

Впечатления

Евгений Рашковский

От бытующего — к Сущему

(Заметки с Мэдисонской конференции)

Конференция на тему «Русская религиозная мысль» происходила 4-6 июня 1993 г. в Мэдисоне, штат Висконсин. Конференция финансировалась Федеральным бюро поощрения гуманитарных знаний (National Endowment for Humanities) и Kemper К. Кларр Bequest'ом (Висконсинский университет); спонсором конференции выступил Висконсинский университет, а ее научными координаторами — историки русской литературы, философии и общественной мысли Ричард Густафсон (Gustafson, Барнард Колледж при Колумбийском университете) и Джудит Дойч Корнблатт (Kornblatt, Факультет славянских языков Висконсинского университета). В конференции участвовали прежде всего ученые из различных университетов и исследовательских центров США, ученые из русского Зарубежья, двое ученых из России (С.Г. Семенова и пишущий эти строки).

Конференция шла по уплотненному графику: в течение трех дней было проведено пять сессий (сессии по Соловьеву, Федорову, Булгакову, Флоренскому и Франку). Кроме того, вечером второго дня конференции был устроен банкет, которому предшествовала полуторачасовая проблемная лекция (Keynote Speech) старейшего исследователя русской культуры и общественной мысли Марка Раева (Raeff, Колумбийский университет).

Столь представительная конференция, посвященная стержневым проблемам истории русской религиозно-философской мысли, — в своем роде первая в истории Соединенных Штатов. Посему обстановка конференции была торжественной и несколько взволнованной: многие ее участники, знающие друг друга лишь по трудам, впервые познакомились, высказывали друг другу основные свои концептуальные согласия и несогласия, прорабатывали возможности дальнейшего сотрудничества и тематического размежевания.

Как, вероятно, заметил читатель, структура конференции носила не столько проблемный характер (хотя самая общая проблема: что же являет собой специфику русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой половины XX века? — была неупразднимой), сколько характер персоналогический. Однако в ходе вводных выступлений и дискуссий научные координаторы конференции ненавязчиво настаивали на особой важности сотериологической проблематики (проблематики спасения) как одной из центральных в русской религиозно-философской мысли, пытавшейся воссоединить в себе темы собственно-философского творчества (т.е. темы Бытия и познания в их взаимосвязи в человеческом субъекте) с темами теологическими (т.е. темами Бога, твари и человеческой личности в их взаимосвязи через человеческий опыт переживания и постижения святыни) и с темами социоисторическими.

Такое кардинальное сближение столь несхожих тем малопривычно для американского академического мышления. Однако, при всей своей озабоченности методологической строгостью гуманитарно-научных иссле-

дований, наши американские друзья вполне отдают себе отчет, что реальная человеческая проблематика, в частности и непривычная проблематика нашего времени, далеко не всегда отвечает строгости дисциплинарных членений.

Источниками настоящего отчета послужили для меня, во-первых, изданные в виде препринтов пространные тексты докладов на конференции (большая часть их была заранее подготовлена в Мэдисоне, но некоторые тексты были привезены участниками конференции с собой), а во-вторых мои собственные записи кратких устных выступлений на конференции, ответов на вопросы и дискуссий.

Конференция происходила в университетском кампусе на берегу озера Мендоты — чистого, полноводного и светлого. В течение всей поры пребывания в Мэдисоне меня не оставляла мысль, что Вл. Соловьев умел угадывать в красоте озер весть об одухотворенности и осмысленности природы и Вселенной. Об этом, собственно, — его «софийная» лирика 1890-х годов. Каково же было мое удивление, когда я узнал, что в начале 1930-х годов о. Сергей Булгаков приезжал в Мэдисон по приглашению местной епископальной общины¹ и любил Мендоту, напомнившую ему своей красотой озера Северной России. Так что *genius loci*, по всей видимости, благоприятствовал нашей работе.

Всей этой работы кратким отчетом не объять. Поэтому вынужден буду ограничиться прежде всего именно сотериологической проблематикой.

