 4—6
С. Федорченко. Солдатские беседы. 6—8
А. Крандиевская. Непримируемое. 8—9
А. Пойминов. Герцен и наша революция. 9—12
П. П. Гензель. Разгрузка или изменение продовольственной политики? 12—15
Т. Сорокин. Страдающая Бельгия. 15—17
М. Н. Соболев. Лечение финансовой разрухи. 17—19
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 19—20

№ 10. 25 сентября 1917

- Н. А. Бердяев*. Патриотизм и политика. 2—4
Алексей Ремизов. Всеобщее восстание. Временник. IV—VI. 4—7
Сергей Соловьев. К церковному собору. 7—8
С. Федорченко. Солдатские беседы. 9—10
Борис Кремнев. Самоотречение России и Максим Горький. Письма со стороны. II. 10—12
В. Ф. Тотомлянц. Кризис кооперации. 12—14
Письма с фронта. 15
П. П. Гензель. Разгрузка или изменение продовольственной политики? <Окончание>. 15—18
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 18—19
Б. Гречев. Всероссийский церковный собор. Факты и настроения. 19—20

№ 11. 7 октября 1917

- Алексей Толстой. Рассказ проезжего человека. 2—5
 Н. А. Бердяев. О свободе и достоинстве слова.
 5—7
 И. Эренбург. Наваждение. 7—9
 В. Высоцкий. Судьба армии. 9—11
 С. Федорченко. Солдатские беседы. 11—12
 Борис Кремнев. Письма со стороны. III. 12—13
 Л. Н. Яснопольский. Барометр революции. 13—17
 М. Н. Соболев. Принцип частной собственности
 в предстоящей аграрной реформе. 17—20
 Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 20—21
 Б. Гречев. Церковный собор. Факты и настроения.
 22—23
 А. Лотов. Урок надо учесть. Письмо с фронта.
 23—24

№ 12. 16 октября 1917

- С. С. Кечекьян. Демократия и борьба с анархией.
 . 2—3
 Алексей Ремизов. Всеобщее восстание. Временник.
 VII—IX. 4—6
 Н. Н. Фиолетов. Церковный собор и его задачи.
 6—8
 Георгий Чулков. Вчера и сегодня. <Листки из
 дневника>. 8—10
 С. Федорченко. Солдатские беседы. 10—11
 В. Дороватовская. Французский учебник. 12—13
 Я. А. Голяшкин. Отчего и как обесцениваются
 наши деньги. 13—16
 Н. Устрялов. «Товарищ» и «гражданин». 16—17
 Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 20—21
 Объявления. 20

№ 13. 23 октября 1917

- Вячеслав Иванов. Молитвы. Стихи <1. «Боже, спаси...» 2. «Созрел на ниве колос...»>. 2
Б. В. Чредин. Свобода и цезаризм. 3—4
Г. Г. Ушаков. Под осенним солнцем. Письма с фронта. 4—6
Н. А. Бердяев. Объективные основы общественности. 7—9
Владимир Кадашев. Красная шапочка в истерике. 9—11
С. Федорченко. Солдатские беседы. 11—12
Петр Рысс. Емелькина Русь. 13—14
Борис Кремнев. Судьба России и наше правительство. 14—16

№ 14. 30 октября 1917

- М. Пришвин. Зеленые яблоки. 2—4
Н. А. Бердяев. Об истинной и ложной народной воле. 4—6
Вячеслав Иванов. Революция и самоопределение России. 7—10
Сергей Соловьев. Спор князя Е. Н. Трубецкого с проф. Титлиновым. 11—13
П. П. Гензель. Проект золотого займа. 13—17
Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 18—19
Борис Кремнев. Канун Учредительного собрания. 19—20

№ 15. 19 ноября 1917

- Морис Донзель. Будьте бодры. 2—4
Н. А. Бердяев. Была ли в России революция? 5—7

Георгий Чулков. Вчера и сегодня. Листки из дневника. 7—9

В. Быстренин. Интеллигенция и народ. 9—12

Н. Устрялов. Революционный фронт. 13—16

Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. 16—18

В. Дороватовская. Фокусники. 18—20

№ 16. 2 декабря 1917

Г. Г. Ушаков. Похороны (13 ноября 1917 г.). 2—5

Н. А. Бердяев. Задачи национальной демократии. 5—7

Борис Кремнев. Мир. 8—9

М. Н. Соболев. Торгово-промышленная политика демократического земства. 9—12

С. С. Кондурушкин. Непротивленцы. 12—14

Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. Выборы в Учредительное собрание. 14—15

Б. Гречев. Церковный собор. 15—16

№ 17. 7 декабря 1917

Н. А. Бердяев. Германизация России. 2—4

Н. Лугин. Из писем прапорщика-артиллериста. 4—7

Борис Зайцев. Наш язык. 7—8

В. Н. Досекин. Обязательная безграмотность. 8—10

К. Воблый. Переселение и земельная реформа. 10—12

Н. Н. Алексеев. Современный кризис. 12—13

Борис Кремнев. Политический маскарад. 14—16

Борис Зайцев. Открытое письмо А. В. Луначарскому. 16

№ 18/19. 25 декабря 1917

Вячеслав Иванов. Песни смутного времени < I. «Со свечкой в подвале...» II. «Может быть, это смутное время...» III. «Снится мне притон игорный...» IV. «Стяжательность — не в хищности слепой...» >. 2—3

Сергей Соловьев. В октябрьские дни. Памяти барона А. А. Врангеля. < I. «Никто не думал, не гадал...» II. «Белый голубь летел...» >. 3

Анастасия Крандиевская. Кошмар. 4—6

Н. А. Бердяев. Мир «буржуазный» и мир «социалистический». 6—9

Георгий Чулков. Честный большевик. Листки из дневника. 9—12

М. Н. Соболев. Девальвация. 12—14

Б. В. Чредин. Властелин по воле преторианцев. 14—16

Алексей Ремизов. Всеобщее восстание. Временник. X—XII. 16—20

Борис Кремнев. Новый год. 20—21

А. Андреева. Французский солдат в нынешнюю войну < Анри Барбюс. Огонь >. 22—24

№ 20. 8 января 1918

Н. А. Бердяев. Класс и человек. 2—4

Георгий Чулков. Метель. Листки из дневника. 4—6
свящ. Сергей Соловьев. Демон сентиментализма и бесчестия. 6—8

Н. Лугин. Из писем прапорщика-артиллериста. 8—11

Я. А. Галяшкин. Возможна ли девальвация рубля? 11—12

Странник. На Дону. Накануне гражданской войны. 13—14

Борис Кремнев. Война. 14—15

Н. М. Иорданский. Внутреннее обозрение. Под властью большевиков. 15—16

№ 23/25. 1 февраля 1918

Вячеслав Иванов. Песни смутного времени <V. «Последний плач семнадцатого года!» VI. «Небес летосчисление — тайна людям...» VII. «Есть в Оптиной пустыни...»>. 2

