**О некоторых основных темах русской религиозной мысли XIX века**

Арсеньев Н.

Есть некоторые основные темы, в русской религиозной мысли, вдохновившие ее внезапный расцвет в середине 19-го века и продолжавшие ее вдохновлять в нынешнем 20-м веке.

Можно говорить о могучем расцвете, более того, о внезапном, как бы «взрыве» русской религиозной мысли в середине 19-го века. Этот могучий ее расцвет, этот как бы неожиданный ее «взрыв» связан в первую очередь с именами этих трех ее величайших представителей середины и второй половины 19-го века: Ивана Киреевского (1806-1856), Хомякова (1804-1860), Достоевского (1821-1881). Уже сразу намечается тот «нервный пучек» проблем, вокруг которого кристаллизуется эта мысль: проблема пути и характера познания, познание, которое являлось бы одновременно и ростом духовным, ибо это познание неразрывно связано с творческой Реальности духовной, покоряющей душу, есть ответ свободы духовной человека на творческую свободу Божию, которая является вместе с тем и источником этой духовной свободы человека. В творческой Любви Божией коренится и свобода человека, и в этом великое неотъемлемое достоинство человека. Он призван отвечать на зов Божий, не как «равный равному», но как творение Творцу своему. Но Творцу было от века благоугодно, чтобы это творение – человек, был свободен в своем ответе Творцу Своему, ибо он создан для свободы ответной любви Тому, Кто есть сама Любовь и вместе с тем Творец и самого человека и его свободы. Поэтому эта религиозная философия Киреевского и Хомякова христоцентрична, т.е. глубоко, основоположно новозаветная христианская: ибо в «Сыне Любви Его» (Послание к Колоссянам, 1,13) открывается нам истинное Лицо Божие, открывается нам Реальность Божия.

А Достоевский – в значительной степени ученик религиозной философии Хомякова – со всей силой прибавил к этому и личный свой опыт, выношенный в течение всей своей жизни, его гениальной, мятущейся, тревожной – но потом нашедшей свое успокоение, душой: свой опыт, свой ответ о самой центральной и болезненной проблеме жизни – о страдании. Нет другого ответа на мучительную проблему страдания для Достоевского, как в добровольном снисхождении и отдании Себя ради нас страждущей Любви Божией – в страданиях Богочеловека.

Этими тремя великими религиозными мыслителями русскими середины 19-го века: Киреевским, Хомяковым, Достоевским сразу намечаются некоторые основные темы вдохновляющее русскую религиозную философию вообще: творческий, преображающий, изменяющий нас, нашу личность характер религиозного познания, далее – свобода человеческого духа как его величайшее призвание и вместе с тем предпосылка его высокого достоинства и, наконец, безмерное творческое снисхождение Божественной Любви, как источники жизни, и духовного роста и свободы человека и всей жизни мира.

Эта Любовь Божия требует и ответной любви человека. Но как можешь ты любить Бога, которого не видел, если не любишь брата, которого видишь. Поэтому любящий Бога любит и брата своего. Этот «Иоанновский» ответ (данный, напр., в Первом Послании Иоанна, 4, 20-21) или, вернее, ответ самого Основателя Христианства, как он с необычайной силой выражен, например, в «первосвященнической» молитве (17-ая глава Евангелия от Иоанна) или в гл. 25-ой Евангелия от Матфея, основоположен для христианского благовестия. Он вдохновил и русскую религиозную мысль. Из него рождается одна из центральных тем Хомякова – о соборности. Учение о соборности у Хомякова является раскрытием учения о Божественной Любви, как она охватывает человека в его – совместном с братьями – пути к Богу: в Церкви, в жизни братьев из этой Любви, действием Духа Божия.

«Я в них, и Ты во Мне, да будет совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня…» (Иоанн. 17,23).

Уже из сказанного вытекает, что основной фон русской религиозной философии – инкарнационный: воплощение Слова, как выражение безмерного снисхождения Божественной Любви. Из этого «инкарнационного миросозерцания», общего главным представителям русской религиозной мысли, вытекают и дальнейшие проблемы, отчасти уже намеченные нами:

I. Философия истории, понимание истории мира и творения как имеющих свой центр в историческом факте прорыва Божия в мир, как смысла всего исторического процесса.

II. С этим также теснейше связана тема о действии Божественного Логоса в мире – тема, которая с особой силой вдохновила обоих братьев Трубецких (кн. С.Н., 1862-1905, и кн. Е.И., 1863-1920), в особенности Сергея.

III. С этим связана в первую очередь тема о нашем участии в служении Любви – Любви Сына Божия по отношению к братьям (христианское основание социальной философии), представленная с большой силой теми же обоими Трубецкими, а также и Влад. Соловьевым, Бердяевым (1874-1948) и С.Л.Франком (1877-1950), и тема, как мы уже видели, соборности, действие Духа Божия в братьях объединенных любовью: в жизни Церкви Божией (Хомяков).

