



## **Г. ФЛОРОВСКИЙ**

### **В мире исканий и блужданий:**

#### **I. Знаменательный спор**

#### **(«Переписка из двух углов» Гершензона и Иванова)**

<Фрагменты>

«Каждый бьется по-своему, многие мудреют и крепнут»... — читаем мы в недавно опубликованном письме одного из оставшихся «там», на родной чужбине (газета «Руль», 364, за 27 января с. г., в статье Лоллия Львова: «Мы и они»). Эти борения и искания для нас, пребывающих за рубежом, почти всецело неизвестны и тайны; лишь урывками, чрез множество посредств, достигают до нас сбивчивые и спутанные вести, и безмерно трудно сочетать их в сколько-нибудь определенный и отчетливый образ. И все же чем далее, тем все более несомненным становится, что какая-то духовная работа «там» продолжается, что ни бытовой развал, ни житейские тяготы, ужасы и потрясения не усыпили, не оглушили, не затуманили тревожных и вопрошающих. Пусть это совершается подспудно, пусть разрозненно, — лишь в немногих, «избранных» душах: ни делание духовное, ни делание душевное статистическому учету не подлежит, и не на путях этого учета устанавливается его вес, смысл и значительность. — Понять и сознать ту творческую духовную работу, которая совершается ныне в России, — есть задача настоятельная и властно требующая к себе самого пытливого внимания. И чем скуднее доступный нам материал, тем пристальнее должен быть анализ всякого проявления создаваемой культурной жизни потусторонней России. Именно с этой точки зрения представляется «человеческим документом» важности чрезвычайной изданная в 1921 г. в Петербурге (издательство «Алконост») «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона. За каждым из авторов стоит долгая история исканий, — в нижеследующих строках я отвле-

каюсь от всего того, что представлялось бы бесконечно важным историку русской мысли: я хотел бы выделить лишь то, чем эта «переписка» характерна для современности, — ее собственное идеологическое ядро. Ибо и те вопросы, которым она посвящена, и то, как они ставятся, и то, как обсуждаются они, — все это носит на себе яркий знак современности, свежести, новизны.

Разделяет Иванова и Гершензона не столько различие их мировоззрений, противоположность идеологий, сколько различие самих психологических типов, самого подхода к жизни, стиля и тона их духовного опыта. Гершензон, по меткому выражению Иванова, переживает культуру не как живую сокровищницу даров, «но как систему тончайших принуждений»; «для меня же, — говорит Иванов, — она лестница Эроса и иерархия благоговений». Гершензон грезит о том, чтобы сбросить, «как досадное бремя», отяготительный груз «умственных достояний человечества», потопить в волнах забвения «память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек», нагим, легким и радостным; ему «мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние — полной свободы и ненагруженности духа, райской беспечности», той первобытной невинности, когда ничто не стесняет «первозданный дух» человеческий, — ему хочется «идти где вздумается, неистоптанными дорогами, неисхоженными тропами»; ему кажется, что это было бы «весело». Иванов мечтает о другом, — о пламенной смерти, об огненном перерождении духа, которое возможно всегда и везде, — «в каждом центре любого горизонта», независимо от исторических одежд, независимо от возраста культуры; но возможно единственно только внутренним напряжением воли, дерзновением «веры», мощно и всевластно разрывающей всякие путы и узы. Идеал у обоих один и тот же: «чтобы личное стало опять совершенно личным и, однако, переживалось бы как всеобщее, чтобы человек знал во всяком своем проявлении, как Мария, заодно и свое дитя, и Бога», — формулирует его Гершензон и повторяет за ним Иванов; но пути к этому идеалу видятся им разные. Они оба одинаково — «индивидуалисты», но в основе их построений лежат разные понятия личности. И именно этим различием, *различием*, в конечном счете, *самочувствия* и объясняется все их расхождение, все их различие в понимании и оценке «культуры».

Индивидуализм Гершензона — это *абстрактный формальный индивидуализм*. Он хочет «полной свободы», «свободы сознаний и исканий», «первоначальной свежести духа», свободы ото всего, что не родилось в его собственной личности, что уже создано, что дается извне, — прежде всего, свободы от сложившегося быта, свободы от исторической сложности. И все внешнее, все, не им созданное, он отвергает, — оно его тяготит, мешает его деланию, связывает его силу и волю. *Чужие* достижения отравили духовную атмосферу, опутали тончайшею сетью растлевающих соблазнов человеческую душу, спеленали ум и волю. <...>

<...>

*Нет и не может быть никаких абсолютных, никаких объективных ценностей*, — так можно формулировать точку зрения Гершензона. <...>