Н. А. Бердяев. Духовные основы русского народа. 3—7

В. М. Устинов. Идея диктатуры в 1848 г. 8—11

Вл. Белявский. Революция и душа народа. 11—13

Георгий Чулков. Красный призрак. Листки из дневника. 13—15

Д. Аркин. Любовь к земле. 15—17

Павел Гензель. Современное экономическое положение России в связи с большевизмом. 17—23

Борис Кремнев. Торжествующий коммунизм. 23—24

А. А. Рождественский. Революция и право. 25—27

Н. Ануфриев. Эльзас-Лотарингский вопрос. 27—30

Б. К. Начало или конец? 30—32

«Русская Мысль» (1921 — 1927). Роспись содержания

Издание классического толстого журнала «Русская Мысль», выходявшего с 1907 (фактически — с конца 1906) года под редакцией П. Б. Струве (до 1911 — в сотрудничестве с А. А. Кизеветтером) и прекратившегося летом 1918 года составлением сборника «Из глубины», было возобновлено в эмиграции почти сразу же, как в эмиграции оказался сам Струве. В 1921 году журнал издавался в Софии, в 1922-м — в Праге, в 1923-м — в Берлине, в 1927-м — в Париже. Краткий общий очерк «Русской Мысли» этого периода дал активный участник создания журнала, фактический соредактор отца — Г. П. Струве («Русская литература в изгнании»). Некоторые вопросы создания и первоначального функционирования журнала были затронуты в новейшем исследовании.¹ Теперь логично было бы предположить появление полноценного очерка истории «Русской Мысли» эмигрантского периода. Источниковая база такого исследования достаточно ши-

¹ М. А. Колеров. Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921—1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 144—147.

рока. Большинство редакционных материалов журнала и связанной с ними личной переписки редактора сохранилось и теперь доступно исследователям в фондах «Пражского архива» в ГА РФ. Их изучение уже сейчас, при самом начале работы, показывает масштабность задачи.²

Однако качественное исполнение такой задачи — дело неблизкого будущего: настолько велик список предварительных условий, исполнение которых необходимо для создания синтетического исследования, в котором были бы сведены воедино журнальная политика в области беллетристики, философия, публицистика, издательская и полемическая истории журнала. Не последнее место среди предварительных условий может занять и настоящая публикация полной росписи его содержания.

Ред.

² Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) / Публикация М. А. Колерова и Филиппа Буббайера // Вопросы философии. 1993. № 2; И. А. Ильин: архивные находки / Публикация В. А. Волкова и М. В. Куликовой // Начала. 1993. № 3. С. 149–155; Письма И. А. Ильина к П. Б. Струве / Публикация В. В. Бойкова и Н. А. Струве // Вестник РХД. № 171. I–II 1995. С. 87–146; Письма Буниных Струве / Публикация Р. М. Янгирова // De Visu. 1994. № 3/4 (15). С. 33–44; М. А. Колеров. Русские писатели и «Русская Мысль» (1921–1923). Новые материалы // Минувшее. Альманах. Вып. 19. М.; СПб., 1996.

1921

Книга I—II

Ред. К старым и новым читателям «Русской Мысли». 3—5

Петр Струве. Размышления о русской революции. I. После мировой войны. II. Новая жизнь и старая мощь (Исторический смысл русской революции). 6—37

В. Шульгин. Белые мысли (Под Новый Год). 38—43

А. Трубецкой. Предисловие. 44—45

Воспоминания князя Евгения Николаевича Трубецкого. Часть I. Главы I—V. 45—96

Вл. Н—й. Из книги вольных сонетов: «Томление духа». Стихотворения. 97—98

К. Зайцев. В сумерках культуры. 99—118

Петр Савицкий. Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого «Европа и человечество»). 119—138

Дневник Зинаиды Николаевны Гиппиус. Часть I. История моего дневника. Часть II. Черная книжка. 139—190

Ив. Бунин. Исход. Рассказ. 191—199

И. Сургучев. Женщины. Драматический отрывок. 200—213

Петроник <П. Н. Савицкий>. Идея Родины в советской поэзии. 214—225

Исторические материалы и документы.

П. Струве. Идеология махновщины. 226—231

Критика и библиография.

Петр Струве. «Двенадцать» Александра Блока. 232—233

Наблюдатель. Народившийся патриотизм (Patriotica Ник. Авксентьева). 234—235

А. Г. Левенсон. Антология современной русской поэзии. 236—238

Юр. Никольский. Памяти А. А. Шахматова. 239—240

Книга III—IV

З. Гиппиус. Из СПб-ского Дневника 19 года. 3—6

В. Шульгин. 1920 год. Очерки. 7—46

Глеб Струве. Петроград. Стихотворение. 47—48

Дневник Зинаиды Николаевны Гиппиус. Часть II. Черная книжка (продолжение). Серый блокнот. 49—94

Вл. Дитерихс. Стихотворения. 100

Ал. Билимович. Собственность и крестьянское движение. 101—116

Воспоминания князя Евгения Николаевича Трубецкого. Часть I. Главы VI—VIII. 117—153

В. Барятинский. Чудак. Рассказ. 154—172

Н. Н. Львов. Горький о Ленине. 173—184

К. Мочульский. Поэтическое творчество Анны Ахматовой. 185—201

Критика и библиография.

Юрий Никольский. Последняя поэма Андрея Белого. 202—205

К. Зайцев: Г. Д. Уэльс. Россия во мгле / Пер. с англ. с пред. Н. С. Трубецкого. София, 1921. 206—208

А. Г. Левенсон. Их лицо (лево-эсеровская публицистика). 208—211

Георгий В. Флоровский. На гроб Л. М. Лопатина. 212—213

Книга V—VII

В. Шульгин. 1920-ый год. Очерки (Продолжение).
3—75

В. Сирин. Странствия. Россия. Стихотворения.
76—77

Алексей Н. Толстой. Посрамленный Калиостро.
Повесть. 78—114

К. Зайцев. Буржуазная Европа и Советская Рос-
сия. 115—130

Георгий Гребенщиков. Родник в пустыне. Повесть.
131—159

С. С. Ольденбург. Экономическое положение и об-
щественные классы Советской России. I. История со-
ветского хозяйства. II. Экономическое положение Со-
ветской России к лету 1921 года. III. Положение от-
дельных слоев населения в Советской России.
160—187

Воспоминания князя Евгения Николаевича Тру-
бецкого. Часть I. Главы IX—X. 188—207

Петр Струве. Историко-политические заметки о
современности. I—VI. 208—224

С. С. Ольденбург. Русские дела (Политический
обзор). I. 225—244

Критика и библиография.