IV. Тема особенной важности предносившаяся многим русским мыслителям (так например, особенно В.А.Кожевникову, о. Павлу Флоренскому и Владимиру Соловьеву, но последнему не без примеси элементов инородного характера) – преображение твари в лучах Воплощения Сына Божия.

Тема свободы творчества и свободы духа особенно радикально переживается и все снова и снова разрабатывается и углубляется Бердяевым – даже в сторону, удаляющую его от христианских основ его миросозерцания. Преображение жизни мира, вытекающее из воплощения Слова, также получает несколько однобоко заостренный механизованно-внешний характер в философии Федорова, полной вместе с тем великих и ярких прозрений в смысле культуры и культурного творчества как служения Богу. Жизнь Церкви, вытекающая из самоотдания Божественной Любви – также, именно у Владимира Соловьева – представлена не без преобладания внешне логического, можно сказать до некоторой степени механизованного подхода. Его же учение о Красоте довольно сильно отличается от христоцентрического подхода например Кожевникова и Евгения Трубецкого.

Вот основная тема главнейших тем с общим, весьма суммарным (конечно, слишком общим и суммарным) указанием, какие темы с особой силой выявляются у какого мыслителя. Теперь хотелось бы рискнуть даже некоторую, также очень общую и суммарную, характеристику основных черт, так сказать духовного лица отдельных мыслителей.

1.

Иван Киреевский (1806-1850). Он захвачен в течение своей жизни одним основным вдохновением, одним основным исканием, как это указано в ловах, начертанных на его могильном памятнике (вероятно согласно его собственному выбору):

«Премудрость возлюбих

И поисках от юности моей.

Познав же яко не инако одержу,

Аще не Господь даст, придох ко Господу»

(из кн. Премудрости Соломона, гл.8, ст.2 и 21)

Искание мудрости, т.е. знания не поверхностного – внешнего – не схематического, а прикасающегося к самой сущности бытия, приводящего к ней, этой сущности бытия через преображение нас самих. Познание через изменение нас самих, через переход наш к новой, высшей ступени бытия, через рост наш, нас самих всеми органами нашего духовного бытия в новой жизни, не нашей только собственной, узкой, а в более широкой, подлинной, действительности, охватывающей и нас и творящей в нас нового человека. Это изменение нас самих при встрече нас с Истиной, этот свободный рост наш всем существом нашим, в этой Истине, свободно покоряющей и преображающей нас, он называет «целостным знанием», и только его одного готов признать подлинным познанием: т.е. то познание, которое нас самих, наше внутреннее «я», все бытие приближает к Истине. Киреевскому как бы внутренне предносятся изумительные слова апостола Павла из его Второго Послания к Коринфянам: «Мы же с открытым лицом… взирая на Славу Господню, преображаемся в тот же образ, как от Господня Духа» (3,18). И действительно этот духоносный опыт (который не личный только, исключительный опыт ап. Павла) предносится ему. Как Киреевский к этому пришел? Не через учеников Гегеля, которых он слушал в Берлине, не через Шеллинга, которого он слушал в Мюнхене в 1830-1831 гг. и который некоторое время имел на него большое влияние, а через мистически-аскетическую традицию великих учителей духовной жизни Восточной Православной Церкви – Исаака Сирина (в первую очередь, по-видимому, ибо на него особенно ссылается Киреевский в знаменитом письме своем к Хомякову в 1839 г.), Макария Египетского, Аввы Дорофея, Исихия Иерусалимского и прочих, писавших об этом. А к ним он пришел через великих старцев Русской Церкви 19-го века – через духовное руководство старца Филарета Новоспасского монастыря в Москве, а потом через знаменитого Оптинского старца Макария.

При познании истины мы сами изменяемся. Если мы не изменяемся, не преображаемся, не растем духовно, то мы не можем познать Истину, ибо Абсолютная Истина, т.е. Истина Божественная, та, которой одной только принадлежит имя Истины, требует всего человека, отдания себе всего человека, он должен врастать в нее – всеми силами существа своего – и изменяться. Это есть творческий акт: Истина, через наше познание, ее, творит в нас и из нас нового человека. Особенно красноречиво и проникновенно высказал это Киреевский в отрывках и набросках к задуманному им жизненному труду своему, а также и в своем знаменитом философском очерке: «О необходимости и возможности новых начал для философии», который является как бы первой частью этого большого будущего труда и был напечатан еще при жизни Киреевского (за несколько месяцев до его смерти). Эти отрывки являются как бы русской параллельно к гениальным «Pensees» Паскаля: та же роковая внешняя причина их недоконченности (смерть еще во цвете лет: Киреевскому только что исполнилось 50 лет, он был в расцвете своей духовной и умственной силы). И та же большая сила и направленность. По глубине и силе трудно вообще сравнивать какие-либо произведения философской мысли с «Мыслями» Паскаля, но многие места из Отрывков Киреевского могут выдержать эти сравнения.

