М.А. Маслин

Русская философия в католической философско-богословской мысли XX века

Встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Папой Римским Франциском, состоявшаяся на Кубе 12 февраля 2016 года, продемонстрировала не только возможность межрелигиозного диалога, но и необходимость совместного отстаивания христианских ценностей. В деле защиты христиан и христианства повсюду в мире Русская Православная церковь выступает вместе с Римско-католической церковью. В заявлении по итогам исторической встречи говорится: «Наш взор устремлен, прежде всего, к тем регионам мира, где христиане подвергаются гонениям. Во многих странах Ближнего Востока и Северной Африки наши братья и сестры во Христе истребляются целыми семьями, деревнями и городами. Их храмы подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святыни – осквернению, памятники – уничтожению»[1]. Эта декларация, несомненно, ограничивает сферу действия традиционной русофобии, основанной на органическом неприятии якобы чуждой Западу православной цивилизационной идентичности. Движение навстречу русской духовной культуре в среде католических мыслителей заслуживает специального рассмотрения и является предметом анализа настоящей статьи.

Признанный основоположник русофобии – французский католический мыслитель маркиз Астольф Леонор де Кюстин (1790–1857), автор антирусского памфлета «Россия в 1839 году», написанного в жанре заметок путешествия по России. Первым аналитиком феномена русофобии стал русский поэт и мыслитель Федор Иванович Тютчев. В своих политических статьях Тютчев раскрывал и объяснял феномен русофобии, анализировал причины антирусских настроений, получивших распространение в Западной Европе. Поводом для его анализа русофобии послужило опубликование на французском языке книги Кюстина, написанной якобы под впечатлением путешествия по России. Согласно современным разысканиям французского историка Мишеля Кадо истинным автором книги Кюстина был русский дипломат Петр Борисович Козловский, криптокатолик и ярко выраженный западник. С ним Кюстин познакомился в Париже и его книгу, написанную по-французски, он просто присвоил и выдал за свою [10]. Таким образом, «внешняя русофобия» самым тесным и непосредственным образом связана с той ее разновидностью, которую Тютчев назвал «внутренней русофобией», более того, является ее прямым продолже-

[1] Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла // Русская Православная церковь. 2016. 13 февраля. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета, заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: mmaslin@yandex.ru

нием. Эта мысль отчетливо выражена в письме к старшей дочери Ф.И. Тютчева А.Ф. Аксаковой от 8 сентября 1867 года. Поэт пишет, что «следовало бы рассмотреть современное явление, приобретающее все более патологический характер. Речь идет о *русофобии* некоторых русских – причем весьма почитаемых... Прежде они говорили нам, и говорили совершенно искренне, что Россия их отвращает отсутствием прав, свободы слова и т.д. и т.д., а Европа внушает им нежную любовь именно наличием там всего этого... Что же мы видим теперь? По мере того, как Россия, добиваясь некоторых послаблений, все более самоутверждается, отвращение к ней этих господ только растет. Ибо, судя по всему, прежние порядки никогда не вызывали у них столько лютой ненависти, как современные направления национальной мысли. И напротив, сколько бы ни попирали в Европе право, нравственность, саму цивилизацию, это, как мы видим, ничуть не уменьшает их расположенность к Западу. Они по-прежнему сочувствуют полякам (сегодня – украинцам. – *М.М.*) и находят совершенно естественной подлую политику западных держав по отношению к восточным христианам и т.д. и т.д.»[1] [3, 6, с. 271].

Тютчев, проживший полжизни в Европе, прекрасно понимал, что явление русофобии не основывается на каком-либо действительном, враждебном несходстве России с Европой, ибо в этом явлении «принципы, как таковые, никак не замешаны». Русофобия им определяется как «инстинкт» и предрассудок. Целью Тютчева не было разоблачение суждений Кюстина, что походило бы на серьезный разбор водевиля. Важнее было раскрыть и объяснить причину русофобии как таковой, получившую распространение в Западной Европе. Ее подоплеку, показывает Тютчев, составляет отрицание как близости России Европе, так и ее своеобразия. Исток русофобии виделся поэту в стремлении вытеснить Россию из Европы если не силой оружия, то силой презрения. Западные страхи по поводу России, показывает Тютчев, проистекают прежде всего от незнания, поскольку ученые и философы Запада «в своих исторических воззрениях упустили целую половину европейского мира».

Мировоззренческой и конфессиональной основой русофобии Кюстина явился, по религиоведческой оценке, «панкатолицизм» французского аристократа [6], стремящийся к отбрасыванию и дискредитации как протестантизма, основанного на «произволе разума», так и православия как порождения «языческой гордыни». В предисловии к книге Кюстина панкатолическая позиция направлена на апологию «главенства римского первосвященника», призванного «повелевать бренным миром». Главное содержание русофобии Кюстина составляла геополитическая враждебность к России как мощной европейской державе, соединенная с ненавистью к православию: «Если сегодня Россия – одно из любопытнейших государств в мире, то причина тому в соединении крайнего варварства, усугубляемого порабощенным состоянием Церкви, и утонченной цивилизованности, заимствованной эклектическим правительством у чужеземных держав» [5, с. 16]. И далее: «У Рима и у всех, кто связан с Римской церковью, нет врага более страшного, чем московский самодержец, земной глава своей Церкви» [5, с. 85].

Первым русским философом, пробившим брешь в западной католической русофобии, основанной на незнании России, стал выдающийся мыслитель, основоположник религиозной философемы русской идеи В.С. Соловьев. Свою первую формулировку эта философема получила, как известно, в одноименной

[1] К числу «весьма почитаемых» русофобов Ф.И. Тютчев относил И.С. Тургенева, приводя отрывок из письма Ф.М. Достоевского к А.А. Фету: «...Его (Тургенева. – *М.М.*) книга “Дым” меня раздражила, – писал Достоевский. – Он сам говорил мне, что главная мысль, основная точка его книги состоит в фразе: “Если б провалилась Россия, то не было бы никакого ни убытка, ни волнения в человечестве”» [3, 28, кн. 2, с. 210].

брошюре Владимира Соловьева, написанной 23 мая 1888 года и опубликованной в том же году в Париже. 25 мая 1888 года Соловьев прочитал только что написанную работу «Русская идея» в салоне княгини Сайн-Витгенштейн, урожденной княжны Барятинской, где он был представлен собравшейся публике известным католическим церковным деятелем, русским иезуитом о. Пирлингом. По прошествии нескольких дней Соловьев повторил по просьбе княгини Витгенштейн свою лекцию в том же избранном кругу. Лекция произвела сильное впечатление на католическую аудиторию и в виде изданной брошюры была послана хорватскому епископу Штроссмайеру. Далее, через кардинала Рамполле текст Соловьева был передан римскому папе Льву XIII. В комментарии к XII тому брюссельского фототипического собрания сочинений Соловьева, подготовленного католическим издательством «Жизнь с Богом», отмечается, что мнение римского первосвященника об этой работе было представлено в статье бенедиктинца Герарда Ван Калуна под заглавием «Рим и Россия» (опубликована 14 декабря 1894 года в журнале “Revue des deux Mondes”) [7, 11, с. 90].