Ив. Радославов. Современная болгарская поэзия.
245—247

Б. П. Кадомцев: Basil Williams. Cecil Rhodes.
London, 1921. 248—249

С. Демосфенов: Simon Sagorsky. La republique des
Soviets (Bilan economique). Paris, 1921. 249—250

А. Грабар. Археологическая хроника Болгарии.
251—254

Книга VIII—IX

В. Шульгин. 1920 год. Очерки (Продолжение).
3—78

Сергей Маковский. Год в усадьбе. Стихотворение.
79—85

А. Тыркова и Г. Вильямс. Бес. Глава из романа
«Василиса Премудрая». 86—109

Глеб Струве. Стихотворения. 110—113

Воспоминания князя Евгения Николаевича Тру-
бецкого. Часть I. Главы XI—XIII. 114—148

Сергей Кречетов. Стихотворения. 149—151

В. Нечитайлов. Персидские легенды. Фарьяби.
Глаза Али. 152—161

Ив. Лукаш. Смерть короля. Баллада. 161—167

Пилигрим. Из сказок большого города. 68—173

В. Раевский. Стихотворение. 174

Г. Флоровский. Смысл истории и смысл жизни.
175—194

В. Ельяшевич. Социальные и правовые последст-
вия русской революции. 195—210

Юрий Никольский. Материалы по Фету. 1. Ис-
правления Тургеневым фетовских «Стихотворений».
1850 г. 211—227

Л. Опатовский. Большевики и прочие социалисты.
228—240

Лоллий Львов. Вместо некролога Розанову (Уеди-
ненное и Опавшие листья). 241—254

С. С. Демосфенов. Народное хозяйство Болгарии
во время войны. 255—264

К. Зайцев. Памяти Гюстава Флобера (1821—1921).
265—272

Глеб Струве. Памяти А. А. Блока. 273—278

Петр Струве. Голод. 279—281

Д. О. Линский <Долинский>. О причинах голода в России. 282—288

С. С. Ольденбург. Русские дела (Политический обзор). II. 289—298

Ф. В. Татаринов. По поводу книги Носке «Von Kiel bis Karr». 299—307

Критика и библиография.

П. Биццлли: Гибель Запада. Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. 1920. 308—311

П. Биццлли: Падение Римской республики. Ed. Meyer. Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius. 1919. 311—314

С. С. Ольденбург: Страницы из истории Добровольческой армии. В. Даватц. На Москву. Париж, 1921. 315—316

П. Остроухов: Пьер Гийляр. Трагическая история Российской императорской семьи. Константинополь, 1921. 316

Д. О. Линский: Русское Обозрение. №№ 1—2 и 3—4. Январь—февраль 1921, Пекин. Март—апрель 1921, Харбин. 317—318

А. Билимович: А. Маракуев. Очередные задачи русской кооперации. Прага, 1924. 319—320

К. Мочульский: М.-М.-Л. Талов. Любовь и голод. Париж, 1921; В. Холодковский. Великая бескровная... Севастополь, 1921; В. А. Монин. Сибирские мотивы. Берлин, 1921; В. А. Монин. Перед бурей. Берлин, 1921; Г. Финн. Пасмурные птицы. Константинополь, 1921. 321—324

Петроник <П. Н. Савицкий>: Игорь Северянин. Менестрель. Берлин, 1921. 325—328

К. Мочульский: «Первое свидание», поэма Андрея Белого. 329—334

Г. В. Ф<лоровский>: Юрий Никольский. Тургенев и Достоевский (история одной вражды). София, 1921. 334—336

М. Попруженко. На смерть Ивана Вазова. 339—341

Голод [Отдельное приложение:]

Петр Струве. Голод.

Лоллий Львов. Неурожай 1921 года и большевики (по данным советских газет).

Д. О. Линский. Борьба с голодом.

Книга X—XII

В. Шульгин. 1920 год (Окончание). 3—85

Михаил Струве. Н. С. Гумилеву. Стихотворение. 86—87

П. Струве. In memoriam. Блок — Гумилев. 88—91

Лоллий Львов. Маленькие рассказы о современности. 1. Бал. 2. Он убит за спасенье России. 3. Неудавшийся рассказ. 4. Молитва. 5. Перед Новым Годом. 92—114

Борис Божнев. Стихотворение. 115

Воспоминания князя Евгения Николаевича Трубецкого. Часть II. Главы I—V. (Окончание). 116—164

С. Никонов. Страна отцов. Стихотворения. 165—167

Сергей Кречетов. Голубой платочек. Рассказ. 168—173

Леонид Чацкий. Стихотворения. 174—177

Григорий Ландау. Военный максимализм и демократия. 178—199

Николай Арсеньев. Внутренняя песнь души (Из области мистики). 200—213

А. Погодин. На грани катастрофы мировой культуры. 214—216

Д. О. Линский <Долинский>. Европа после мира. 217—247

Юрий Никольский. Материалы по Фету. 1. Исправления Тургеневым фетовских «Стихотворений» 1850 г. (Окончание). 248—262

К. Зайцев. Земельная революция в России. 263—273

Петр Струве. Пророк русского духовного возрождения. 274—279

С. С. Ольденбург. Русские дела (Политический обзор). III. 280—290

С. С. Ольденбург. Дела иностранные (Политический обзор). 291—316

Петр Струве. Историко-политические заметки о современности. VII—VIII. 317—324

Н. Гумилев. Стихи из книги «Огненный Столп». 325—330

Критика и библиография.

Зоя Розова. Крылов, как переводчик Лафонтена. 331—336

П. Богаевский: В. Станкевич. Судьбы народов. Берлин, 1921. 336—340

Глеб Струве: Всеволод Рождественский. Лето. Пб., 1921. 340—342

Ал. Билимович: А. Н. Анцыферов. Революция и русское земледелие. Прага, 1921. 342—344

К. Мочульский: К. Д. Бальмонт. Сонеты Солнца, Меда и Луны. Песни Миров. Берлин. 345—348

С. С. Ольденбург. Конец войны. Karl Friedrich Nowak. Der Sturz der Mittelmächte. Muenchen, 1921. 348—349

Глеб Струве: Анна Ахматова. Подорожник. Пг., 1921. 349—353

В. Шульгин: Морской сборник. № 4. Сентябрь 1921. 353—354

М. П.: Българска народна поезия. София, 1921. 354—355

С. С. Демосфенов: The Russian Economist. London. 1920—1921. Т. 1. №№ 1, 2, 3, 4. 355—356

С. Р.: Валерий Левитский. О любви к отечеству и народной гордости. Царьград, 1921. 356

1922

Книга I—II

Н. С. Гумилев. Стихотворения из «Костра». 3—17

Евгений Чириков. Опустошенная душа (Исповедь). 18—52

Максимиллиан Волошин. Дикое поле. Стихотворение. 53—55

Иван Беленихин <*Н. А. Чуриков*>. Бегство (Повесть в трех частях). Часть I. 56—85

Е. Яшинов. Стихотворения. 86—90

Мирра Лот-Бородина. Религиозные легенды XII и XIII веков. 91—119

В. Костецкий. Стихотворения. 120—122

Валерий Левитский. Бред (Обрывки воспоминаний). 123—132

Глеб Струве. Брюгге. Стихотворения. 133—135

В. Шульгин. Дни. 136—172

А. Федоров. Из болгарских поэтов. Стихотворения И. Вазова, П. Славейкова, П. Яворова, Христова, С. Чилингирова, Д. Габе. 173—178

Ив. Лукаш. Золотой век. Рассказ. 179—191

В. Саянов <*В. А. Оболенский*>. Любимой. Стихотворение. 192

П. Новгородцев. Православная Церковь в ее отношении к духовной жизни новой России. 193—221

Петр Струве. Прошлое, настоящее, будущее. Мысли о национальном возрождении России. 222—231

Е. Спекторский. Русский анархизм. 232—253

С. Метальников. Материализм и мировая катастрофа. 254—266

Г. Флоровский. Письмо к П. Б. Струве об евразийстве. 267—274

Петр Струве. В. Г. Короленко. 275—277

В. Саянов <В. А. Оболенский>. Превращение в противоположность. 278—285

А. Карташев. Политика и церковь. 286—296

Политический обзор.