Разумеется, проблема спасения не принадлежит к числу собственно философских проблем. Но еще от Платоновых времен эта проблема, которая считается прежде всего достоянием богословской мысли, имела одну важную философскую транспозицию. Философская суть проблемы — в признании онтологической ограниченности человека и, следовательно, — непримиренности человека как существа, одаренного способностью мыслить о Сущем, с этой ограниченностью. Стало быть, проблема преодоления человеком своего онтологического ограниченного статуса — проблема интеллектуально-духовного восхождения (или, если угодно, прорыва) от бытующего к Сущему.

Самое радикальное и наглядное выражение этой ограниченности смерть. И потому не случайно одна из первых сессий конференции была посвящена Н.Ф. Федорову —мыслителю, чьей основной творческой темой было интеллектуально-духовное противление человека силам энтропии и смерти. Некоторая экстравагантность федоровского способа философствования и весьма сильный момент натурализма (или же антинатурализма, т.е. негативно-диалектического натурализма) в федоровском творчестве оказались вольной или невольной данью этой коренной озабоченности мыслителя проблемой смерти, проблемой ограниченности природного статуса человека². Но сама настойчивость Федорова в трактовке этой темы

1 Насколько мне известно, о.С.Булгаков был связан с Англиканской церковью и, следовательно, с ее епископальными ответвлениями — через Братство Св. Сергия и Св. Альбана — узлами евхаристического общения.

2 См.: Masing-Delic I. Nicolai Fedorov and the *Philosophers*.— Preprint. Madison, 1993. Сама Айрин Мазинг-Делич (Университет штата Охайо) конференции посетить не смогла; содержание ее доклада было сообщено ее коллегой по университету, историографом русской философии Джеймсом П. Сканланом (Scanlan).

способствовала тому, что идея сознательного преодоления ограниченности тварного бытия утвердилась в истории русской религиозно-философской мысли как одна из стержневых. Таково творчество самого Федорова и его последователей; сходными же философскими интуициями, правда, в иных теоретических оформлениях, характеризуются труды Вл. Соловьева, Н. Бердяева, Б. Вышеславцева³.

Если вспомнить слова одного из героев Пастернака, сама история есть «установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению»⁴. Стало быть, таковые «работы» образуют подлинный духовный стержень человеческой культуры. И как ни ценна постановка вопроса о смерти как о предельном выражении тварного или даже метафизического зла, — сам духовный опыт смертного человека вопиет против финализации наших понятий о смерти. И уже тем самым наша смертная ограниченность — лишь относительна.

Это, как подчеркивалось в выступлении Стивена Кесседи (Калифорнийский университет, Сан Диего), одна из существенных тем философии о. Павла Флоренского — мыслителя, особо озабоченного проблематикой символического опыта человека как некоего удостоверения его виртуальной бесконечности. Опыт символический, согласно Флоренскому, есть реальность, посредующая между мирами «видимым» и «невидимым». Она не вполне изъяснима в категориях «видимого» мира, но она пронизывает его собой чрезвычайно широко и многообразно, — от размытого и туманного субъективного опыта (например, символика снов) до опыта универсального и сознательного отношения ко святыне, удостоверенного в веках (священный текст, Литургия, икона...)⁵.

Когда я слушал и записывал дискуссию об о. Павле, стержнем которой было как раз его учение об онтологизации человека (точнее, об осуществлении человека, о приобщении к Сущему) через высокие формы символического опыта, я думал о том, сколь символичны были и сама жизнь и смерть этого мыслителя: искания, творческие свершения, обольщения и срывы, страдание, мученичество в страшном Соловецком концлагере, где по сей день переживаются и тепло святыни и ужас агонии... И вновь вспоминались мне слова из пастернаковского романа: «жизнь символична, потому что она значительна»⁶.

Однако проблема жизненного символизма как вести о бессмертии и как некоего залога бессмертия в ее прямой связи с внутренним опытом человеческой личности разрабатывалась не столько в трудах Флоренского, — последний был более всего озабочен универсальной сотериологией и универсальными измерениями индивидуального спасения, — сколько у мыслителей иных. О троих из них — о Соловьеве, Булгакове и Франке — и о трактовке ими проблем личной сотериологии речь на конференции шла специально.

3 См.: Семенова С.Г. *Odiūm fati* как духовная позиция в русской религиозной философии. — Препринт. Madison, 1993.

4 Доктор Живаго, I кн., 1 ч., 5. — Пастернак Б. Собр. соч. в пяти томах. М., 1990, с. 14.