Общий замысел русской идеи Соловьева относился к так называемому «теократическому» периоду его творчества, когда он разрабатывал свое учение о «вселенской теократии», испытав разочарование в первоначальных надеждах (близких к славянофилам) на русский народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. В конце марта 1887 года Соловьев прочел в Москве (в пользу нуждающихся студентов) две лекции на тему «Славянофильство и русская идея». Не поддержанный в Москве, Соловьев направил свой путь во Францию, где и прочитал парижскую лекцию, представлявшую собой редакцию московской, с сохранением ее основного содержания. До Соловьева дошли слухи о том, что в русской прессе началась кампания против него. В чем смысл обвинения его в «непатриотизме» в московских газетах? Наверное, не в том, что значительная часть его «Русской идеи» построена на критике разных грехов России. Ведь и славянофилы, начиная с А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, остро критиковали различные российские неустройства. Дело, видимо, в том, что Соловьев затронул «болевой нерв» официальной имперской идеологии, основывавшейся тогда на панславизме. Соловьев прекрасно сознавал, что в «панславистском варианте» русская идея является очень неустойчивой и в метафизическом, и в политическом отношениях. Православие – не племенная религия, доктрина России – не партикуляризм, а универсализм, и для русской идеи несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в том числе вытекавшей из панславизма. Надежда на то, что славянство могло быть сцементировано православием, высказанная в XVII веке Юрием Крижаничем, теперь, по Соловьеву, несостоятельна. Особенно если учитывать, что в наиболее чувствительных для России геополитических точках – центра Европы (Польша) и юга Европы (Хорватия) славяне исповедуют католическую религию. Призыв Соловьева к самоотречению России во имя христианского единства, во всяком случае, выглядел как более реалистический взгляд на духовные и геополитические перспективы, чем «племенной национализм» панславистской доктрины.

Очевидно, что первоначальная оценка сочинения Соловьева о русской идее, данная в католических кругах, нисколько не касалась его религиозно-философского содержания. Все то, что выражало содержание русской идеи Соловьева, сформулированной под влиянием Ф.М. Достоевского, – понимание сущности национального самосознания, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, – нисколько не интересовало католических богословов, которые текст Соловьева восприняли исключительно как «промеморию» о «практической форме воссоединения русской Церкви с Римом» [7, 11, с. 90]. Однако главным результатом соловьевского выступления

во Франции стало то, что в отношении к России «лед был сломан» и русская религиозная мысль получила в этой стране многих почитателей, о чем свидетельствует восторженный отзыв парижского друга Вл. Соловьева Евгения Тавернье: «Господин Соловьев – мыслитель, обладающий бесспорным авторитетом. Он дает в избытке цельные и оригинальные идеи. Его воображение столь же богато, как основателен его разум, Он действительно на высоте той задачи, которую он берет на себя, с доверием продвигаясь по славному пути, им для себя открытому. Его французские братья примут его с воодушевлением и гордостью; они поддержат его своими молитвами и своими рукоплесканиями» [8, с. 255]. Интерес к творчеству В.С. Соловьева с тех пор значительно расширился во французских католических кругах, о чем свидетельствует современная деятельность парижского общества Вл. Соловьева под председательством Бернара Маршадье. С 1991 года до настоящего времени в Париже функционирует постоянно действующий семинар, посвященный преимущественно проблематике русской религиозной мысли [9].

Среди католических мыслителей XX века самый значительный вклад в распространение в мире идей русской философской мысли внес Фредерик Чарльз Коплстон (1907–1994), всемирно известный английский историк философии, автор произведения «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» [12]. Коплстон окончил Оксфордский университет и папский Григорианский университет в Риме. Член ордена иезуитов с 1930 года, католический священник с 1937 года. Преподавал в различных университетах в Англии, Италии, США. Его перу принадлежит девятитомная серия трудов, посвященная всеобщей истории философии, от античной Греции и Рима до Мэн де Бирана и Сартра (1946–1974). Кроме того, он является автором многих других монографий, посвященных Фоме Аквинскому, Спинозе, Гегелю, Шопенгауэру, Ницше, логическому позитивизму, экзистенциализму и другим персоналиям, течениям и проблемам истории философии.

«Философия в России» фактически представляет собой десятый том всемирно известной «Истории философии» Коплстона, хотя и не фигурирует в этом качестве в авторском предисловии. Издательство католического университета Нотр-Дам (США) рекомендует ее именно как десятый том «Истории философии». Здесь сохранен тот же принцип построения текста «от мыслителя к мыслителю», что и в предыдущих девяти томах знаменитой серии: «От Оккама до Суареса», «От Декарта до Лейбница» и т.д. Те же скрупулезность и объективность, свойственные Коплстону, проявляются и в его последовательном изложении хода развития философии в России от времен Екатерины Великой до русского зарубежья XX века включительно. Об этом свидетельствует также его общая оценка наиболее известных работ, имеющихся на английском языке, написанных В.В. Зеньковским и Н.О. Лосским.

Коплстон утверждает, что эти работы «не слишком вдохновили» его как автора, «поскольку они, рассматривая подробно наиболее религиозно ориентированную русскую мысль и философов, эмигрировавших или высланных из Советской России, уделяют сравнительно мало внимания русским радикальным мыслителям и марксистам» [12, p. VII]. Это утверждение тем более характерно, что принадлежит католическому религиозному мыслителю, который не согласен с тем, чтобы рассматривать изображаемый им историко-философский процесс в качестве проекции собственных взглядов, игнорируя или принижая мировоззренчески чуждые воззрения. Подзаголовок книги «от Герцена до Бердяева и Ленина» не означает, что идеи лишь этих трех мыслителей представляют в ней всё многообразие философии в России. В четырнадцати главах книги рассматриваются идеи практически всех наиболее известных философов России. Это просветители и мистики-масоны XVIII века, Г.С. Сковорода, А.Н. Радищев,

представители славянофильства, В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, П.Я. Чаадаев, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, П.Л. Лавров, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, А.А. Богданов, Н.И. Бухарин, А.М. Деборин, советские философы «при Сталине» и «после 1953 года», а также философы русского зарубежья – С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов.