С. С. Ольденбург. Дела русские. 297—310

С. С. Ольденбург. Дела иностранные. 310—321

И. О. Левин. Европа после войны. 321—329

Ignota. Бар. Роман—Николай Унгерн-Штернберг. 330—331

Н. «Русь» Максимилиана Волошина. 332—342

А. Соколовский. О национально-религиозном возрождении России (Материалы по народной словесности). 343—355

Ф. Тарановский. Д—р Крамарж о русском кризисе. 356—359

Г. Ландау. Воспоминания Витте. 360—366

Лоллий Л<ьвов>. Новое о Льве Толстом. 367—371

Критика и библиография.

Александр Билимович: Banque et monnaie. Dette de l'état. Questions économiques, soulevées par événements de la Russie. Rapports et documents. Octobre 1919—juillet 1921. 372—374

И. Лаппо: И. А. Кацель. История Литвы. Ч. I. Ковно, 1921. 374—377

С. С. Ольденбург: Ауфбау (Восстановление). Сборник по вопросам хозяйственно-политической жизни Восточной Европы. №№ 2—3, 4—5. Мюнхен. 378

С. С. Ольденбург: А. Терне. В царстве Ленина. Берлин, 1922; Sergej Dnjevov. Die Krise des Bolshevismus. Berlin, 1921. 379

К. Мочульский: Revue des etudes slaves. Т. 1. Fasc. 1 et 2. Paris, 1921. 380

П. М. Бицилли: Исход к Востоку. Утверждение евразийцев. София, 1921. 380—382

К. Мочульский: Анна Ахматова. Четки. 382

Е. Лопатина: Моральный талант. Памяти проф. А. К. Медведева. 383—384

Книга III

А. Федоров. Стихотворение. 3

Евгений Чуриков. Опустошенная душа (Исповедь) (Окончание). 4—36

Н. Арсеньев. Из св. Терезы Испанской. Стихотворение. 37

Иван Беленихин <Н. А. Чуриков>. Бегство (Повесть в трех частях). Часть II. Главы I—IV. (Продолжение). 38—62

Глеб Струве. Отрывок. Стихотворение. 63

С. Волконский. О декабристах. По семейным воспоминаниям. 64—91

Андрей Блох. Стихотворения. 92—93

В. Светлов. Парижские вечера. Июльский вечер. 94—99.

М. Невзорова. Стихотворение. 100

Петр Струве. Россия. 101—115

Н. К. Кульман. В. Г. Короленко. 116—127

К. Зайцев. К познанию революции. I. 128—157

Петр Струве. Ошибки и софизмы «исторического» взгляда на революцию. По поводу статьи К. И. Зайцева. 158—163

Евг. Н. Трубецкой. Свобода и бессмертие. 164—169

- Н. Большевик* и русская культура. 170—175
 <А. С. Изгоев>. «Вехи» и «Смена вех». 176—178
Старый продовольственник <С. С. Демосфенов>.
 Голод. 179—194
Александр Билимович. Народное представительство будущей России. 195—199

Политический обзор.

- С. С. Ольденбург*. Русские дела. 200—207
С. С. Ольденбург. Дела иностранные. 207—216

Критика и библиография.

- С. С. Ольденбург*: Архив русской революции. Т. I, II, III. Берлин, 1922. 217—218
Александр Билимович: Gregoire Becker. Le mouvement cooperatif en Russie et la renaissance de la Russie. Bruxelles, 1921. 218—220
Александр Билимович: В. Ф. Тотомианц. Теория кооперации. Прага, 1921. 220—221
Александр Билимович: В. Ф. Тотомианц. История экономических и социальных учений. Париж, 1921. 221—222

Книга IV

- Иван Беленихин*. Бегство. (Повесть в трех частях). Часть II. (Продолжение). 3—30
Леонид Чацкий. Стихотворения. 31—32
С. Р. Минцлов. Царь Берендей. Таежная небыльщина. (Продолжение). 33—62
Л. Холодковский. Письмо. Стихотворение. 63—64
В. Шульгин. Дни. (Продолжение). 65—89
В. Саянов. В старом парке. Стихотворение. 90
В. Н. Нечитайлов. Песни южных славян. 91—101
Георгий Шавельский. Церковь и революция. 102—

П. Биццлли. Опыты характеристики пушкинского творчества. I. 117—128

Георгий В. Флоровский. В мире исканий и блужданий. I. Знаменательный спор. II. Соблазн прекраснотодушия. 129—146

А. Чупров. Проблема индетерминизма в свете статистической физики. 147—155

Александр Билимович. Советское хозяйство и восстановление России. 156—171

К. П. Крамарж. «Генуя—Европа—Россия». 172—187

И. О. Левин. Письмо редактору «Русской Мысли». 188—191

Памяти Владимира Дмитриевича Набокова:

I. *Петр Струве.* 192—193

II. *П. Новгородцев.* 194—196

С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Дела русские. II. Дела иностранные. 197—215

Критика и библиография.

Петр Струве: С. Ф. Платонов. Борис Годунов. Пг., 1921. 216—218

Петр Струве: Henri Berr. L'histoire traditionnelle et la synthese historique. Paris, 1921. 218—218

Петр Струве: Georges Danos. L'idee de l'autarchie economique et les statistique du commerce exterieuer. Paris, 1921. 220—221

Г. В. Флоровский. Дом Литераторов. Пушкин. Достоевский. Пб., 1921. 221—223

Дополнение к заметке «Вехи» и «Смена Вех». 224

Книга V

Сергей Марков. Лунный водоем. Сонеты. 3—10

Иван Беленихин. Бегство. (Повесть в трех частях). Часть III. (Окончание). 11—37

- 38 *Алексей Гессен*. Русской армии. Стихотворение.
- Любовь Столица*. Стихотворение. 39
- С. Р. Минцлов*. Царь Берендей. Таежная небы-
вальщина. Гл. VII – XI. (Продолжение). 40 – 66
- П. Бринский*. Стихотворения. 67
- Сергей Волконский*. О декабристах. По семейным
воспоминаниям. Гл. VII – X. (Продолжение). 68 – 96
- А. Федоров*. Муса. Рассказ. 98 – 112
- Д. А. Шаховской*. Стихотворение. 113
- С. Церковь и большевизм*. 114 – 134
- Н. С. Тимашев*. Советы и коммунистическая пар-
тия. 135 – 154
- П. Ярцев*. Тихий свет. Вершины актерского худо-
жества. 155 – 181
- А. Г. Там и здесь*. 182 – 187
- С. С. Ольденбург*. Политический обзор. I. Русские
дела. II. Генуэзская конференция. III. Дела иностран-
ные. 188 – 214

Критика и библиография.