5 См.: Cassedy St. P.A. *Florenskii and the cult of the material*. — Draft. Madison, 1993, p. 7-8.

6 Доктор Живаго, I кн., 2 ч., 10. — Пастернак Б., указ. соч., с. 43.

Итак, если проблема бессмертия связана со сложным комплексом вопросов преодоления человеком его природно-родовой ограниченности, то богословской проблеме личной (или субъективной) сотериологии⁷ — в плане чисто-философском — более всего сродна проблема преодоления ограниченности экзистенциальной. И в этом плане и религиозный опыт личности, и ее интеллектуально-философский опыт, при всем качественном их различии, могут быть поняты как несходные, но все же взаимосвязанные грани этого процесса преодоления или, точнее говоря, трансценденции.

И что интересно, в дискуссиях на эти темы особенно строго подходили к интуитивистским восторгам и «воспарениям» и особенно настаивали на высоком статусе человеческого интеллекта как самотрансцендирующего дара свыше два участвовавших в конференции священника, — причем оба кровно связанные с традициями восточно-христианской духовности: о. Михаил Меерсон (настоятель православного храма Христа Спасителя в Нью-Йорке) и о. Роберт Слезинский (настоятель византийско-католического храма Св. апостолов Петра и Павла в Бетлхеме, Пенсильвания). Кстати сказать, труды обоих этих ученых-священников весьма ценны знатоками истории русской православной мысли в Соединенных Штатах.

Проблема связи самосознания и спасения была центральной в докладе Ричарда Густафсона «Соловьевское учение о спасении». Согласно Густафсону, комплексный анализ наследия Соловьева позволяет сформулировать проблему в самом кратком и общем виде примерно так.

Чаемое и полное воссоединение самосознающего человека с Богом так или иначе проходит через греховную боль индивидуации; и лишь индивидуация на этой Земле способна претвориться в подлинное духовное самонахождение человека, в его подлинное и сознательное взаимосотнесение с волей и замыслом Творца. Так, индивидуализированные и самосознающие существа лично и свободно входят в план универсального спасения. Индивидуализированное восходит к духовной всеобщности, становясь его живой и неповторимой гранью⁸.

С точки зрения о.Слезинского, в сферу личной сотериологии, - как это показано у ряда русских религиозных философов, в частности у Франка, — входит не только вертикаль «человек-Бог», но и горизонталь «человек-человек». Более того, без этой горизонтали сама вертикаль рискует оказаться неподлинной, иллюзорной. Так что из трудов Франка может быть эксплицирована такая смысловая цепочка: коммуникация-время-Вечность. И как не равна себе человеческая экзистенция, так и не равно себе человеческое знание, вне обратной связи с которым трудно понимать и экзистенцию. Знание многоуровнево, процессуально и динамично; оно преобразуется человеком, но оно и само преобразует человека и в экзистенциальной его глубине, и в процессах и результатах его жизнедеятельности, в «практисе». Из всех русских религиозных философов именно Франк более всего озабочен духовными аспектами эпистемологической

7 См.: Архиеп. Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основе Св. Писания и творений святоотеческих. — М., 1991. Высокую оценку этого труда в контексте общего развития русской религиозной мысли XIX - начала XX в. см.: Masaryk Th.G. The Spirit of Russia. Studies in history, literature and philosophy. Vol. 2. 2nd ed. L. a. N.Y., 1955, p.

8 См.: Gustafson R. Solov'ev's doctrine of salvation. — Draft. Madison, 1993, p. 3-18.

проблематики, но сама его идея сотериологического измерения в познании вполне созвучна иным концепциям и понятиям о личной сотериологии в русской религиозно-философской традиции XIX-XX вв.⁹

Познавая, мы не только «познаем Бытие», но сами бытийствуем, «мы сами Бытие» («we are being»)¹⁰.