Естественно, Коплстону как религиозному мыслителю ближе идеи Бердяева, а не Герцена или Ленина. Однако в свойственной ему академической манере он порой высказывает критику в адрес Бердяева. Будучи последователем философии томизма, Коплстон, например, возражает против осуждения Бердяевым Фомы Аквинского, в схоластике которого, по мнению русского философа, нет места свободе. Это осуждение, по Коплстону, действительно лишь в пределах персоналистического понимания свободы самим Бердяевым, отрицающим какие-либо ее рациональные обоснования. В действительности же трактовка свободы как возникающей из чистой безосновности (Ungrund) и творческой «установки духа» у Бердяева противоречива и основана, полагает Коплстон, на чересчур вольной интерпретации идей Бёме и Шеллинга.

Как мыслитель, глубоко укорененный в аутентичном восприятии историко-философских источников, Коплстон не одобряет такой вольности. Кроме того, познания в христианской теологии, по его мнению, не делают Бердяева профессионалом в этой области. Даже несмотря на то что Бердяев был удостоен почетной степени доктора Кембриджского университета по теологии, он оставался, по его собственному признанию, религиозным философом, а не богословом, – подчеркивает Коплстон.

Когда Коплстон говорит о марксизме и подчеркивает, что тот, несомненно, сыграл важную роль в России, – это вовсе не подразумевает симпатий к философии марксизма. Каждая из трех фигур, вынесенных в подзаголовок книги, по Коплстону, отражает определенное присущее русской мысли качество: «моральный идеализм» (Герцен), «внимание к судьбе человека» (Бердяев), «революционный активизм» (Ленин). Ленин в этой триаде представлен в качестве замыкающей фигуры, поскольку как философ он явился прямым предшественником большого периода, которому посвящена отдельная, двенадцатая глава книги под названием «Марксизм в Советском Союзе». Вместе с тем русской религиозной философии Коплстон отводит две следующие заключительные главы, объясняя это тем, что «философия в эмиграции» отличалась «большим разнообразием», тогда как советский марксизм имел гомогенный характер, был «подчинен реализации определенного социального идеала».

Как следует из названия книги, Коплстон использует словосочетание «философия в России», а не «русская философия», тем самым подчеркивая, что историко-философский процесс в России является частью всеобщего – европейского – процесса развития. Однако с католической точки зрения, по отношению к Европе философия в России носит «по преимуществу вторичный характер», что определяется, главным образом, тем, что Россия восприняла христианство не от Рима, а от Византии. После разделения Западной и Восточной церквей, которое произошло в 1059 году, она была относительно изолирована от западного христианства и отрезана от культурного влияния католической церкви, с которым, по Коплстону, связаны главные достижения философии Запада. Длительное доминирование «философии западного происхождения», каковой является марксизм, как раз подтверждает, согласно логике Коплстона, «вторичность» философии в России.

Создать связное и последовательное описание русской философии, по Коплстону, невозможно, если руководствоваться лишь западными стандартами, рассматривающими историю философии как историю философских

систем. В случае с Россией надо принять «широкий взгляд» и «не слишком заботиться о разделении истории философии, истории идей, истории социальных теорий и религиозной мысли» [12, p. VIII]. В России, конечно, были и чисто академические философы, например, неокантианцы, но если ограничиться только воспроизведением идей подобного типа, то картина развития философии распадется на ряд не связанных между собой очерков, представляющих интерес лишь для узких специалистов, – считает Коплстон.

Вслед за В.В. Зеньковским он фиксирует «преимущественно социальную приверженность русской мысли», что и нашло отражение в представленных в его книге течениях и персоналиях. Поэтому Коплстон настаивает на необходимости включения русской мысли в широкий социально-исторический и культурный контекст. Здесь он согласен с позицией польского философа Анджея Валицкого, исследования которого высоко оценивает. Густав Шпет, «враждебно относившийся к религии и метафизике» и предъявлявший к русской философии строгие гуссерлианские требования, напротив, по его мнению, выдвигал «неблагодарные установки», которые не могли, на его взгляд, привести историка русской мысли к успеху.

Коплстон достаточно подробно излагает предысторию философской «проблемы России», которая коренится в культуре Древней Руси и шире – в истоках восточно-христианской цивилизации. Он отмечает высокий уровень культуры Византии, в орбите которой формировалась Древняя Русь, и замечает, что «если бы ее развитие осуществлялось беспрепятственно», то Россия вполне закономерным образом могла бы «породить свою собственную философскую традицию» (имеется в виду, разумеется, светская традиция, поскольку богословско-философская мысль реально существовала на Руси). Этого не случилось благодаря монгольскому нашествию, хотя при всех его отрицательных последствиях христианская основа культуры была сохранена и был сохранен «народный дух». Особенно благотворное влияние на Русь имели славянские переводы творений отцов Восточной церкви, которыми русско-славянские книжники пользовались в течение столетий.

Однако светская философия и главные ее рассадники – университеты – на Руси отсутствовали. Монголы передали русскому народу военный гений, но они не были похожи на арабов, которые способствовали расцвету культуры, например, в Южной Испании, – замечает Коплстон. До начала возвышения Москвы господствующее положение в политической сфере играла церковь как единственный объединяющий фактор. Монгольские поработители не вмешивались в сферу религии, и во время их господства церковь даже увеличила свои земли и благосостояние. Коплстон не разделяет мнения тех западных авторов, которые утверждают, что Киевская Русь была «полностью азиатизирована». Русь оставалась, несомненно, христианской страной, хотя и потерпевшей ущерб, и благодаря искусной политике московских князей Москва превратилась не только в новый центр русского государства, но и в «религиозную столицу страны», заняв в русской истории то место, которое ранее принадлежало Киеву.

Становление светской секулярной философии западного типа является достижением петербургского, а не московского периода русской истории. Институциональные предпосылки продвижения профессионального философского образования в России Коплстон связывает с образованием духовных учебных заведений, Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академий. В то же время эти академии, по Коплстону, не были благодатной почвой для свободной философской спекуляции. Переходной фигурой на пути к ней стал «религиозный мыслитель и моралист» Григорий Сковорода, которого нельзя назвать собственно философом в западном смысле, но в русском контексте он заслужил прозвище «русского Сократа» и первого русского философа. Его

философия отмечена печатью свободного поиска истины, но его отношение к Церкви было достаточно независимым: «Хотя он черпал свое вдохновение в Библии и у Святых отцов, он интерпретировал эти тексты символически и поэтически» [12, с. 16]. В этом его философия имеет немало внутренних и внешних сходств с последующей религиозно-философской традицией. Лишь приняв «широкий взгляд», можно раскрыть собственное лицо русской философской мысли, всегда «воспламенявшейся социальной и политической приверженностью». К этому можно относиться по-разному, но это свойство русской мысли очевидно и неоспоримо.