Следующим образом рисует он, например в одном из Отрывков живое общение души с Истиной: «Живые Истины – не те которые составляют мертвый капитал в уме человека, которые лежат на поверхности его ума и могут приобретаться внешним учением, но те (…), которые дают жизнь жизни, которые сохраняются в тайне сердечной и, по природе своей, не могут быть явными и общими для всех; ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения. По этой же причине особенно драгоценны для каждого Христианина Писания Св. Отцов. Они говорят о стране, в которой были» (Полное Собрание Сочинений, Москва, 1911, Т.1., Отрывки, 278).

Только как живая, борющаяся, напрягающаяся, растущая, преображающаяся и освящаемая личность, конкретная и живущая подлинною и целостной жизнью можем мы прикасаться к Абсолютной Истине, ибо она есть конкретная и живая Реальная Личность Бога. Эту конкретную живую реальность Киреевский обозначает словом «существенное».

«Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступное; только существенность может прикасаться к существенному».

«Сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры». Эта встреча Бога с человеком требует целого человека, всю целостность человека.

«Потому, главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости» (I, 274-275).

Это – новая жизнь, жизнь веры, не отвлеченный логический процесс, состояние не только пассивного-теоретического или эмоционального характера, а творческое, преображающее событие, существенного значения, изменяющее все существо человека. «Вера – не доверенность к чужому уверению, но действительно событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)» (I, 279).[1]

Недаром друг Киреевского А.С.Хомяков, на духовное развитие которого Киреевский оказал огромное влияние, указавши ему на творения этих учителей духовной жизни Православного Востока, обратился к Киреевскому с известным стихотворением:

Ты сказал нам: «За волною

Ваших мысленных морей

Есть земля. Над той землею

Блещет дивной Красотою

Новой мысли эмпирей»…

Отправься же в этот край за его сокровищами!

И с богатством многоценным

Возвратившись снова к нам,

Дай покой душам смятенным,

Крепость волей утомленным,

Пищу алчущим сердцам!

(1849)

2.

Хомяков (1804-1860) не только – друг и духовный сподвижник Киреевского, в свою очередь также несомненно сильно на него повлиявший, но и продолжатель его основной темы о жизненном существенном познании Истины, неразрывно связанном с процессом нашего преображения духовного. Ибо без этого нет истинного познания. Но более того, нет одиночного, замкнутого в себе познания – действительного познания – Истины. Мы познаем вместе – в свободном общении любви. Это есть и это должна быть Церковь Божия. «Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня» (Иоанн, 17, 23) – эти слова первосвященнической молитвы Иисуса в Ев. От Иоанна непрестанно звучат в душе Хомякова. Свободное общение в любви, но не в нашей только, несовершенной любви, но в Его Любви, которая охватывает и нас, Его Любви, положившего душу Свою за нас, которая и нас увлекает и зовет отдавать душу свою за братьев. Это вырастает только из нашей встречи с Богом в Его безмерно снисходящей к нам любви, открывшейся нам в Сыне Его. И это жизненное познание – познание, которое есть и личное и «соборное» (вместе с братьями), рождается только из любви. Ибо и Жизнь и Истина есть вместе с тем изначальная Божественная Любовь.

Хомяков так описывает нам воздействие этой открывшейся Любви, даже в греховном человеческом мире:

И века прошли чредою,

И Давидов сын с тех пор,

Тайно правя их судьбою,

Усмиряя буйный спор,

Налагая на волненье

Цепь любовной тишины,

Мир живет, как дуновенье

Наступающей весны…

(1858)

У Хомякова несколько основных черт его миросозерцания, неразрывно связанных друг с другом:

Вошедшая в мир, в уничижении и страдании, безмерно отдавшая Себя Божественная Любовь.

Захваченность наша – братьев между собой – этим источником Божественной Любви и совместный рост наш в Духе. Этот Дух Любви, но и Свободы, Свобода духовная и – свободная покоренность, захваченность наша Духом Любви, соединяющей нас воедино, с сохранением, однако, нашего лица и нашей свободы в Боге. Свобода, и вместе с тем единство в любви – это есть соборность, действие Духа Любви, объединяющего нас в Теле Христовом, которое есть Церковь. Это есть центральное и основное следствие, согласно вере и миросозерцанию Хомякова, открывшейся нам, безмерно Себя отдавшей ради нас Любви Божией. Неудивительно, что он так настаивает на этом нашем духовном общении с братьями через участие в объединяющей и покоряющей нас любви. «Верую в Церковь», пишет он, например, в одном из своих писем.

Меняется поэтому весь подход к познанию Высшей Божественной Истины. «Поэтому-то самому всякий человек, любящий истину, обязан испытать свое сердце и исторгнуть из него росток ненависти: иначе она не дастся ему», - пишет Хомяков. Другими словами: Истина открывается только любви, открывается братьям, соединенным в любви. И вместе с тем этот Дух Истины, этот Дух Любви, который есть Дух Божий, есть и Дух Свободы («Где Дух Господень, там свобода», - пишет апостол Павел). Поэтому любовь эта должна быть соединена со свободой. Истина дается братьям, объединенным в любви и духовной свободе. Солидарность в любви и – духовная свобода: вот – предпосылки познания Бога.