- К. Зайцев*: *Б. Д. Бруцкус*. Аграрный вопрос и
аграрная политика. Пб., 1922. 215 – 221
- С. С. Ольденбург*: *Rosa Luxemburg*. Die russische
Revolution. Berlin, 1922. 221 – 223

Книга VI – VII

- Ал. Кондратьев*. На мотив славянской мифологии.
Сонеты. 3 – 14
- Сергей Волконский*. О декабристах. (Продолже-
ние). 15 – 46
- Евгений Чириков*. Храм незримый. Волжская ле-
генда. 47 – 56
- Владимир Сирин*. Петербург. Стихотворение. 57

С. Р. Минцлов. Царь Берендей. Гл. XII—XVII. (Продолжение). 58—91

Любовь Столица. Стихотворение. 92

В. Шульгин. Дни. (Продолжение). 93—134

Вл. Дитерихс. Изгнание. Стихотворение. 135

Ив. Лукаш. Смерть. Повесть. 136—189

М. И. Ростовцев. Закат античной цивилизации. I. 90—214

Лоллий Львов. Федор Соллогуб. 215—223

Сергей Маковский. Лицо русской иконы. 224—238

Глеб Струве. Письма о русской поэзии. I. 239—249

Старый продовольственный <С. С. Демосфенов>.

Голод. 250—263

Н. Могилянский. Из недавнего прошлого. Свидание и разговор с Вел. Кн. Михаилом Александровичем. 264—267

Памяти В. Д. Набокова:

I. *Павел Долгоруков.* К характеристике В. Д. Набокова. 268—272

II. *Ариадна Тыркова.* В. Д. Набоков и Первая Дума. 272—283

Петр Струве. Социализм. Критический опыт. I—II. 284—301

Петр Струве. Две смерти. I. В. К. Винберг. II. Ю. А. Никольский. 302—305

Юрий Никольский. Признания Фета. 306—311

На смерть Иосифа Мысльбека. 312

Критика и библиография.

Георгий В. Флоровский: Н. О. Лосский. Логика. Ч. I. Пг., 1922. 313—315

П. Бицлли: М. Л. Гофман. Пушкин. Пб., 1922. 315—316

Георгий В. Флоровский: И. И. Лапшин. Философия изобретения и изобретение в философии. Т. 1. Пг., 1922. 316—319

С. С. Ольденбург: А. А. Гольденвейзер. Якобинцы и большевики. Берлин, 1922. 319—320

Глеб Струве: Дракон. Альманах стихов. Вып. I. Пб., 1921. 320—322

Петр Струве: Karel Kadlec. Dejiny verejneho prava ve sredni Evrope. Praha, 1921; Jan Kapras. Prehled pravnich dejin zemi ceske koruny. Praha, 1921. 322—324

Георгий В. Флоровский: L. P. Kopal-Stehovsky. Co vede csl. cirkev ku krest'anskemu vychodu? Olomouc, 1921. 324—326

Петр Струве: P. Boissonade. Le travail dans l'Europe chretienne au Moyen Age (V—XV siecles). Paris, 1921. 326—329

Н. С. Тимашев: J. Bonnacasse. La notion de droit en France au dix-neuvieme siecle. Paris, 1919. 329—332

Г. С.: Giovanni Papini. Histoire de Christ. Paris, 1922. 333—334

Петр Струве: Etienne Gilson. La philosophie au moyen Age. Т. I—II. Paris, 1922. 334—335

П. С.: Maurice Croiset. La civilisation hellenique. Tomes I—II. Paris, 1922. 335

Г. С.: The Slavonic Review. Vol. I. № 1. June 1922; Slavia. R. I. S. 1. Praha, 1922. 335—336

С. С. Ольденбург: Das Wirtschaftsleben Russlands. Deutscher Wirtschaftsdinst. 8 Jahrg. Nr. 17/18. 337—338

С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские дела. II. Генуэзская конференция. III. Дела иностранных. 340—375

Петр Струве. «Евразийство». По поводу сборника «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая». 376—377

Заметки.

- Г. В. У истоков христианской культуры.* 378
К. З. Экономический семинарий академика П. Б. Струве. 379
Георгий Стуков. «Ян Гус» в Русском камерном театре. 380
 Галлиполийцы. [Из писем] 381—382

Книга VIII—XII

[I отдел]

- Марина Цветаева.* Стихотворения. 5—9
Сергей Волконский. О декабристах. (Продолжение). 10—32
М. Невзорова. Стихотворение. 33
Глеб Струве. Евразийцу. Стихотворение. 34
С. Р. Минцлов. Царь Берендей. (Окончание). 35—75
А. Д. Семенов-Тянь-Шанский. Лыжи. Стихотворение. 76
Сергей Маковский. Нагарэль. Сонеты. 77—78
В. Шульгин. Дни. (Продолжение). 85—123
Ал. Кондратьев. Лебеди Аполлона. Рассказ. 124—130

[II отдел]

- М. И. Ростовцев.* Закат античной цивилизации. II—III. 3—36
В. М. Воспоминания о генерале Радко-Димитриеве. 37—44
И. Бикерман. Свобода и равенство. 45—82
Ал. Д. Билимович. Богоискатели, евразийцы и материальная культура. 83—101
Б. П. Кадомцев. Земельная революция и контр-революция в России. 102—117

- Феодор Ростовцев. Красная Армия на распутье. 118—154
- К. П. Крамарж. О России и русских делах. 155—160
- И. А. Ильин. Основные задачи правоведения в России. 161—186
- С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские дела. II. Дела иностранные. 187—224

Критика и библиография.

- П. Биццлли: O. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Band II. 1922. 225—228
- Георгий В. Флоровский: Густав Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. 228—231
- Петр Струве: Мысль. № 1. Январь—февраль. Пб., 1922. 231—233
- Вл. Францев: Andre Mazon. Grammaire de la langue tcheque. Paris, 1921. 233—234
- Петр Струве: Начала. № 1. СПб., 1921. 234—235
- Б. П. Кадомцев: G.M. Trevelyan. British History in the Nineteenth Century (1782—1901). London, 1922. 235—239
- С. С. Ольденбург: Charles Schmidt. Les plans secrets de la politique allemande en Alsace—Lorraine (1915—1918). Paris, 1922. 239—241
- С. С. Ольденбург: N. Golovin. The problem of Pacific in twentieth century. London, 1922. 241—242
- Н. Кульман: Emile Haumaut. Le probleme de la l'unite russe. Paris, 1922. 242—247
- Б. П. Кадомцев: Д. Далин. После войн и революций. Берлин, 1922. 247—248
- С. С. Ольденбург: Русская Летопись. Кн. I. Париж, 1921; Кн. II, III, IV. Париж, 1922. 248—250
- С. С. Ольденбург: О. А. Литовская. В те дни. Берлин. 250