Наиболее интересными ее проявлениями, в том числе критически настроенными по отношению к Западу, Коплстон считает те идеи, которые были заняты философской «проблемой России», естественной озабоченностью судьбой своей страны. С этим же связана такая особенность русской мысли, как ее историософичность, устремленность на осмысление истории. Коплстон раскрывает ее со ссылкой на работу Бердяева «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». Это качество действительно по отношению к радикальным течениям («русский социализм» Герцена, народничество, русский марксизм), но и по отношению к религиозно ориентированной философии (Чаадаев, Соловьев, Бердяев и др.). Характерные черты русской мысли выразились с особой силой в произведениях Достоевского, пропитанных ощущением, что Россия несет человечеству какую-то миссию, что она призвана вести народы за собой. Этим же русским ощущением была пропитана и революционная традиция, в итоге оно «возобладало над марксистским универсализмом», причем не только в самом восприятии философии Маркса в России, но и в религиозной философии русского зарубежья, весьма критически настроенной по отношению к Западу.

«Широкий взгляд» Коплстона на развитие философии в России характеризуется объективностью и выгодно отличает концепцию его книги от работ других западных авторов, зачастую проникнутых неприязнью и русофобией. Главное значение его труда заключается в том, что Коплстон как историк философии включил русскую мысль в контекст всеобщей истории философии, которую он осветил так подробно, как никто из современных западных философов.

Ведущим специалистом Ватикана по идейному наследию восточного христианства в XX–XXI веках стал кардинал Томаш Шпидлик (1919–2010), чех по происхождению. У Шпидлика были очень тесные связи с Россией, в 1988 году он, например, присутствовал в качестве представителя Святого престола на праздновании тысячелетия Крещения Руси. Несколько раз он был принят Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. В 1993 году Общество византийских исследований Санкт-Петербурга избрало его своим почетным членом. Книга кардинала Шпидлика «Русская идея: иное видение человека» является всемирно известным исследованием русской философско-богословской мысли, переведенным на различные европейские языки. Шпидлик – крупнейший знаток восточного христианства и русской философско-богословской мысли, автор более двадцати научных монографий. На русском языке изданы также его монографии «Молитва согласно предания Восточной церкви» (2011), «Иисус Христос в христианском искусстве и культуре XIV–XV вв.» (2001), «Духовная традиция Восточного христианства. Систематическое изложение» (2000), «Размышления о Евангелии» (в 2 т., 2008). Для о. Т. Шпидлика, также как для Ф. Коплстона, обращение к теме русской идеи в контексте русской истории и культуры является аргументом в пользу сравнения, а не противопоставления и разъединения христианской России и христианской Европы. Во введении к своей книге Т. Шпидлик пишет: «Нашу задачу можно объяснить следующим образом: когда Петр Великий решил обновить великую царскую Империю, он исходил из определенной “идеи”

европейского Запада. Он хотел привнести в Россию то, что сам выбрал на Западе среди стольких вещей и что, как ему казалось, могло привнести в его страну то, чего ей тогда недоставало. Приблизительно так же мы смотрим на Восточную Европу со стороны Запада: мы тоже имеем о ней определенную "идею" и намерение найти на славянском Востоке те начала, которых, как нам кажется, недостает духовной жизни и цивилизации Западной Европы и которые могут быть сюда привнесены» [10, с. 13]. Т. Шпидлик рассматривает мировоззрение русских философов в ключе христианства, анализируя и приводя точки зрения тех мыслителей, чьи идеи развивались в контексте основных христианских ценностей, общих как для христианского Востока, так и для христианского Запада. Он подробно описывает сущность и значимость молитвы, литургии, иконописи, особенностей русского монашества, то есть для него русская культура – это прежде всего культура христианская. Отсюда интерпретация Шпидликом понятия русской идеи не в эпистемологическом, на западный манер, а в софийном ключе. Это описание конкретных преломлений русской идеи как религиозной философемы в различных философских и богословских сферах: в познании, социальном бытии, культурной жизни, семье, понимании истории, человека, государства, церкви, иконы, литургии, жизни и смерти, греха, покаяния, сексуальности и др.

Уровень историко-философской и богословской эрудиции Шпидлика поразителен, его авторский стиль демонстрирует обширное и глубокое знание русской духовной культуры, от Илариона Киевского и митрополита Никифора до Николая Бердяева и Семена Франка включительно, прежде всего по русским первоисточникам. Кроме того, им использована литература о России на многих европейских языках, включая славянские. Надо обратить внимание и на такую особенность построения текста «Русской идеи» Томаша Шпидлика, которая заключается в изложении идей русских философов и богословов как конгениальных самому автору. Автор зачастую не отделяет их от своего дискурса, признает их внутренне близкими, а порой просто выражает свою солидарность с ними. Вслед за В.В. Зеньковским ватиканский богослов констатирует извечный антропоцентризм русской духовной традиции, как философской, так и богословской, основанной на внимании к человеку. Шпидлик показывает, что тема примата личности доминирует в сочинениях Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, Н.О. Лосского, в писаниях Феофана Затворника, богословских трактатах П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и Г.В. Флоровского. Особенно ярко интерес к теме человека, указывает Шпидлик, начинает проявляться в XIX веке в связи с критикой в России имперсонализма гегелевской философии. Однако простая констатация русской приверженности к персонализму недостаточна, ибо она еще не раскрывает своеобразия русского персонализма по сравнению с персонализмом французским или немецким. Русский персонализм своеобразен тем, что базируется на кенотическом (жалостливом) и агапическом (сострадательном) отношении к человеку.

И если, с точки зрения Шпидлика, для западной традиции отправной точкой зрения являлась человеческая природа как таковая, природа привилегированная, основанная на свободе, то рассуждения русских мыслителей основываются на иной точке зрения. Для них абсолютное первенство принадлежит личности, которая есть «несводимость человека к его природе», поскольку человек непрестанно превосходит свою природу. Человеческая природа является общей для всех представителей человеческого рода, а каждая личность уникальна и неопределима в этой своей уникальности. Свобода человека – это не свобода от внешних сил, от природных или нравственных законов. Человек обретает свою свободу в любви к Богу, в любви, жалости и сострадании к другим людям. Но поскольку ни свободу, ни любовь нельзя постичь с помощью рациональных категорий, то

невозможно и выразить личность в понятиях, мы не можем познать личность подобно тому, как познаем вещи. Личность укоренена не в мире объективации, но в другом мире, в вечности, поэтому познать ее рационально, с помощью наук, нельзя. В этом состоит отличие Запада от России.