Так Гершензон противопоставляет *одну культуру — другой*: стало быть, не в том суть дела, что создалась «вообще» культура, а в том, что создалась — почему-то — *не та*, не подлинная культура, а какое-то ядовитое и уродливое подобие ее. И в этом пункте совершенно ясным становится внутренняя раздвоенность его замысла обосновать культуру на «чистой» личности: эта неотразимость и неминуемость, эта подлинная «реальность» и долженствование исторических свершений не есть ли тоже узы и гнет, не есть ли груз и безликое давление «отинуду»?<sup>1</sup> Не есть ли эта, на «самочувствии» и «самопрозрении» основанная уверенность в благополучном наступлении — когда-нибудь — радостных времен — тоже общая и отвлеченная «ценность», «доказательностью» своею пеленающая личные дерзания? Не есть ли она — «данное», хотя бы и в полусознательном опыте, не есть ли она — нечто «законченное», а уже не «только путь»? И не должен ли абстрактно-формальный индивидуализм останавливаться у порога созиданий, исчерпывая нацело свои силы во вдохновении разрушающей страсти? Можно поставить вопрос иначе: требуя хождения по «неисхоженным тропинкам», «первозданный дух» свободы ли своей требует, или *просто лучшего и верного пути*? В том ли дело, что старый путь — торный, и слаще продираться сквозь чащу и подымать целину, или в том, что старый путь — не туда ведет? И еще, — восставая на то, что есть, что сложилось, — во имя *нового*, обнаруживает ли сознание свою силу или свою слабость, усталую и немощную, утверждает ли себя воля или *рвется к счастью* блаженства, простора и *покоя* — из бес-

конечной сложности бытия? — Поставить все эти вопросы, это значит поставить вопрос о том понятии личности, которое подсказало Гершензону все его утверждения и мысли.

Вяч. Иванов и косвенно, и прямо ставит эти вопросы и отвечает на них своим исповеданием веры. <...>

<...>

Вся сила указаний Иванова обращена как раз на то понятие личности, которым определяется вся совокупность утверждений Гершензона. Он упрекает тех, кто сгибается под тяжестью исторической ноши и хочет ее преодолеть внешне, — «опрощением, — в психологизме, т. е. в сущности, в потере *чувства реальности*: для декадента «умолкли пророчества», ибо стала к ним невосприимчива замкнувшаяся в себе душа. Анархическое своеволие и бунт против культуры есть оборотная, соотносительная сторона этого онтологического и ценностного солипсизма: индивидуальность «хочет» только себя, кроме себя ничего не ощущает как подлинное и ценное. Пустынею лежит перед нею мир, ибо она угрюмо замыкается в своей монадологической самости. И все тягостное наваждение рассеется тотчас же, как она прозреет и увидит, что мир — жив. Не потому приемлет Иванов историю и культуру, что исполнен к ней «сыновнего почтения» и склоняется перед ее созданиями, как чем-то сложившимся и потому неизбежным, — не в «стихийную эволюцию культуры» он верит, а в *реальность* мира, в то, что в космосе — *есть* реальность, что воистину *realia* и *realiora* со всех сторон окружают человека. Не одинок и не уединен человек в мире, — мир исполнен смысла и символичности, в нем нечто подлинное раскрывается и возвещается. Я «не принадлежу к тем запуганным, — пишет Иванов Гершензону, — которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в «лесу символов», и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста»... *История для Иванова — символ, откровение*: за истертыми письменами он прозревает когда-то вложенный в них *вечный* смысл, *вечную* правду. Дух чует ее через всякие одеяния и покровы. Не эмпирическое бытие приемлет Иванов, а его живой и непреходящий смысл, и не принуждение навязывающейся неотразимости руководит им, а вольное избрание. И когда он говорит о грядущей эпохе «великого, радостного, всепостигающего возврата», когда с надеждою пророчествует,

что некогда вновь «забьют промеж старых плит студеные ключи, и кусты роз прозябнут из старых гробниц», — не на естественные законы жизни он опирается и не на научные предсказания: он верит в *смысл жизни* и в силу *человеческого творчества*. «Я утверждаю, — говорит он, — что в личности, — в духе, ее оживляющем — и гора Нево, и сама обетованная земля»... Это не значит, что есть и «значима» только индивидуальность, — это значит, напротив, что *личность властна припасть к источнику животворящему и живоносному*... <...>