А. Билимович. Jules Decamps. Les changes etranger. Paris, 1922. 250—253

Я. Садовский: Jan Saha. Financni veda a financni pravo. Brno, 1921. 253—255

Я. Садовский: Alois Rasin. Financni a hospodarska politika ceskoslovenska do konce r. 1921. Praha, 1921. 255—258

Петр Струве: Экономическое возрождение. №№ 1 и 2. 1922. 258—260

А. Билимович: La debacle des soviets et la restauration economique de la Russie. Paris, 1922; La debacle des soviets et la restauration economique de la Russie. Supplement. Paris, 1922. 260—261

Б. П. Кадомцев: J. M. Keynes (gen. ed.). Reconstruction in Europe. Section IV. Russia. Manchester Guardian Commercial. 261—263

Н. П. Рашевский: Jean Becquerel. Expose elementaire de la theorie d'Einstein. Paris, 1922; Moritz Schlik. Raum und Zeit in der gegenvaertigen Physik. Berlin, 1920. 263—265

Георгий В. Флоровский: Hippolyte Delehaye. A travers trois siecles. L'oeuvre des Bollandistes, 1615—1915. Bruxelles, 1920. 265—266

Фонд имени В. Д. Набокова. 271—272.

1923

Книга I—II

Ал. Кондратьев. Из греческой антологии. 3—10

В. Шульгин. Дни. (Продолжение). 11—44

В. Баккалинская. Стихотворение. 45

Алексей Ремизов. Канава. Роман. Часть I. Гл. 1—4. 46—89

Марина Цветаева. Стихотворения. 90—91

Н. Н. Львов. Былые годы. I—II. 92—116

- В. Сирин.* Размеры. Стихотворение. 117
С. Корсунец. Ланаан. Восточное сказание. 118—
120
Б. Дезобри. Стихотворение. 121
Ив. Лукаш. Солнце. Поэма. I—V. 122—153
Петр Струве. Материнское лоно и героическая
воля. 154—160
С. <А. Д. Семенов-Тянь-Шанский>. Отношение к
революции русской интеллигенции в Советской России
и за рубежом. 161—181
Григорий Ландау. Византиец и иудей. 182—219
Евгений Трубецкой. Иное царство и его искатели
в русской народной сказке. 220—261
И. Ильин. Духовная культура и ее национальные
вожди. Памяти кн. Евгения Николаевича Трубецкого.
262—274
Сергей Кречетов. Леонид Андреев. Опыт харак-
теристики. 275—280
А. Маклецов. Советский уголовный кодекс. 281—291
Глеб Струве. Письма о русской поэзии. II. 292—300
Георгий В. Флоровский. Письмо к редактору «Рус-
ской Мысли». 300—306
Петр Струве. Памяти доктора А. Рашина. 307—
310
С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские
дела. II. Дела иностранные. 311—341
П. Бицилли. Памяти В. Э. Крусмана. 343—345

Критика и библиография.

- П. Бицилли:* Julius Hatschek. Britisches und
Roemisches Weltreich. 1921; Camille Jullian. Histoire
de la Gaule. Tt. IV, V, VI. 1920; L. M. Hartmann und
Kromayer Roemische Geschichte. 1921; Ettore di
Ruggiero. Patria nel diritto pubblico romano. 1921.
346—356

Г. Вернадский: Une oeuvre inedite de Diderot: Observations sur l'instruction de S. M. I. aux deputes pour la confection des lois (1774). Paris, 1920. 356—357

Г. С.: *Анналы*. № 2. Пб., 1923. 358—359

С. С. Ольденбург: Григорий Ландау. Сумерки Европы. Берлин, 1923. 359—360

С. С. Ольденбург: В. Шульгин. Нечто фантастическое. София, 1922. 361—363

А. С. Изгоев: Сергей Штерн. В огне гражданской войны. Париж, 1922. 363—365

А. С. Изгоев: *Русская Жизнь*. Альманах. Вып. 3. Декабрь 1922. Харбин. 365—366

Б. П. Кадомцев: Питирим Сорокин. Современное состояние России. Прага, 1923. 366—368

А. С. Изгоев: Л. Козловский. Русская революция и независимость Польши. Париж, 1922. 368—369

Георгий В. Флоровский: П. П. Блонский. Реформа науки. М., 1920. 369—372

Глеб Струве: Б. Эйхенбаум. Мелодика русского лирического стиха. Пб., 1922. 378—374

Глеб Струве: Веретено. Литературно-художественный альманах. Кн. I. Берлин, 1922. 374—376

Иван Лукаш: В. Масютин. Гравюра. Краткое руководство. Москва—Берлин, 1922; В. Масютин. Томас Бьюик. Берлин, 1923. 376—377

П. Б.: Paul Gsell. Propos d'Anatole France. 1921. 377

Книга III—V

Н. Арсеньев. Из юности (Отрывок поэмы). 3—4

С. Р. Мицлов. Под шум дубов. Исторический роман. Гл. I—VI. 5—49

А. Д. Семенов-Тянь-Шанский. Стихотворения. 50—51

Алексей Ремизов. Канава. Роман. Гл. IV—V. 52—75

- Алексей Гессен.* Стихотворения. 76—78
Н. Н. Львов. Былые годы. III. 79—107
Ив. Лукаш. Солнце. (Окончание). 110—135
Вл. Сирин. Сон. Стихотворение. 136
Андрей Аллин. Спас на крови. Поэма в 12 песнях.
137—147
Е. У. Мексиканская сказка. 148—158
В. Шульгин. Дни. 159—190
Н. С. Тимашев. Судьбы культуры в Советской
России (1917—1921 гг.). 191—209
Георгий В. Флоровский. В мире исканий и блуж-
даний. III. 210—231
З. К познанию происшедшего. 232—256
А. С. Изгоев. Политические партии. 257—272
Петр Струве. Две речи. I. Отечество и Собст-
венность. II. Героическая воля. 273—279
Яков Садовский. Жизнь и деятельность А. Рашина.
280—299
Мирянин. Во дни гонений. 300—304
Людмила Ландау. На смерть II. Л. Шапир. 305—
320
В. О. Червинка. Иосиф Голечек. 321—326
Петр Струве. На духовных развалинах народни-
чества и марксизма. 327—330
- Материалы по истории
русской культуры и литературы.
- I. Письмо В. В. Розанова к Г. А. Лопатину. 331—
332
П. В. Минорский. «Цена крови» Грибоедова (Не-
изданный документ). 333—345
III. Юр. *Никольский.* Неизданные стихи
Я. П. Полонского. 346—348
Ал. Маклецов. Памяти Н. С. Таганцева. 349—354

Н. Чебышев. Записки из мертвого дома (О книге Т. С. Варшер). 355—362

С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские дела. II. Дела иностранные. 363—401

Критика и библиография.