В качестве яркой иллюстрации этого отличия Шпидлик привлекает высказывание Н.А. Бердяева: «Я страдаю, значит я существую. Это вернее и глубже декартовского cogito» [1, с. 87]. Глубже именно потому, что русская философия озабочена не проблематикой когнитивных способностей чистого познающего субъекта, а вопросами человеческого существования. Шпидлик следующим образом комментирует эту мысль Бердяева: «Французский философ хотел доказать свое существование исходя из того, что он мыслит (cogito ergo sum). А русский философ не доказывает, он просто мучительно это “ощущает”. Он начинает не с мыслей, но с самого существования. Он пытается раскрыть тайну своего бытия, потому что страдает. И надеется выработать “идею”, которая могла бы объяснить проблемы его существования» [10, с. 387]. Тезис Шпидлика о пересмотре классической формулы рационализма Декарта и замене его в русской философии на формулу sentio ergo sum, в которой вместо «мыслю» фигурирует «ощущаю», свидетельствует о редком по глубине понимании им природы русской мысли в целом и в далеко не всем известных подробностях. Именно так рассуждал, например, выдающийся религиозный мыслитель экзистенциального направления Н.И. Пирогов, на идеи которого ссылается ватиканский ученый.

Среди факторов, повлиявших на складывание особого типа русской гносеологии, о. Т. Шпидлик называет следующие: давняя созерцательная традиция Восточной церкви, влияние немецкой идеалистической философии, нераздельная связь между философией и богословием и осознание необходимости найти новые способы разрешения противоречий западной мысли. Поначалу немецкая идеалистическая философия вызывала в России чувство восхищения, которое, однако, позже сменялось столь же страстным неприятием «дурной бесконечности» абстрактных идей. Поскольку для русских «истина – это не “мертвый капитал”: она зажигает душу, дает “жизнь жизни”» [10, с. 71]. Для русских мыслителей понять истину – означает соприкоснуться с живой реальностью. Неотделимая от жизни и действий человека, истина, таким образом, есть выбор между добром и злом в пользу добра. Так, с точки зрения Н.А. Бердяева, поскольку наука интересуется только природой, объективным миром, оставляя мир «духа» за скобками, она никогда не познает Истину, но только истины. Цельная истина содержит в себе антиномии, и как отличительную черту русского народа Шпидлик выделяет то, что «русские не озабочены разрешением противоречий, они в них живут» [10, с. 77]. Примирение этих противоречий находится за пределами разума, в тайне Пресвятой Троицы, в личности Христа и достигается не с помощью диалектического разума, но посредством интуиции, посредством «благодатного озарения», даруемого тем, кто чист сердцем. Последнее достигается при помощи нравственной силы искренней любви. Идеалом познания является целостное познание, которое состоит в том, чтобы видеть единое во всем и всё в едином. Оно достигается также и через красоту. Изолированная эмпирическая реальность несовершенна и безобразна, но она становится прекрасной, когда через нее начинает «просвечивать» сверхреальность, божественное. Таким образом красота противопоставляется греху, она есть добро и истина. По своей сути искусство теургично, оно есть своеобразное слово Божие, «первая ступень познания Бога».

Шпидлик раскрывает отношения человека и общества, человека и церкви, церкви и государства, рассматривает понимание русскими мыслителями культуры, определяет место семьи в русском обществе. Вместе с понятием

общинности для русской мысли важную роль играло понятие церковности, понимаемое не столько как «принужденное послушание», сколько как осознание духовного единения со всеми. Этот аспект церковной жизни связан с понятием соборности, понимаемым как «единство во множестве». Соборность предполагает прежде всего органическое единство: такое единство любви и свободы, которое не нуждается ни в каких внешних гарантиях, ни в каком внешнем авторитете. Но как достичь единения? Любые насильственные методы резко осуждаются русскими мыслителями. Самым существенным фактором христианского единения является молитва. Самым характерным явлением русского монашества является старчество, именно старцы становились образцами духовного совершенствования, достойного подражания.

Что касается роли человека в истории, то он не просто зритель, но и главный актер. Как микрокосм он отражает историю спасения – постепенную победу божественной свободы над темными силами судьбы. Человек обретает свободу, призвание и единство с другими людьми, живя в истории. В истории сочетаются два момента, без которых она невозможна – момент консервативный, олицетворяющий традицию, связь с духовным прошлым, и момент творческий. Это одновременное осознание прошлого и будущего и есть то, что называется чувством истории. Связь с прошлым выражается понятием традиции, а особая религиозная устремленность в будущее выражена в православном мессианизме.

Отец Т. Шпидлик видел различие между религиозным мессианизмом идеи «Москва – Третий Рим» и национальным мессианизмом. Русскому народу не свойствен этнический национализм, ибо «истинно русская традиция обретает свою полную ценность лишь в гармонии с традициями других народов. Только интеллигенция чувствовала себя беспочвенной из-за усвоенных ею западных влияний» [10, с. 194]. В качестве основателя религиозной философемы русской идеи о. Т. Шпидлик рассматривает философа Владимира Соловьева – противника национального партикуляризма и защитника христианского универсализма. Шпидлик приводит его слова, выражающие суть русской идеи: «Идея нации не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Основной акцент о. Т. Шпидлик сделал на религиозном содержании идеи «Третьего Рима» и связанной с ней идеи «Святой Руси». Он подчеркивает, что «русский народ облюбовал и присвоил себе это имя не из гордыни, а в смиренном посвящении себя на служение святости» [10, с. 196]. В основе идеологии «Москва – Третий Рим», согласно Шпидлику, лежит не национальный, а религиозный мессианизм, продиктованный тревогой за судьбу христианской веры. Шпидлик пишет: «Часто забывают, что глубокий смысл и источник этого мессианства – не триумфалистский, а апокалиптический, и по своему происхождению – ностальгический» [10, с. 199]. Русское мессианское сознание как таковое связано прежде всего с церковью. Существует особое объяснение связи между сознанием Церкви и России: христианская церковь по своей природе универсальна. Но раскол между Востоком и Западом, падение Константинополя, оккупация турками Балкан, казалось, подтверждали убеждение в том, что православная вера не сохранилась нигде, кроме России. Отсюда мнение славянофилов о том, что истинность православия связана не только с догматами, но прежде всего с сохранившимся духом Церкви, который призван не к горделивому самолюбованию, а к христианскому преображению мира на началах истины, любви и добра. «Жизнь полна противоречий. Запад всегда стремился преодолеть их с помощью компромиссов, в России же, наоборот, пытались примирить их в их целостности, веря в возможность достичь этого благодаря русскому православию, способному согласовать разум и веру (И. Киреевский), диалектическое мышление, логику и свободу (А. Хомяков), и на основе идеи всеединства соединить три ветви познания –

эмпирического, метафизического и мистического (Вл. Соловьев)» [10, с. 207]. Такова «миссия объединения», которую, по Шпидлику, суждено осуществить православию.