Сходную проблематику личной сотериологии, но уже на материалах булгаковского наследия, рассматривал и о. Меерсон, во многом опирающийся на изучение булгаковской эпистемологии и философии языка. Предпосылки выхода к Божественной реальности и, стало быть, сроднения с этой реальностью, «обожения», частично даны человеку в структурах и динамике языка. Откровение не сводимо к нашему языковому опыту, но и не дано нам помимо него; в самих структурных и динамических законосообразностях языка нам виртуально дается движение к нашему же собственному над-вещному, над-временному, над-субъективному, — но сущностному, не равному себе, «тринитарному» и в то же время сверх-выразимому («апофатическому») — измерению¹¹. Но за апофазой стоит невыразимость и тайна меня самого, несводимость и тайна моего земного или небесного собеседника, несводимость и тайна самого нашего собеседования, диалога. В этом плане, по мысли о. Меерсона, Сергей Булгаков предвосхитил идеи таких философов и теологов Европы и Америки, как Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Юрген Мольтманн, Леонардо Бофф и др.¹².

Эта же тема трансценденции-сопричастия в русской религиозной философии была центральной и в выступлении В.К. Зелинского —русского православного ученого, работающего в Католическом университете г. Триеста (Италия)¹³.

Восстанавливая круг идей С.Л. Франка, Зелинский подчеркивает, что Бытие не мыслимо вне своего Божественного контекста. Сопричастуя Бытию и необходимо входя в Бытие, самотрансцендирующая человеческая мысль уже тем самым нацелена на трансценденцию Бытия, на выход в мир Сверхбытийного, Сущего, Божественного. И уже такой ракурс мысли ставит вопрос о возможных путях преодоления или, скорее, релятивизации мучительной для европейской культуры грани между «научным» деизмом («Бог философов и ученых», если вспомнить Ладанку Паскаля) и «религиозным» теизмом («Бог Авраама, Исаака и Иакова»).

Эту мысль В.К. Зелинского, опирающуюся на труды Франка, хотелось бы откомментировать следующим образом.

Разумеется, Соловьев и последовавшая за ним русская религиозно- философская плеяда, — все они прошли через серьезнейший искус фило-

9 См.: Slesinsky R. S.L. Frank's intuition of pan-unity. — Preprint. Madison, 1993, p. 5 et pass.

10 Ibid., p. 17.

11 См.: Rev. Meerson M. The philosophy of personality of Sergius Bulgakov. — Preprint. N.Y., 1993, p. 4-6; idem. The philosophy of personality of Sergius Bulgakov. — Draft. Madison, 1993, p. 9-10.

12 См.: Rev. Meerson M. The philosophy... Madison, 1993, p. 21-22.

13 См.: Zielinsky V.I.K. The «God of philosophers» or the «other» God? Some reflections on religious philosophy of Semion Frank. — Preprint. Madison, 1993.

софского критицизма¹⁴. И вполне сознавали, сколь коварны могут быть тупики, срывы и самообольщения человеческой мысли. Но ведали они и другое: усилие мысли есть одна из необходимых, хотя и далеко не достаточных предпосылок спасения, — и может быть, подчас даже не столько в индивидуально-человеческом плане (ведь почитаются же многие святые простецы, Христа ради юродивые и т.д.), сколько в плане универсально-человеческом. Или, иными словами: дар мысли, пусть даже во всей его проблематичности, входит во вселенскую ойкономию спасения. Не случайно же, если обратиться к языку библейского символизма, парадоксальный исторический путь человечества начинается со вкушения от Древа Познания...

Воистину, сотериологическая проблема не обязана входить в круг забот философа-профессионала¹⁵. Но, судя по парадоксальной логике Соловьева, Сергея Трубецкого, Булгакова или Франка, — любой честный и ищущий философ сам волей или неволей входит в круг ее, сотериологии, забот.

Разумеется, этот религиозно-философский парадокс не снимает пророческую проблему различения людских и Божеских путей¹⁶. Но ведь людское, — при всей его автономности и недостаточности, — бытует и существует в контексте Божественном...

Но далее — вопрос: не содержат ли в себе «мирооправдывающие» тенденции русской религиозной философии некоторую форму перереяженного пантеистического или либерального прекраснотушия, имеющую мало общего с христианской трезвенностью и христианским трагизмом?¹⁷ Такие вопросы прямо или косвенно ставились в ряде докладов и обсуждений на всем протяжении конференции.