Из этого вырастает все учение Хомякова о Церкви, этот центральный нерв учения Хомякова, ибо Хомяков глубоко убежден, что мы одни, отделенные от общения с братьями, лишенные любви, не можем познавать Истину Божию, ту истину, которая есть Любовь.

Все учение Хомякова о Церкви пронизано ощущением и созерцанием действия Духа Божия, согрето ощущением Его близости, как Духа Любви и Духа Истины, раскрывающегося только в любви и духовной свободе. Поэтому Дух Божий есть решающий фактор. Он есть тот, кто дает познание и освящает души и соединяет братьев в любви. Он есть критерий и источник Истины. Он не может быть внешне доказан. Он не нуждается во внешних доказательствах: Он Сам Себя доказывает, Сам Себя открывает в Церкви, как Свет и Жизнь. Познающий Его познает Его внутренним знанием истины, ибо это есть вместе с тем и жизнь, новая жизнь, жизнь Духа, открывающаяся в братьях, соединенных любовью. Это познание есть вместе с тем врастание в жизнь Духа и преображение силою Духа. Познание Истины охватывает всего человека, если оно есть действительно познание, и изменяет, преображает его. Об этом учил и Киреевский.

«Мы знаем, - пишет Хомяков в своем знаменитом исповедании веры, - когда падает кто из нас, он падает один; но никто один не спасается. Спасающийся же спасется в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, - он в общении Веры; любит ли – он в общении Любви; молится ли – он в общении Молитвы… Не говори: Какую молитву уделю живому или усопшему, когда моей молитвы недостаточно и для меня? Ибо не умеющий молиться к чему молился бы и за себя? Молится же в тебе дух Любви. Также не говори: К чему моя молитва другому, когда он сам молится и за него ходатайствует Христос? Когда ты молишься, в тебе молится дух Любви. Не говори: Суда Божьего уже изменить нельзя, - ибо твоя молитва сама в путях Божиих, и Бог ее предвидел. Если ты член Церкви, то молитва твоя необходима для всех ее членов. Если же скажет рука, что ей не нужна кровь остального тела, и она своей крови ему не даст, рука отсохнет. Так и ты Церкви необходим, покуда ты в ней, и если ты отказываешься от общения, то сам погибаешь и не будешь уже членом Церкви… Кровь же Церкви – взаимная молитва, и дыхание ее – славословие Божие» (II, 21,23).

«Мы молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех, постоянно испрашиваемая и постоянно даруемая, умоляющая и торжествующая в то же время, всегда во имя Христа нашего Спасителя обращаемая к Его Отцу и Богу, есть как бы кровь, обращающаяся в теле Церкви – она – ее жизнь и выражение ее жизни, она – глагол ее Любви, вечное дыхание Духа Божия» (II, 120-121).

Не внешнее только исповедание, не сухая формула составляет, по убеждению Хомякова, сущность христианства, а именно эта жизнь Духа Божия и причастие к ней. Поэтому истинная вера «не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта. – Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, мыслиться и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но познание и жизнь» (II, 62). «Посему должно почитать, что исповедание и молитва и дело суть ничто сами по себе, но разве как внешнее проявление внутреннего духа. Поэтому еще неугоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедающий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедает и молится по живущему в нем духу Христову» (II,9).

В этом Духе Божием, в этом причастии к нему – весь смысл и центр внутренней жизни христианина и жизни Церкви. Хомяков поэтому решается даже на такую заостренную формулировку: «Писание есть внешнее, и предание внешнее, и дело – внешнее; внутреннее же в них есть от Духа Божия… Церковь не доказывает себя ни как Писание, ни как Предание, ни как дело, но свидетельствуется собою, как и Дух Божий, живущий в ней, свидетельствуется собою в Писании» (II,8). Свидетельство Духа Божия духу нашему, когда мы соединены с братьями в любви или, вернее, духе Церкви, самосвидетельство Его, как бы побеждающая нашу душу жизнь благодати, - вот критерий Истины. Самосвидетельство жизни: животворящий и преображающий нас Дух Истины. Поэтому Истина есть жизнь, а не внешний авторитет.

«Церковь – авторитет», - сказал Гизо; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их при этом… Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах, но живут, поелико он сам живет вселенской жизнью любви и единства, то есть жизнью Церкви» (II, 54)[2].

Великая реальность действия Духа Божия, в братьях, соединенных любовью и живущих из единого источника – открывшейся нам Любви Божественной, вот – вдохновляющая сила и центр всего религиозно-философского и жизненного миросозерцания Хомякова, ибо это есть вместе с тем и глубоко жизненное миросозерцание касающееся всех сторон жизни – и служения братьям в любви, и свободного и искреннего искания Истины и творческого труда и жизни народа.