И. А. Ильин: Россия и латинство. Сб. ст. Берлин, 1923. 402—406

И. А. Ильин: Л. Карсавин. Диалоги. Берлин, 1923. 406—408

Н. С. Арсеньев: Православие и культура. Сб. религиозно-философских статей под ред. В. В. Зеньковского. Берлин, 1923. 408—409

Георгий В. Флоровский: А. И. Огнев. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1921. 410

А. А. Кизеветтер: Россия и Запад. Исторический сборник под ред. А. И. Заозерского. I. Пг., 1923. 410—413

А. С. Изгоев: А. В. Пешехонов. Почему я не эмигрировал? Берлин, 1923. 413—415

Б. П. Кадомцев: Bernhardt Hulderman & Albert Ballin. London, 1922. 415—418

И. Лукаш: Сергей Кречетов. Железный перстень. Стихи. Берлин, 1922. 418—419

И. Лукаш: Юрий Анненков. Портреты. Пб., 1922. 419—421

И. Л.: Искусство славян. Иллюстрированный литературно-художественный журнал. № 1. Прага—Братислава, 1923. 421

С.: Д. Вазари. Жизнеописания наиболее выдающихся живописцев, ваятелей и зодчих эпохи Возрождения. Берлин, 1923. 422

Г. С.: Л. Карроль. Аня в стране чудес / Пер. с англ. В. Сирина. Берлин, 1923. 422

Книга VI—VIII

- Ив. Бунин*. Семь стихотворений. 3—7
Н. В. Недоброво. Юдифь. Трагедия в стихах. 8—61
Алексей Ремизов. Канава. Роман. Часть 2. Плетеница. 62—110
Н. Н. Львов. Былые годы. IV. 111—128
С. Р. Минцлов. Под шум дубов. Исторический роман. Гл. VII—XI. 129—160
Вл. Сирин. Стихотворения. 161—162
В. Шульгин. Дни. (Окончание). 163—185
Илья Савченко. В красном стане. Записки офицера. I—IV. 186—228
От. С. <С. Н. Булгаков>. В Айа-Софии. Из записной книжки. 229—237
С. Франк. Из размышлений о русской революции. 238—270
Григорий Трубецкой. О единстве Церкви. 271—287
Ю. Сазонова-Слонимская. Николай Владимирович Недоброво. Опыт портрета. 288—301
Петр Струве. Познание революции и возрождение духа. 302—311
Влад. Фишер. К сорокалетию со дня смерти Тургенева. 312—321
Лоллий Львов. Памяти Тютчева. 322—329
Петр Струве. Памяти М. А. Стаховича. 330—331
О русском правописании:
Г. Георгий Вернадский. II. Н. Кульман. 332—346
Петр Струве. Аксаковы и Аксаков. 347—353
С. Троицкий. О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных церквей. 354—362
Х. У. Z. Чудо. Голос оттуда. 363—366

С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские дела. II. Дела иностранные. 367—402

Н. Чебышев. Большевики о своих достижениях в деревне. 403—412

Армия:

К. Зайцев. Несколько слов по поводу книги В. Х. Даватца и Н. Н. Львова «Русская армия на чужбине». 413—414

Русский. По поводу сборника «Русские в Галлиполи». 415—418

Критика и библиография.

Георгий В. Флоровский: М. Н. Ершов. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Густав Шпет. Очерк развития русской философии. Пг., 1922; Б. Яковенко. Очерки русской философии. Берлин, 1922. 419—431

Георгий В. Флоровский: С. Л. Франк. Введение в философию. Берлин, 1923; С. Л. Франк. Живое знание. Берлин, 1923. 431—432

Г. В. Ф.: Полное собрание сочинений Платона. Том V. Пб., 1922. 432—433

Петр Струве: София. I. Берлин, 1923. 433—435

Н. Арсеньев: М. Zdziechowski. Europa, Rosija, Asija. Wilno. 435—437

П. Бицилли: К. Чуковский. Некрасов, как художник. Пг., 1922. 437—438

Георгий Вернадский: Е. Шмурло. История России: 862—1917. Мюнхен, 1922. 438—440

Г. Вернадский: F. A. Golder. Bering's voyages. New-York, 1922. 440—441

С. С. Ольденбург: Б. Я. Владимирцов. Чингис-хан. Берлин, 1922. 441—443

Ант. Флоровский: Jiri Kral. Geograficka bibliografia Podkarpatske Rusi. Praha, 1923. 443—445

С. Н. К.: С. А. Жебелев. Введение в археологию 446—448

А. С. Изгоев: Вл. Войтинский. Годы побед и поражений. Кн. I. Берлин—Петроград—Москва, 1923. 448—450

А. С. Изгоев: Экономический Вестник. Берлин, 1923. Кн. 1; Кн. 2. 450—452

С. С. Ольденбург: Ю. Ростовский. Кризис нэпа и современное положение в России. Новый Сад, 1923; Л. М. Пумпянский. Нэп. Берлин, 1923; В. Eliachevitch. Les deux voies de la legislation sovietique. Paris, 1923; А. Michelson. Les finances de la Republique des Soviet. Paris, 1923; P. Apostol. Le douzieme congres du partie communiste russe. Paris, 1923. 452—454

Петр Струве: С. Н. Прокопович. Очерки хозяйства Советской России. Берлин, 1923. 454—455

Лев Струве: Герман Леви. Народное хозяйство Соединенных Штатов Америки. Берлин, 1923. 455—457

Книга IX—XII

Ал. Кондратьев. Стихотворения. 3—4

Н. Н. Львов. Былые годы. V—VI. 5—26

Е. Шмурло. Русской миньон. Стихотворение. 27—28

А. Ремизов. Канава. Роман. Ч. III. Гл. 1—2. 29—60

Н. Владимиров. Ковыль. Стихотворение. 61—62

С. Р. Минцлов. Под шум дубов. Исторический роман. Гл. XII—XVIII. 63—111

Алексей Гессен. Стихотворения. 112—113

Илья Савченко. В красном стане. Записки офицера. IV—VI. 114—151

А. М. Федоров. Стихотворения. 152—153

- Лоллий Львов*. Смех. Нефантастическая повесть. 155—181
- Игорь Воинов*. Стихотворения. 182—183
- Александр Гришин*. В темноте. 184—191
- А. Д. Семенов-Тянь-Шанский*. Стихотворения. 192—193
- З.* К познанию происшедшего. Очерк 2-й. 194—223
- И. И. Лаппо*. Пятилетие чешской независимости и Россия. 224—229
- И. Ильин*. Государственный смысл белой армии. 230—245
- Е. Спекторский*. Достоевский как публицист. 246—262
- Петр Струве*. Публицист и пророк. 263—265
- А. Погодин*. Владимир Соловьев и епископ Штротсмайер. 266—284
- Н. С. Тимашев*. Судьбы культуры в Советской России (1917—1921 гг.). 285—305
- Б. Бабкин*. И. П. Павлов. 306—312
- Петр Струве*. Подлинный смысл и необходимый конец большевицкого коммунизма. По поводу смерти Ленина. 313—318
- Петр Струве*. Михаил Владимирович Родзянко. 319—320
- Яков Садовский*. Как я делил землю. Из воспоминаний 1918 года. 321—359

Из откликов читателей.