По мнению Дж.Д.Корнблатт, посвятившей свой доклад соловьевским «Трем разговорам» и — шире — соловьевской эсхатологии, проблема вселенского зла есть одна из существенных проблем русской религиозно-философской мысли; причем проблема эта тесно связана с проблемой личной эсхатологии. Действительно, проблема зла есть одна из сквозных проблем человеческой экзистенции, одна из сквозных проблем познания и деятельности человека, ибо связана с человеческим выбором самого себя и с выбором вектора своего самообретения в мире. Подчас эмпирически трудно отличить, что преследуется человеком в этом мире — Божеское или свое собственное?¹⁸

И потому зло — пусть даже в самых глобальных и изысканных, самых романтических его претензиях, — все-таки, в конечном счете, примитивно, ибо нацелено на утверждение ограниченности нашего эмпирическо-

¹⁴ См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания. — «Вопросы философии», 1982, № 6.

¹⁵ См.: Hook S. Outlook for philosophy. — In: New frontiers of knowledge. Wash., 1957.

¹⁶ «Ибо мысли Мои — не ваши мысли, а пути ваши — не Мои пути» (Ис 55, 8).

¹⁷ Идеей не трагедии, но именно трагизма как выражения частичной несостоятельности человека и его притязаний черед лицом открытых ему горизонтов святости я обязан французскому мыслителю Жану-Мари Доменаку (см.: Domenach J.-M. Le retour du tragique. P., 1967).

¹⁸ Если вспомнить слова ап. Павла: любовь «не ищет своего» (1 Кор 13, 5).

го «я» и потому противостоит всем подлинно тонким и таинственным связям Бытия и тому, что движет Бытием¹⁹.

Действительно, проблема нахождения векторов духовного самоопределения человека (или человеческого коллектива) в трудном процессе индивидуации — центральная, хотя и не всегда лежащая на поверхности проблема религиозно-философского творчества Вл. Соловьева, чрез которую кардинально сближаются метафизика и эсхатология на всем протяжении его творчества. Но это проблема особая, на данной конференции в полный голос, к сожалению, не прозвучавшая²⁰.

Трактовка проблемы преодоления социальной ограниченности человека (именно как проблемы сотериологической) в русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой половины XX в. оказалась напрямую связанной с историко-философским вопросом о социокультурных предпосылках становления мiросозерцания Соловьева и последовавшей за ним плеяды.

В проблемной лекции Марка Раева настойчиво подчеркивалось, что творчество этой плеяды философов было, по его истокам, далеко не отрешенным, не «занебесным», но — напротив — строилось на самых острых и критических точках интеллектуальной истории послепетровской России.

В докладе, посвященном социополитическим измерениям философии Вл. Соловьева, автор настоящего отчета подчеркивал ее связь с качественно различными пластами русской религиозной, философской и общественной мысли. И не только связь, но и реальную попытку взаимно соотнести эти пласты в общем, не нивелирующем, но структурно упорядоченном контексте целостного («цельного») знания²¹. Сама отзывчивая к опыту текущей жизни и мысли логика соловьевского «цельного знания», отраженная в более частных его концепциях и идеях, «содержит в себе некий эвристический принцип, важный для познания и социальности, и истории, и религии: ни один пласт, ни один массив человеческого опыта и человеческого духа, — сколь бы ни был он уникален и ценен — не самодостаточен. Все эти пласты и массивы суть взаимопереливающиеся грани вселенского Бытия, за динамикой и игрой которых угадывается более глубокий Божественный контекст. Контекст, не перечеркивающий специфики земных пу-

19 См.: Kornblatt J.D. Solov'ev on salvation: The story of the «Short Tale of the Antichrist». — Draft. Madison, 1993. Варьируя ту же проблему в булгаковских категориях, Беренис Роузентал, профессор католического Фордхэмского университета, обратила особое внимание на булгаковскую трактовку зла как силы, радикально враждебной доверчивым, заботным, женственным, милующим аспектам Бытия (см.: Rosenthal B. G. The nature and function of Sophia in Sergei Bulgakov's prerevolutionary writings. — Draft. Madison, 1993, p. 18-20).

20 Эта проблема была специальным предметом моего доклада «Вл. Соловьев: эсхатология и метафизика», произнесенного на Второй международной конференции «Эсхатология Вл. Соловьева» (Москва, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, 24 сентября 1992).

21 См.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: христианское западничество? —Препринт. Madison, 1993.