Особый вклад в научное изучение истории русской философии вносит наиболее крупный из ныне здравствующих зарубежных знатоков русской мысли, польский философ, член Польской Академии наук Анджей Валицкий (род. 1930). Валицкий является светским, а не церковным автором, хотя длительное время работал в католическом университете Нотр-Дам (Индиана, США). В настоящее время живет в Польше. Последняя фундаментальная работа Валицкого опубликована под названием «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского ренессанса» [13]. Монография представляет собой существенно доработанное и дополненное издание его широко известной книги «История русской мысли от Просвещения до марксизма» [2]. По-польски это исследование было опубликовано в 1973 году, по-английски оно неоднократно публиковалось в США и Великобритании. Стэнфордский университет переиздавал его ежегодно, начиная с 1981 по 2005 год. Фактически это означает, что авторская монография Валицкого является основным англоязычным руководством по изучению русской философии, при этом работы Валицкого пользуются также академической известностью в России. Есть все основания полагать, что опубликование новейшей монографии Анджея Валицкого является крупным событием для истории русской философии как науки. Книга заставляет по-новому оценить и переоценить результаты исследований в этой области за последние более чем тридцать лет, в том числе позволяет отбросить некоторые укоренившиеся штампы и стереотипы.

Книга в основе своей является обновленным английским переводом польского издания монографии Валицкого 2005 года. Первый вариант книги включает 18 глав, новейший, расширенный – 23 главы, разбитые на пять разделов, выделенных по хронологическому и предметному принципам. I раздел «От Просвещения к Романтизму» состоит из глав: «Направления и тенденции просветительской мысли» (1), «Кульминация Просвещения в России: Александр Радищев» (2), «Политическая философия в эпоху Александра I» (3), «Антипросветительские течения начала XIX в.» (4); II раздел посвящен эпохе царствования Николая I и включает главы: «Петр Чаадаев и религиозное западничество» (5), «Славянофильство и другие версии антизападничества» (6), «Русские гегельянцы: от “примирения с действительностью” к “философии действия”» (7), «Белинский и различные варианты западничества» (8), «Петрашевцы» (9), «Истоки “русского социализма”» (10); III раздел «Социальные и политические идеологии в период Реформы и Контрреформы» включает главы: «Николай Чернышевский и “просветители-шестидесятники”» (11), «Консервативные идеологии после Крестьянской реформы» (12), «Народнические идеологии» (13), «Анархизм» (14), «Борис Чичерин и консервативный либерализм» (15), «Между народничеством и марксизмом» (16); IV раздел «Философская и религиозная мысль в пореформенной России» включает главы: «Писатели-пророки» (17), «Владимир Соловьев и метафизический идеализм» (18), «Варианты позитивизма» (19), «Метафизический идеализм» (20); V, заключительный, раздел «От рубежа столетий к последствиям Первой революции» состоит из глав: «Три варианта марксизма на рубеже столетий» (21), «Кризис марксизма и интеллектуальное становление религиозно-философского ренессанса» (22), «Религиозно-философский ренессанс и рефлексия опыта Первой революции» (23).

Пять из двадцати трех глав являются в книге совершенно новыми (главы 15, 20–23). Кроме того, А. Валицкий написал ряд новых параграфов, несомненно, проливающих свет на многообразие проявлений русской философской мысли. Это параграфы об Иване Гагарине, Владимире Печерине, Федоре

Тютчеве, Николае Чайковском, Памфиле Юркевиче, Федоре Бухареве, Викторе Несмелове; параграфы о философии права Владимира Соловьева, его экуменических и теократических идеях и др.

Достоинства этого большого монографического исследования отнюдь не исчерпываются его историографической полнотой, логичностью построения, широтой и фундаментальностью охвата материала, ясностью научного языка. Это научное издание, основанное на самостоятельном авторском анализе русских первоисточников, а не на переводах и чужих стереотипных мнениях, что нередко свойственно зарубежному «взгляду со стороны». Разумеется, автор отдает дань уважения своим предшественникам, польским, британским и американским историкам русской мысли, а также многим мыслителям русского происхождения, с которыми он общался во время работы за рубежом. В числе последних – Георгий Флоровский, Питирим Сорокин, Евгений Ламперт, Сергей Утехин, Николай Зёрнов. Валицкий считает по-прежнему ценным источником сведений о русской религиозной философии известный двухтомник В.В. Зеньковского и довольно часто ссылается на его английский перевод, сделанный Джорджем Клайном в 1953 году. Вместе с тем, Валицкий считает позицию Зеньковского по части его объяснения содержания «секулярного радикализма» неудовлетворительной. В своей критике Зеньковского Валицкий солидаризируется с Фредериком Коплстоном, который, будучи иезуитом и поклонником русской религиозной философии, все же считал неприемлемым объяснение Зеньковским корней русского секуляризма, чреватое неспособностью понять корни русской революции. Даже простое перечисление названий двадцати трех глав монографии Валицкого показывает, что его работа по сравнению с монографией Зеньковского содержит не менее разнообразный корпус имен и материалов по истории русской философской мысли XVIII – начала XX века (правда, у Валицкого в несколько меньшем объеме представлены религиозные мыслители). Однако прямое сравнение монографии Валицкого с двухтомником Зеньковского вряд ли уместно, поскольку книга Валицкого написана в совершенно ином ключе – в том жанре, который на Западе принято называть «историей идей», или «интеллектуальной историей». Формирование и расцвет этого жанра приходится на период интенсивного развития Russian studies после Второй мировой войны, особенно активно происходивший в США.

Анджею Валицкому в силу счастливого стечения жизненных обстоятельств удалось лично общаться и с учеными-эмигрантами, и с представителями первого послевоенного поколения британских и американских специалистов в области русской интеллектуальной истории. Вот почему его монографию можно считать сочинением «последнего из могикан», творчески транслирующим для нас драгоценные опыт и традиции предшественников, к сожалению, пока еще слабо усвоенные в России в полном объеме. Близкое представление о том, что такое жанр «интеллектуальной истории», можно получить в курсе лекций эмигранта «первой волны», профессора М.М. Карповича, прочитанном в Гарвардском университете. Карпович определял интеллектуальную историю как промежуточную сферу между отвлеченностью философии и конкретностью политики. Отсюда следует, что данная сфера «может называться прикладной философией, то есть философией, понятой прагматически, – не как набор абстрактных положений о человеке и вселенной, но как теория, приложимая к проблемам человеческой жизни, индивидуальной и социальной» [4, с. 30].