Народ в его глазах – не самоцель и не высшая цель ни для отдельного человека, ни для группы людей. Он, как и отдельный человек, входящий в его состав, сам призван к служению. Он призван служить Истине Божественной. И эта Истина бесконечно выше народа. В этом – глубочайшее убеждение Хомякова. Он горячо и страстно любит свой народ, эта любовь – часть его внутреннейшего «Я» и его жизненного вдохновения. «Отечество, - пишет он[3], - … не условная вещь. Это наша земля, к которой я приписан, даже не та, которой я пользуюсь и которая дала мне с детства такие-то и такие-то права или такие-то привилегии. Это – та страна и тот народ создавший страну, с которыми срослись вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целостность моей духовной деятельности. Это народ, с которым я связан всеми жилами сердца и от которого оторваться не могу, чтобы сердце не изошлось кровью и не высохло». Но он знает, что смысл и цель жизни – в служении Высшей Божественной Истине. И Он знает, что все люди, все народы призваны к этому служению и что в этом – их достоинство. И потому он всеми силами своими жаждет, чтобы народ его понял свое призвание как служение Истине. Особенно еще и потому, что русский народ, несмотря на все свои слабости и тяжелые грехи и отступничества, был однако – тогда, когда он бывал верен своему призванию – хранителем сокровищ веры, и здесь почерпал свое вдохновение.

О, вспомни свой удел высокий,

Былое в сердце воскреси,

И в нем сокрытого глубоко

Ты Духа Жизни допроси!

(«России», 1839)

А в данном времени Россия

В судах черна неправдой черной

И игом рабства клеймена;

Безбожной лести, лжи тлетворной,

И лени мертвой и позорной,

И всякой мерзости полна!

О, недостойная избранья,

Ты избрана! Скорей омой

Себя слезами покаянья…

(«России», март 1854г.)

Ибо

Не терпит Бог людской гордыни;

Не с теми Он, кто говорит:

«Мы соль земли, мы столп святыни;

Мы Божий меч, мы Божий щит!»

………………………………………..

Но с теми Бог, в ком Божья сила,

Животворящая струя,

Живую душу пробудила

Во всех изгибах бытия.

Он с тем, кто гордости лукавой

В слова смиренья не рядил

Людскою не хвалился славой,

Себя кумиром не творил,

Он с тем, кто духа и свободы

Ему возносит фимиам;

Он с тем, кто все зовет народы

В духовный мир, в Господень храм!

(«Мы – род избранный» говорили, 1851)

Эту программу жизни он проповедовал стихами, статьями, беседами, педагогическим и моральным воздействием на ряд выдающихся людей, отдавших себя на служение России (особенно в эпоху великих реформ Александра II), своим собственным, ревностным, горячим участием в подготовке освобождения крестьян, а также – и что не менее важно – в своей проповеди свободы духовной и мужественно ответственного подвига духовного, как основы внутренней жизни христианина, призванного не к рабству духовному, а к великому достоинству сынов Божиих, охваченных ответной свободной любовью на открывшееся сокровище Любви Божией в «Сыне Любви Его» (Посл. К Колосс. 1,13). Это – одна программа, не разделимая – «духовная» и «светская» одновременно – программа: служение Богу всей жизнью, вместе с братьями, ибо мы призваны к спасению не одни, а вместе с братьями. Не любящий брата своего, которого видит, не может любить Бога, которого не видит (1 Посл. Иоанна, 4,20).

Эти заветы Хомякова, вдохновленные Новозаветным благовестием, в своей мужественно-воспитательной силе, оказали большое воздействие на русскую религиозную мысль в течение более чем века, прошедшего со дня его кончины. Киевский профессор Завитневич собрал в своей двухтомной книге (в 1913 г.) ценнейшие свидетельства об этом воздействии Хомякова. Но особенно стала его проповедь – о свободе и покоренности духовной (свободной духовной покоренности силой раскрывшейся нам Любви Божией) нужна и необходима, м.б., именно теперь, в наше время, когда дух истинной свободы, свободного отдания себя служению Божественной Истине, начинает все больше забываться среди страстей и дрязг нашего времени. Служение вместе в общении братской любви, ибо в этом – благовестие Основателя христианства! «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Иоанн 17,21).

В этом – одна из основных причин огромной силы духовной, исходящей и поныне от религиозно-философской, полемически-социальной и пылающей духовной – столь мистической и близкой к жизни – проповеди Хомякова. Церковь Божия как общение с братьями в любви и – более того- как общая наша захваченность внутренне покоряющей и преображающей силой Духа.

3.

Третий из великих русских религиозный мыслителей 19-го века, взором своим проникавших в глубины духовной жизни – Достоевский. Но характерная черта его духовных прозрений, переданных им нам в живом художественном воплощении, как мы знаем – их трагизм (или очередной трагизм, но это не сразу дается). Трагические глубины жизни, глубины оставленности нашей являются – как это ни странно, ни болезненно, ни мучительно – и местом решающего прорыва Божия. Ибо Любовь Божия открылась в оставленности, в страдании, в безмерном отдании Себя Сына Божия. Основа миросозерцания Достоевского глубоко христоцентрична. Это может не нравиться (и это очень часто не нравилось и продолжает не нравиться), но это так.