- Х. У. З.* По поводу статьи С. Л. Франка. 360—367

Памяти П. И. Новгородцева:

- I. *Петр Струве*. 368—369
- II. *И. Ильин*. 369—374
- Петр Струве*. Памяти Н. И. Андрусова. 368—369

Николай Глубоковский. Б. А. Тураев как христианский учитель и ученый. 378—398

Григорий Ландау. Революция и смута. Социологический опыт. 399—424

От. С. <С. Н. Булгаков>. Две встречи (1898—1924). Из записной книжки. 425—433

Материалы по истории русской государственности и культуры:

О. О. Марков. Русские дела в австрийской политической переписке и официальных донесениях. 434—447

Из культурной жизни Чехословакии:

И. И. Лапин. Иосиф Сук. 448—452

Николай Еленев. Макс Швабинский. К юбилейной выставке. 453—455

Петр Струве. Изнутри. Замечательная книга об еврейском вопросе. 456—467

О характере древнерусского искусства:

Георгий В. Флоровский. По поводу статьи М. Д. Приселкова «Борьба двух мировоззрений». 468—470

Петр Савицкий. О религиозном зодчестве в России. 471—473

С. С. Ольденбург. Политический обзор. I. Русские дела. II. Дела иностранные. 474—513

Заявление Великого Князя Николая Николаевича. 514—518

Критика и библиография.

Петр Струве: Ray Stannard Baker. Woodrow W. Ison and World Settlement. New York, 1922; М. А. Циммерман. Очерки нового международного права. Прага, 1923. 519—521

Ал. Билимович: И. В. Емельянов. Кооперативные организации среди земледельцев. Прага, 1923. 521—523

А. В. Флоровский: *Анналы*. Т. I—III. Пг., 1922—1923. 523—527

А. Ф.: В. В. Виноградов. Алексей Александрович Шахматов. Пг., 1922. 527—528

А. Ф.: Памяти профессора А. К. Медведева. Русско-болгарский сборник. София, 1922. 532—533

1927

Книга I

Петр Струве. От редакции. 3—5

Бор. Зайцев. Правитель. 5—9

Д. Гримм. Белое движение, его внутренний смысл. 10—18

Е. Журавская. Стихотворения. 18—23

И. А. Ильин. Самобытность или оригинальничанье? 24—30

Ив. Тхоржевский. Из Поля Валери. Стихотворение. 30—32

К. Зайцев. Пушкин, как учитель жизни. 32—44

Глеб Струве. Из Р.-М. Рильке. Стихотворения. 44—46

Глеб Струве. Р.-М. Рильке (род. 4. 12. 1875—29. 12. 1926). 47—54

Р.-М. Рильке о И. А. Бунине. 54—56

Петр Струве. Моя записная книжка. 1. Мое приветствие Б. К. Зайцеву. 2. Бальзак, как пророк русской революции. 3. Отвратная ненужность. 56—62

Петр Струве. Материалы для исторической хрестоматии русской мысли. 1. О либеральном консерватизме в нашем прошлом. 2. Евразийские терзания Ивана Васильевича. 63—72

В. В. Шульгин. Великая правда и великая ложь.
72—80

Заметки и обзоры.

Культура, политика и хозяйственная жизнь.

Н. Арсеньев. О соблазнах. 81

В. Гефдинг. Баланс торгового дома СССР. Экономическое совещание в Париже. 82—87

К. Зайцев. Грех писателя Чирикова. 87—90

Глеб Рубанов. Письмо из Праги. 90—92

Н. Чебышев. Префект Османн. 92—96

Литература и искусство.

Лоллий Львов. Новый сборник Бунина. 96—99

Владимир Польш. Кое-что о музыкальной современности и предрассветных петухах. 99—102

Лоллий Львов. Америка и мировое искусство.
103—107

Новые книги.

Абевега: *В. В. Шульгин.* Три столицы. Берлин, 1927. 108

П. С.: Версты. № 1. Париж, 1926; № 2. Париж, 1927. 109—110

Лоллий Львов: Сергей Рафалович. Терпкие будни. Париж, 1926. 110—112

Глеб Струве: Николай Оцуп. В дыму. Париж, 1926; *Юрий Терапиано.* Лучший звук. Мюнхен—Париж, 1926. 112—115

Н. Р.: Вл. Лазаревский. Россия и чехословацкое возрождение. Париж, 1927. 115—116

С. С. Ольденбург: А. Бильман. Новая Латвия. Рига, 1926. 116—118

Г. С.: Reconnaissance a Rilke. Paris, 1926. 118

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Алексей Козырев</i>	5
Наукоучение Владимира Соловьева: к истории не- удавшегося замысла	
Приложение: Владимир Соловьев. [Об истинной науке etc.]	
<i>Николай Плотников</i>	69
К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele	
Приложение: Илья Гурвич. Вступление [к сбор- нику Russlands politische Seele]	
Братство святой Софии: документы (1918—1927) . .	99
I. [А. В. Карташев.] Проект Временного устава братства св. Софии — Премудрости Божией	
II. Основные положения Устава братства св. Софии — Премудрости Божией	
III. [С. Н. Булгаков.] Молитвенное прави- ло для членов братства имени св. Божест- венных Софии	
IV. Послание Архиерейского Синода рус- ской православной Церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года	
V. А. В. Карташев. Объяснение [митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода]	
<i>Леонид Кацис, Дмитрий Шушарин</i>	134
«Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление.	

Сообщения

В. М. Лопатин. Из воспоминаний: 1. Лев Михайло- вич Лопатин. 2. [О Владимире Соловьеве]	168
--	-----

Приложение: <i>В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин. Семья Лопатиных</i>	
Киевское Религиозно-Философское Общество. Приветствие Поместному собору православной всероссийской Церкви (1917)	206
<i>Ольга Локтева</i>	209
С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года	
Приложение: [С. Н.] Б[улгаков?] Свобода и Церковь	
<i>Модест Колеров</i>	232
С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года: <i>Vegetus</i> . Неделя о Булгакове	
<i>Александр Галушкин</i>	237
После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг.	
<i>Модест Колеров</i>	245
Утраченная диссертация Флоровского	
Приложение: [Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)]	
<i>М. К.</i>	258
Петр Струве. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]	
<i>Петр Шалимов</i>	262
Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950)	
С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп	275

Библиография

«Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания	277
«Русская Мысль» (1921–1927). Роспись содержания	287

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Агеева Е. Е.

Редактор:

Седова Г. А.

Корректор:

Румянцева Л. Ю.

Исследования по истории русской мысли.

Ежегодник за 1997 г.

Ответственный редактор *М. А. Колеров.*

Издательство «Алетейя»

Санкт-Петербург, ул. 2-я Советская, 27

Телефон: (812) 277-21-19

Факс: (812) 277-53-19

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Подписано в печать 02.08.1997 г. Формат 70×100/32.

16 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3301

Отпечатано с готовых диапозитивов

в Санкт-Петербургской типографии РАН № 1
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12.

Printed in Russia