Вместе с тем, монография Валицкого отличается от большинства работ западных коллег, хотя и опирается на некоторые из них. Отличается по той причине, что западные работы по интеллектуальной истории России чаще тяготеют к истории, чем к философии. Валицкий, напротив, больше занят описанием собственно философских идей и философских личностей их носителей, взятых

в социально-культурном контексте. По его собственному признанию, «предметом этой книги является, по существу, история критически мыслящей элиты с особым подчеркиванием акцента на философию – особенно социальную, политическую и религиозную философию» [13, p. 19].

Большая часть самых насущных философских вопросов, считает Валицкий, была сформулирована русской интеллигенцией в XIX веке. Это время цветения русской культуры, когда интеллигенция берет на себя ответственность за будущее страны и русского народа: «В XIX столетии центральной проблемой русской мысли стала сама Россия. Кто мы такие? Откуда мы взялись и куда идем? Что мы несем остальному человечеству? Что мы должны сделать для выполнения своей миссии?» [13, p. 23]. Трактовка Валицким наследия Чаадаева представляется особенно интересной и оригинальной. В его представлении Чаадаев был вовсе не ненавистником России или антипатриотом. Начиная со второй половины 30-х годов XIX века он трансформировал свои взгляды, высказанные в первом «Философическом письме» и представил их в оригинальной теории «привилегии отсталости» России от Запада. Согласно этой теории, «непохожесть» России рассматривается как «бесценный актив», который может позволить России не повторять ошибки Запада, перенимать европейский опыт и предложить миру пример решения острых проблем, возникающих на секуляризованном Западе. Именно такова логика многих русских мыслителей, представителей различных идейных течений, – считает Валицкий. Далее следует пояснение Валицкого: это не означает, что вся история русской мысли состоит лишь из заимствований и чужих влияний, которые только и должны быть предметом изучения интеллектуальной истории. Задача состоит в том, чтобы «исследовать тот интеллектуальный контекст», в который были вписаны эти влияния, и изучить, насколько они были эффективны для органического развития собственной интеллектуальной истории.

Русская философия, согласно Валицкому, является частью европейской философии и разрабатывает в целом ту же философскую проблематику. Другое дело, что поиски способов решения универсальных философских проблем в русской мысли отличаются своеобразием, что и показывает в своей книге Валицкий. Апогеем этих поисков национально-своеобразной русской философии в эпоху Серебряного века явилось книгоиздательство Маргариты Морозовой «Путь», чья деятельность специально рассмотрена в монографии Валицкого. Здесь освещены основные издательские проекты «путейцев», включавшие первые в своем роде собрания сочинений П.Я. Чаадаева и И.В. Киреевского, монографии Н.А. Бердяева и В.Ф. Эрна, посвященные А.С. Хомякову и Г.С. Сковороде, и др., в которых принимали участие кн. Е.Н. Трубецкой, Григорий Рачинский, Михаил Гершензон, Вячеслав Иванов. Наиболее перспективной идеей «путейцев», по мнению Валицкого, стала идея «возвращения к духовным корням христианского Востока», высказанная впервые еще Иваном Киреевским в 1856 году в работе «О возможности и необходимости новых начал для философии», затем подхваченная и развитая Владимиром Соловьевым в 1870-х годах. Валицкий пишет, что результаты движения по «возвращению к духовным корням» оказались далеко идущими для русской философской мысли и доказали свою перспективность не только для философии, но и для развития православного богословия. В свою очередь, они были замечены католической церковью в XX веке и повлияли на развитие католического богословия в целях его обновления. «Важность этого обновления была подтверждена в энциклике Папы Иоанна Павла II “Orientale Lumen” (“Свет Востока”. – М.М.) от 2 мая 1995 года, в которой содержится признание того, что православная духовная традиция во многих отношениях превосходит латинскую традицию» [13, p. 822].

Описание двух разных течений внутри относительно единого русского потока идей, формирующегося начиная с эпохи Просвещения, составляет основной предмет монографии Валицкого. Речь идет о рационалистической и религиозной линиях развития русской мысли. Суть концепции книги отражена в ее названии – «Поток идей». В этом названии нет ничего искусственного или вычурного. Поток идей является удачной метафорой сути русской мысли в качестве цельного, но разноликого и разнохарактерного внутри себя потока. Эта метафора имеет наглядное визуальное подкрепление на верхней части обложки книги, где изображены извилистые разноцветные линии единого графического потока.

Логическое завершение к началу десятых годов XX века первого течения, основанного на «культуре секулярного радикализма, унаследованной революционным марксизмом», и расцвет второго, основанного на «неоидеализме и неолиберализме эпохи Серебряного века», составляют вместе то, что Валицкий называет «существенно важной паузой» в истории русской мысли. Введенное Валицким понятие «паузы» (caesura) требует дополнительного разъяснения. Если бы монография была написана по-русски, то здесь было бы более уместно русское слово «веха», имеющее для русской интеллектуальной истории символический смысл, поскольку оно ассоциируется с названием исторического сборника «Вехи» (1909). «С этого момента, – пишет Валицкий, – русская культура вступает в период драматического дуализма, поскольку культура интеллектуальной элиты становится отделенной от культуры революционной России» [13, p. 24]. Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому времени потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация В.И. Лениным учения Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (ницшеанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе. Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой ненавистью к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Но именно последняя в начале XX века стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой церкви, семьи, образования, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок была совершенно неизвестна в России. Валицкий обращает внимание на то, что в сборнике «Вехи», большинство авторов которого составляли бывшие «легальные марксисты», главное философское произведение Ленина было полностью проигнорировано и ни разу не упомянуто по той причине, что «книга Ленина не имела общекультурного значения и не могла рассматриваться в России в качестве репрезентативного продукта марксистской культуры» [13, p. 712]. Этот воинствующий атеизм Ленина оказался одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской проблематики. Она была наполнена разными оттенками богоискательства и богоборчества, включая ставшие широко известными в мире идеи Толстого и Достоевского, но была почти свободна от концептуального атеизма, в отличие от французской традиции (за такими редкими исключениями как М.А. Бакунин и Г.В. Плеханов). Ленинская критика «гуманистической религии Фейербаха» (человек человеку Бог) стала впечатляющим примером этого нигилистического разрыва, включая даже разрыв с «идейно близким» Ленину гуманистическим антропологизмом Чернышевского. В действительности философия человека Чернышевского, как показывает Ва-

лицкий, формировалась отнюдь не на основе атеизма, а на идеях «нового христианства» Сен-Симона и Пьера Леру, после чего следовал логичный переход к Фейербаху, к его идее о том, что «тайной теологии является антропология». Валицкий пишет: «В сравнении с богатой и разнообразной традицией русской рецепции фейербахианства, включающей антропотеизм кружка Петрашевского и телеологический антропологизм Несмелова, использование Лениным идей Фейербаха представляется совершенно примитивным и крайне неудачным» [13, p. 711].