тей, но стремящийся возвести эти пути на уровень более высоких духовных содержаний»²².

На важность учета сугубо современных импульсов в становлении русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX вв. настойчиво указывали С.Г. Семенова и Айрин Мазинг-Делич. Так, А. Мазинг-Делич акцентировала присущее Н.Ф. Федорову и его последователям стремление соотнести просветительские и сциентистские импульсы современности с патриархально-традиционалистскими чаяниями, укорененными в русском сознании²³.

На более высоком уровне обобщения эта же историко-философская проблема рассматривалась в прекрасном докладе Пола Вальера (Университет Батлера) «Софиология как диалог между Православием и цивилизацией Нового времени»²⁴.

Обращаясь к нынешним исследователям и в особенности к своим американским коллегам, П. Вальер указывал, что интерес современных историков философии к традиционной библейской и православной символике и иконографии — вещь, явно не достаточная для понимания «софийных» интуиций русских православных мыслителей XIX-XX вв. Речь, скорее, идет о попытке осмысления в свете православного символического наследия сугубо современных, нетрадиционных социокультурных реальностей. В частности, новых форм экономического, технологического, трудового и общественного опыта, — в чем особо усерден был прошедший основательную марксистскую школу о. Сергей Булгаков²⁵; речь также идет и о новоевропейской культуре философствования, связанной прежде всего, как настаивает П. Вальер, с наследием Шеллинга.

В докладах и дискуссиях на конференции неоднократно говорилось о важности поставленных русскими религиозными философами проблем духовных и культурных предпосылок государственной правоупорядоченности, социальной справедливости и личной свободы²⁶. Однако было обращено внимание и на то, что эти воистину насущные и прогрессивные интуиции русских мыслителей были отмечены не только вольной или невольной печатью подчас преувеличенного культурного традиционализма, но и

22 Там же, с. 9.

23 К сожалению, на Федоровской сессии конференции оказался обойденным принципиально важный в этой связи вопрос о популярности Федорова в некоторых филобольшевистских интеллектуальных кругах первых послеоктябрьских лет: пролеткультовский кружок «Октябрь мысли», Маяковский, некоторые юношеские темы Андрея Платонова, ставшие предметом тонкой пародии в его зрелом творчестве.

О рецепциях федоровского «научного популизма» в кругу пролеткультовской интеллигенции см.: Рашковский Е.Б. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960-1970-е годы. М., 1985, с. 25-27, 135-136.

24 Valliere P. Sophiology as the dialogue of Orthodoxy with modern civilization. — Draft. Madison, 1993. Жаль, что из-за авторского запрета, предваряющего препринт, я лишен возможности цитировать этот доклад.

25 Наряду с Вальером на сотериологическую направленность булгаковской концепции труда особое внимание обратила Б. Роузентал.

26 О вкладе русских религиозных философов (Соловьева, кн. Евг. Грубецкого и др.) в эту проблематику см.: Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века. — «Вопросы философии», 1991, № 8.

печатью характерной для интеллигентского сознания XIX — начала XX века смеси этицистских и социалистических сантиментов.

На этой проблеме — на примере творчества С.Л. Франка — особо сосредоточился известный историк русской философии и общественной мысли Джордж Клайн (исследовательский центр *Grup Mawr*)²⁷. Согласно Дж. Клайну, Франк вполне отдавал себе отчет в важности свободы совести, в важности самостоятельности гражданского общества во всем ходе исторического процесса. И все же, повинувшись веяниям времени, Франк существенно переоценивал роль государства в социоэкономической сфере; отсюда — и момент объективизма в его отношении к мрачной реальности первой половины XX века.

В этой связи, справедливости ради, мне хотелось бы отметить, что опыт целостной дискредитации европейского (в том числе и нашего отечественного) тоталитаризма не прошел даром для некоторых православных мыслителей, переживших Вторую мировую. Свидетельство тому — поздние труды, например, Н.Лосского, Г.Федотова, Б.Вышеславцева, о. Г.Флоровского.

Завершив собственно отчет по конференции, хотел бы предложить читателю несколько рассуждений самого общего характера.