Главная тема Достоевского – страдание и ужас страдания. Его подход к основным вопросам жизни и смысла жизни не спокойно-музейный как у Хомякова, ощущающего веяние Духа Божия в жизни Церкви и истории мира, а именно глубоко-трагический. Он не может оторваться взором от страдания людей. Оно угнетает его и мучает его, из него рождается его огромная жалость к людям, столь характерная для его жизни и творчества, и вместе с тем-то, что его недоброжелатели (Михайловский) называли его жестоким талантом. До, он «жесток» к своему читателю, но «жестокость» его таланта, его умение – и его желание – заставить своего читателя страдать, страдать вместе с ним, автором, читая про эти чужие муки и страдания, эти столь правдивые и вместе с тем мучительные, иногда почти кошмарные страницы – тоже вытекают из его болезненно заостренного сострадания к страждущим. Пусть и читатель почувствует это страдание и эту мучительность сострадания, которой он захвачен. И из этого страдания – часто непонятного, как бы иррационального или связанного с бездной духовного падения и разложения духовного (а виноват ли в них человек и насколько? а если да, то какое в этом утешение, если сила зла так огромна?) – вытекает для Достоевского и центральный вопрос его духовной жизни и внутреннейший нерв его творчества: можно ли верить в Бога? Можно ли признавать Бога? Есть ли Бог? Этот мучительный вопрос – центральная тема его жизни и творчества – с особой силой и яркостью и настойчивостью представлен нам, как известно, в его знаменитом диалоге двух братьев – «Pro и contra».

Нет обычного, долженствующего примирить, удовлетворить и объяснить ответа: будущее возмездие, будущая гармония и т.д. Боль-то слишком остра. Иван отвергает этот слишком дорогой, слишком недоступный – не по карману нам – слишком неприемлемый билет на будущую гармонию. И Иван здесь – не только излагатель отрицательной, противоположной Достоевскому точки зрения: Достоевский в этом, столь бесконечно важном вопросе, с ним согласен (или почти согласен). Да, нет ответа, удовлетворяющего душу. Кроме одного: близости к нам добровольно, ради нас, страдающего Бога. В этом – в прорыве сострадания Божия, или больше еще, гораздо больше – в прорыве безмерно отдавшей себя Любви Божией, до страдания и смерти включительно, и в победе Его над смертью и в нашей встрече с Ним и в самом страдании и в уже начавшейся в нас жизни любви и сострадания и внутреннего преображения – только в этом ответ. Т.е. в победившем прорыве в мир страдающей и сострадающей и спасающей и обновляющей мир – Любви Божией. Со всем радикализмом глубочайшей убежденности Достоевский повторяет это опять и опять. И с невиданной в мировой художественной литературе силой.

Но это более чем великая художественная литература (и вместе с тем это, конечно, и великая художественная литература), это – мистическая встреча с Крестом Христовым, и безмерно себя отдающей Любовью Божией (тема, которая с такой яркостью и неожиданностью встает перед нами, например, из последней фазы религиозного созерцания С.Франка).

Поразителен заостренный радикализм формулировки этой темы не только в интимных записях Достоевского, но и в «Дневнике Писателя» и в высших его художественных произведениях. И с этим связывается его дерзновенная, излюбленная мечта о конечном призвании и покаявшегося русского народа и всего рода человеческого. «Весь закон бытия человеческого», - читаем, например, в конце его «Бесов», - «лишь в том, чтоб человек всегда мог преклониться перед безмерно Великим. Если лишить людей безмерно Великого, то не станут они жить и умрут от отчаяния».

«Друг мой, - продолжал Степан Трофимович в большом волнении, - savez vous, это чудесное и … необыкновенное место было мне всю жизнь камнем преткновения… Теперь же мне пришла одна мысль: видите, это точь-в-точь как наша Россия. Эти бесы, выходящие из больного в свиней – это все язвы, миазмы, вся нечистота, все бесы и все бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века!... Не великая мысль и великая воля осенит ее свыше, как того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся эта мерзость, накопившаяся на поверхности… Но больной исцелится и сядет у ног Иисусовых: … и будут все глядеть с изумлением»[4].

А вот, вскоре после написания «Бесов» выражение еще более дерзновенной надежды: «Может быть предизбрание народа русского в судьбах всего человечества и состоит лишь в том, чтобы сохранить у себя этот божественный образ Христа во всей чистоте и когда придет время – явить этот образ миру, потерявшему пути свои!»[5]

Слова, казалось бы, глубоко смутительные именно теперь, в наши дни. Нет ли в них примеси религиозного? Но м.б., это – действительно нужные, действительно ободрительно-пророческие слова? М.б. действительно есть великая надежда в самых глубинах страдания: в этой снова и снова переживаемой встрече со страдающим Владыкой и Господом? Поэтому м.б. Достоевский так близок и нужен в эти дни.