Упомянутая веха-пауза (caesura) замыкает в историческом и мировоззренческом смысле авторское описание Валицким движения русской интеллектуальной истории. Точная хронологическая рамка здесь неважна и даже несущественна, хотя приблизительно автор обозначает конец своего изложения 1910–1912 годами. Гораздо важнее – цивилизационная и социально-историческая веха, которая обозначила бы предел развития указанных двух течений единого потока русской мысли. Автор пишет: «Я считаю, что революция 1905 года знаменует собой естественное окончание XIX века. В 1905 году русское самодержавие вступило в фазу своего окончательного упадка; оппозиция против него приняла организованные политические формы, тогда как вновь завоеванные конституционные свободы сделали возможной открытую политическую активность и быстрое развитие институционализированных форм гражданского общества, которые, однако, не смогли усмирить революционные процессы» [13, p. 24]. При этом Валицкий поясняет, что в книге указанная веха-пауза обозначена лишь в том смысле, что служит объяснением логики предыдущего восходящего развития тех идейных течений, которые образовались еще в XIX веке. Но даже несмотря на прогрессирующее нарастание духовного разделения русского «потока идей» и вопреки веховской критике революционного интеллигентского нигилизма, выразители идей духовного возрождения России продолжали сознавать себя некоторое время в качестве продолжателей борьбы интеллигенции с самодержавием. «Они критиковали материализм, позитивизм и социально ориентированный утилитаризм радикальной интеллигенции, сохраняя тем не менее ее этические и свободолюбивые устремления» [13, p. 855]. В качестве примера Валицкий приводит тот факт, что еще в 1904 году в «Новом пути» С.Н. Булгаков опубликовал сочувственную статью о Чернышевском, посвященную пятнадцатой годовщине со дня его смерти. Добавлю к этому, что незадолго до этой «некруглой» даты, в 1898 году, буквально вся интеллигенция России поминала Белинского по случаю пятидесятилетия его кончины. Такой единодушный интерес, правда, по большей части критический, повторился в интеллигентской среде только один раз, в 1909–1910 годах, когда практически все российские газеты отозвались на опубликование сборника «Вехи». Позднее, в эмиграции, отношение русских философов к «интеллигентскому наследству» радикально изменилось. Примером служит известное высказывание Ивана Ильина о том, что «вся культура России нереволюционна и дореволюционна».

Валицкий отнюдь не ставит точку на обозначенной им вехе-паузе в интеллектуальной истории России. Развитие «мейнстрима русской культуры Серебряного века» разворачивалось в России и дальше, вплоть до высылки 1922 года, и продолжалось в эмиграции, а линия революционного марксизма развивалась вплоть до 1917 года и трансформировалась затем в советский период. Но это уже – предмет другой книги, которая рассматривала бы период «после религиозно-философского ренессанса», что не входило в замысел автора. Тем не менее автор кратко обозначил общую канву дальнейшей интеллектуальной истории России, в том числе нарастание запретительных и репрессивных мер против религиозной философии. Большевикам во главе с Лениным нечего

было предложить своим противникам в сфере философии, кроме высылки за границу. «С этого момента, – пишет Валицкий, – культура русского религиозно-философского ренессанса ушла в эмиграцию, будучи закрытой и запрещенной для своей родины» [13, p. 858].

Высылка не означала ничего хорошего и для изучения наследия левой интеллигенции, поскольку в советское время все, достойное изучения, объявлялось «революционно-демократическим наследием» во главе с Чернышевским, главнейшим мыслителем домарксистской эры.

Поэтому ситуация «русская мысль после коммунизма» предполагает воссоздание всей полноты потока русской интеллектуальной истории во всем его многообразии, включая даже леворадикальные течения, освещение которых требует последовательного устранения сохраняющегося по инерции фальшивого хрестоматийного глянца советского времени.

* * *

Исторически основные критические выпады западной русофобии против православной цивилизации и церкви сформировались при посредстве католических мыслителей в первой трети XIX века, затем претерпевали эволюцию по мере ознакомления с русской духовной культурой, в том числе философией. Постепенно познание России приводило западных мыслителей, в том числе внутри Римско-католической церкви, к осознанию непреходящей ценности традиций русской религиозной философии и богословско-философской мысли, которые в XX и XXI веках так или иначе стали частью западной культуры и западного сознания во многом благодаря ученым-католикам.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
2. *Валицкий А.* История русской мысли от Просвещения до марксизма. М., 2013.
3. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
4. *Карпович М.М.* Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII – начало XX века). М., 2012.
5. *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году: в 2 т.: Пер. с фр. под ред. В. Мильчиной; коммент. В. Мильчиной и А. Осповата. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. Т. I / Пер. В. Мильчиной и И. Стаф.
6. *Ощепков А.Р.* Панкатолицизм А. де Кюстина и образ России в его книге «Россия в 1839 году» // Религиоведение. 2011. № 2.
7. *Соловьев В.С.* Собр. соч. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1969.
8. *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / Послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997.
9. *Маршадье Б.* О Парижском Обществе Вл. Соловьева // Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»: Бюллетень. 2016. № 5.
10. *Шпидлик, о. Томаш.* Русская идея: Иное видение человека: Пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
11. *Cadot, Michelle.* La Russie dans la vie intellectuelle française 1839–1856. Foyard, 1967.
12. *Copleston F. Ch.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Tunbridge Wells, Kent; Search Press, Notre Dame, Ind.; University of Notre Dame, 1986.
13. *Walicki A.* The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015.

Аннотация. В статье показано, как постепенное познание России приводило западных мыслителей внутри Римско-католической церкви к отказу от русофобии и к пониманию непреходящей ценности русской религиозной философии и богословско-философской мысли. Эти русские идеи в XX и XXI веках стали частью западной культуры и западного сознания во многом благодаря ученым-католикам.

Ключевые слова: русофобия, восточное христианство, Православная церковь, Римско-католическая церковь, русская религиозная философия, православное богословие.

Mikhail Maslin, Ph.D. in Philosophy; Head, Russian Philosophy History Department, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University; Professor Emeritus. E-mail: mmaslin@yandex.ru

Russian Philosophy in Catholic Philosophical and Theological Thought in the 20th Century

Abstract. The article shows how progressive knowledge of Russia allowed Western thinkers of Roman Catholic Church to reject rusophobia and understand the eternal value of Russian religious philosophy and theological and philosophic thought. Those Russian ideas became an integral part of Western culture and Western thought in the 20th and 21st centuries owing mostly to Catholic scholars.

Keywords: Rusophobia, Eastern Christianity, Orthodox Church, Roman Catholic Church, Russian Religious Philosophy, Orthodox Theology.