Что заставляет американских ученых так интенсивно и самоотверженно изучать столь далекую и едва ли передаваемую в привычных для американского интеллектуального склада категориях иную мыслительную традицию? — Доселе американская интеллигенция неплохо знала творения Достоевского, Толстого, Бердяева, Шестова. Но ныне обнаруживается сдвиг в интересах: от парадоксов и противоречий старого русского мышления — к иному комплексу идей. Прежде всего, к идеям контекстуального и содержательного единства вещей, внешне несходных. И как мне кажется, императив поисков единства — дань не только невыносимости противоречий постиндустриальной цивилизации, но и специфике нынешнего статуса американского народа.

Соединенные Штаты давно уже перестали быть духовной периферией Европы. Житейские разговоры о том, что Соединенные Штаты признаны «цивилизацией», но никак не «культурой», устарели. У этой страны — своя особая культурная и в чем-то даже духовная кодировка.

Соединенные Штаты — нация, которая, принимая в себя множество культурно-исторических потоков (особенно Запад — причем Запад и протестантский и католический, — Африку, еврейство, Латинскую Америку, славянство, Дальний Восток, исламский мир), не растворяет их вполне, хотя и полагает их в относительно единый контекст напряженных социоэкономических связей, в относительно единый контекст политического, правового и суперэтнического национального сознания. Так что американское общество вынуждено проигрывать в своей сегодняшней истории пусть частную, но все же существенную и для самой Америки и для остального мира тему «всеединства». Далее, расширение дружественных контактов американского народа с новой, посттоталитарной Россией и расширение

удельного веса в американском обществе русскоязычных и православных общин способствует возрастанию интереса американских интеллигентов-гуманитариев к русскому религиозно-философскому наследию.

И в этой связи — одна характерная деталь. На конференции было представлено немало ученых, богословски и философски подготовленных. Однако тон во многих отношениях задавали филологи-слависты. И это было также неспроста. Ибо работа по изучению и анализу трудов русских религиозных философов — только началась; не вполне освоено даже их категориальный аппарат. Такие ключевые понятия, как «всеединство», «соборность», «Богочеловечество», в которые сами русские философы вкладывали далеко не унифицированные смыслы, еще всерьез не проработаны и не закрепились в американском гуманитарно-научном лексиконе. А между тем американская гуманитарно-научная и философская культура переживает взрывообразное расширение своих ареальных связей. Это сказалось и на трудах конференции: были заслушаны доклады владельца художественной галереи Джорджа М. Янга о многозначных йогических параллелях в трудах Федорова²⁸ и профессора Канзасского университета Марии Карлсон о дальних истоках мирозерцания Соловьева в ближневосточном гнозисе²⁹. Некоторые вполне созвучные нынешним американским духовным исканиям феминистские, экологические и пантеистические аспекты мирозерцания Соловьева и о. Сергия Булгакова были отражены в докладах и дискуссионных выступлениях Беренис Роузентал и автора настоящего отчета.

А в заключение — немного «философской лирики».

После закрытия конференции мы с профессором Клайном бродили по берегу притихшей Мендоты. Вспоминали соловьевский поэтический цикл, посвященный озеру Сайме:

...В невозмутимом покое глубоком,
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея — владычица сосен и скал...

Вспоминали, что Мендота полюбила о. Булгакову. И рассуждали примерно так.

Если есть философия, т.е. область знания с особой тематизацией, с особым подходом к Бытию как таковому, и если Бытие как таковое вообще есть, — значит, не пустячно, не пренебрежимо наше соучастие в нем. Значит, в этом универсальном измерении Бытия, над этим живым и нежным озером мы не оторваны ни друг от друга, ни от Булгакова, ни от Соловьева. Стало быть, не оторваны от тех мыслителей, которых заботил вопрос о самотрансцендирующих измерениях Бытия...

28 Young G.M. *Fedorov and Yoga*. - First Draft. North Berwick, 1993.

29 Мария Карлсон предложила вниманию участников конференции сразу два и не вполне идентичных препринта на сей предмет: Carlson M. *The latest gnostic: Vladimir Solov'ev*. — Соответственно: Kansas City и Madison, 1993.

И дело здесь не просто в лирической рефлексии. Дело в том, что глубинная проблематика духовной коммуникации, пронизывающая собой не только бытующее, но и Сущее, — неупразднима и действует в нас и рядом с нами в любое мгновение жизни и мысли.