4.

Это основные темы русской религиозной мысли: христоцентризм (самоотдание Любви Божией в Сыне Любви Его (Кол. 1,13) – до глубины страдания и смерти и победы над смертью – как центр и смысл истории и жизни мира и источник новой жизни); далее, «соборность» нашего спасения: мы составляем единое Тело духовное, ибо охвачены и покорены единой любовью, Его Любовью, действующей и в нас – в любви нашей к братьям[6], и – преображение твари (последняя тема очень важна для Достоевского, наряду с его главной темой о страдании – он касается ее в «поучениях» старца Зосимы и в главе «Кана Галилейского» Бр. Карамазовых); этот процесс преображения уже начался в действии Духа. В тесной связи с этим стоит и новый характер познания, неразрывно связанный с ростом духовным: мы должны сами измениться силою Духа Божия, чтобы достичь этого познания. Эти три (или четыре) темы глубоко связанные друг с другом преподносятся русской религиозной мысли и на дальнейших ее исторических путях: в конце 19-го – на пороге 20-го века и в течение трагического, но вместе с тем очень значительного для русской религиозной мысли 20-го века. Эти основные темы переплетаются, однако, очень многообразно и с другими привходящими элементами мысли и разрабатываются иногда очень различно и с неодинаковой силой. Так, что можно назвать «аскетически-пневматологическим» учением о познании, т.е. учение о преображении духовном самого мыслящего субъекта, как предпосылки всякого подлинного религиозного познания (столь основоположного для И.Киреевского и Хомякова), как-то мало играет роли, чтобы не сказать отсутствует, и у Владимира Соловьева и у Бердяева (Бердяев иногда даже резко полемизирует против него). Оно, между тем, является решающим для религиозного миросозерцания великих руководителей духовной жизни Православного Востока (например, Исаака Сирина), духовная встреча с писаниями которых была непосредственной причиной зарождения русской религиозной философии в середине 19-го века, в лице Ивана Киреевского и его друзей и продолжателей. Другая важнейшая тема – о преображении мира, которая, напротив того, очень богато и динамично представлена в русской религиозной философии 20-го века, осложняется, однако, и разнообразится рядом новых, различных при этом, привходящих элементов. Эта тема центральна, например, для миросозерцания чрезвычайно крупного (но, к сожалению, еще недостаточно изученного) мыслителя-историка Владимира Александровича Кожевникова (1850-1917)[7]. У Кожевникова она непосредственно связана с неослабным внутренним созерцанием этого центра всего христианского благовестия – проповеди о воплощении Слова Божия и о воскресении Его во плоти. Кожевников стоит здесь всецело на почве Иоанновского созерцания тайны снисхождения Божия, вдохновившего и всю религиозную устремленность великих Отцов Церкви и все молитвенное созерцание литургических песнопений Православно Церкви. У Николая Феодоровича Федорова (1825-1903), бывшего очень близким человеком Кожевникову и отчасти и его учителем на его научном и философском пути, примешивается, однако, к его мысли о преображении твари очень рано резко (и как-то непримиримо с его христианским направлением мысли) элемент утопически-технического характера некой технологически-утопической эсхатологии, - что осталось совершенно чуждым и неприемлемым для Кожевникова. Кожевников – здесь, ученик ап. Павла (в его 8-й главе Послания к Римлянам). Федоров очень оригинальный и сильный ум, и человек при этом совершенно невообразимый по широте и разнообразию охвата учености, и, вместе с тем, и высокого аскетически духовного и религиозного горения, воспринял, однако, некоторые черты социальных утопистов 19-го века.

У о. Сергия (Сергея Николаевича) Булгакова (1871-1944) его христианское учение об апокатастазисе («восстановление и преображение твари») и все его восприятие Космоса, жизни и судеб мира, насквозь пронизано его «софиологией», учением скорее неясным и произвольным (в этой его «булгаковской» форме), связанным в значительной степени с «гнозисом» Влдаимира Соловьева и некоторых его предшественников, и чуждым всей духовной традиции Отцов Церкви. Зато очень привлекает в книгах и статьях о. Булгакова я сказал бы вдохновенная сила его христо-центрического созерцания (затемненного порой его «софиологией»).

У Владимира Соловьева, умершего на самом пороге 20-го века (1853-1900) и в значительной мере вдохновителя и учителя Булгакова и многих других, у этой очень центральной фигуры в истории русской религиозной философии, чрезвычайно крупной по силе и разносторонности дарования, - религиозный подъем его мысли порой как бы ослабляется тем, что можно бы назвать (если можно так выразиться) некоторым я сказал бы самодовольством блестящей диалектики гегелевской (или шеллингианской) школы. Думаю, что эти типично гегелианские логические схемы и подразделения скользят подчас мимо своего предмета (это очень ярко ощутил, например, Лев Шестов, и думаю, что он был прав). И некоторая «натуралистическая» струя в миросозерцании Владимира Соловьева, большая роль, которую играет половая устремленность в его философии, как-то мало вяжется с трепетной сосредоточенностью христианского благовестия на Великой Тайне безмерного снисхождения Любви Божией. Трепет перед божественной Тайной как-то не всегда присущ настроениям Владимира Соловьева, как он нередко отсутствует в бурном потоке философской мысли Бердяева. Но христоцентризм Владимира Соловьева выступает все сильнее в последние годы его жизни, особенно в его замечательных предсмертных «Трех разговорах» (1900). Бердяев же в бурном потоке своей негодующей и будящей и тоже, при всем этом, христоцентрически устремленной мысли, есть вместе с тем и великий проповедник свободы духа и моральной ответственности человека.

Еще только несколько слов: братья Трубецкие Сергей[8] и Евгений[9] являются в своем научно-философском творчестве созерцателями действия Логоса Божия – Слова Божия – в истории мира, как и в жизни своей они были великими свидетелями и служителями этого Божественного Слова[10].

Идеи близкие ко взглядам В.Соловьева (под сильным влиянием которого он, несомненно, был) и Булгакова, - но все это с особой яркостью изложенное и соединенное с совершенно исключительной ученостью в математических и естественных, но также и в историко-филологических науках, и с большим блеском и мысли и стиля, - вспыхнули в творчестве великого погибшего в советском концентрационном лагере (должно быть, около 1934 г.) ученого, богослова и мыслителя о. Павла Флоренского. Но и у него те же внутренние трудности, связанные с учением о Софии, что у Владимира Соловьева и Булгакова. Только у него эта теория связана с более глубоким подходом к научно-философским проблемам мироздания (в виду невероятных сдвигов в современной науке). Изучению духовного наследия о. Павла Флоренского должна быть посвящена усиленная работа русской научной и религиозной мысли в пределах свободного мира.

Заканчиваю еще одним только именем (но, пожалуй, самым крупным в истории русской философии 20-го века) – С.Л.Франка (1877-1950). В нем есть кое-что от мистического созерцателя, или, вернее, он есть мистический созерцатель и вместе с тем обладает трезвенностью и ясностью ума и изложения. Он созерцает (но не надуманно, не «притянуто», а как-то непроизвольно, увлеченный тем Высшим, что неожиданно раскрывается ему в глубинах собственной жизни и окружающего его мира) присутствие Божие, охватывающее его со всех сторон[11]. И у него христоцентричность – Христос как центр истории[12] – является завершающим созерцанием его философского пути. Он, повторяю, - прирожденный мистик, и вместе с тем ясно и стройно мыслящий свидетель раскрывающегося перед его духовным взором исторического пути человечества как и всего мира, руководимого Божественным Словом, в «соборности» духа, во взаимной любви нашей друг ко другу и в ожидании нами великой Помощи, даже посреди великого страдания («Свет во тьме светит»)[13].

И при всем том – в страхе и трепете перед Святыней Реальности Божией[14].

**Список литературы**

[1] См. мой очерк «Учение И.В.Киреевского о познании истины» в моей книге «О жизни преизбыточествующей», Брюссель, 1966, стр. 244-247.

[2] См. мою статью «А.С.Хомяков (его личность и мировоззрение)» в «Избранных сочинениях Хомякова», изд-во имени Чехова, Нью-Йорк, 1955, стр. 25-28.

[3] В статье «Мнение русских об иностранцах», 1846г.

[4] Слова Степана Трофимовича, часть III, гл. 7.

[5] «Дневник писателя» за 1873 г.: «Сметенный вид»

[6] «Любовь познали мы в том, что он положил за нас Душу Свою, и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3,16).

[7] О нем см. главу в моей книге «Дары и встречи жизненного пути», изд-во «Посев», 1974, стр. 229-236.

[8] Кн. С.Н.Трубецкой, 1862-1905.

[9] Кн. Е.Н.Трубецкой, 1863-1920.

[10] О кн. С.Н. Трубецком см., напр., мою книгу «Дары и встречи», стр. 102-105 и 247-275.

[11] См. его «Непостижимое», Париж, 1939.

[12] Это тоже с большой силой встает перед нами в философии истории Бердяева (1874-1948).

[13] О Франке см., напр., главу в моей книге «Дары и встречи», стр. 276-288.

[14] Многое из здесь сказанного можно отнести и к философской мысли бр. Трубецких, и к мыслям В.Кожевникова, и к философскому пути Н.О.Лосского (1870-1965) и к трепету перед святыней столь характерному для смелой и бурной и вместе с тем глубоко смиряющейся перед Святыней мысли Льва Шестова (1866-1938).

Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н.П.Полторацкого. Одел славянских языков и литературы Питтсбургского университета. (Питтсбург, 1975.) Машинопись. Б/м., б/г. – 594с., 3с.