<...>

*Вселенская ценность*, ценность абсолютная и всеобщая, но тем не менее вовсе не насильственная, не принудительная, а обретенная в тяжком подвиге самоотверженных исканий, — вот в чем разгадка притяжения культуры Вяч. Ивановым. *Он верит в Бога и в личное бессмертие*, и именно поэтому при виде уныния и тоски своего сожителя по комнате первая мелькающая у него догадка: «Вы усомнились в личном бессмертии и в личном Боге», — с этого начинается переписка. Вера в Бога и в его откровения в мире спасает Иванова от упадочнического томления, — он бодр и радостен, он — «веселый странник на земле» именно потому, что он знает, что он — не один, что не один он — «ценность»; не в себе самом и не из себя он должен построить свое «счастье»... <...>

<...>

Не в поглощении личности сверхличным началом — упование Иванова, а в ее утверждении в вечности, в ее личном бессмертии (в узком и строгом смысле слова), благодатно ниспосылаемом и даруемом свыше, Тем, «о ком мы живем, и движемся, и емы...»<sup>2</sup>

В глубочайшем и напряженнейшем реализме жизненной интуиции Иванова — узел всей его философии. Он ярко ощущает, что есть в мире вечное и абсолютное, — и резко отграничивает эти безусловные ценности от голой данности, и вовсе не приемлет и не оправдывает «существующего» как такового: как и прежде, он весь устремлен «*ab realibus ad realiora*». Но не мертвою законченною «системою» предстоит его взору этот вышний мир самосущих ценностей; он верит в Личного Бога, Творца и Промыслителя мира и человека, он верит в личное бессмертие, — вечный мир для него исполнен жизни, движения, трепета и порыва... Это мир непрестанного созидания. И личность для него не законченная, «данная» монада, а — задача, возникновение, —

подлинный мост, «амфибия» меж двух миров, между вечностью и быванием. Человек — больше, чем «часть природы», больше, чем «песчинка», атом, больше, чем частное явление или случай общего закона, чем экземпляр некоторого вида: в каждой точке существующего и волен, и силен он восстановить «вертикаль» — и взойти ввысь, и приобщиться тому, что выше его и что вовек пребывает. Не своею монолитностью и законченностью, не своими достояниями и достижениями ценна «культура», а своею внутренней жизнью, тем, что в ней непрестанно раскрываются, осуществляются и творятся Божьи чудеса. Иванов со всей силой переживает и разграниченность, и сочетанность двух миров: тамошнего и здешнего; и здешнее легко для него потому, что, во-первых, всегда есть уход в тамошнее, а, во-вторых, «нездешнее» постоянно прорывает сети поюсторонней ограниченности. И тление, и зло, и заблуждение не оправдываются в своей необходимости или в грядущем, земном преодолении, а просветляются сиянием высшего света. Существует конкретная задача для творческих усилий: освящать тленное земное высшими ценностями небесными, и именно поэтому личность выводится за свои пределы, и ее порывы к себе самой из замыкающих становятся расширяющими. Именно потому, что *есть* вечный мир, который отображается в мире относительном и условном творчески и свободно, не изливаясь в него, не переходя в него, не порождая его из себя, а только созидая и осняя его изнутри и свыше, — оказывается возможным, по выражению Иванова, «быть веселым странником на земле, не покидая родного города, и стать нищим в духе, не вовсе забыв самое учение».

Мироощущение Иванова, — и в этом его своеобразии, — определяется не привычною противоположностью двух взаимоисключающих начал: общего и единичного, мира и индивидуума, космоса и личности и т. д., а, так сказать, тремя координатами: это — *Бог, мир и человек* (точнее — люди). И именно поэтому в нем преодолеваются роковые антиномии философической мысли. Когда имеется два начала, их можно согласовать лишь путем иерархического распорядка. Поэтому неизбежно *либо* за общим, либо за единичным признается «примат», а в конечном счете — и единственная подлинность. В какой бы установке, в каком бы смысле мы ни утвердили «монизм», — индивидуальное в нем погибнет без остатка; человек станет «вещью», вовлеченной в закономерную и непреодолимую игру близких сил космоса,

в его непроницаемую для него и внешнюю судьбу, радостную или горькую, — личность получит значение не ради себя самой, а ради чего-то ей постороннего. И обратно, всякий «индивидуализм» в последовательности своей тяготеет к анархизму и солипсизму, где бы ни лежала его отправная точка: в онтологии, в гносеологии, или в этике, — личность данная и готовая, как ценность, вырывается всецело из окружающего ее, из всего, что не есть она сама, и естественно отвергает все «остальное», замыкаясь в монаду «без окон» или уходя в субъективизм оценочной этики «категорического императива». Так неизбежно одно из двух: либо всецелое «оправдание» существующего в его полноте и цельности, либо «опрощение», «бегство», «забвение», «бунт» — во имя «своеволия» и «безвластия». Зачарованное кольцо соотносительных антиномий разрывается только религиозною идеею, только исповеданием Бога-Отца, Творца и Промыслителя мира и человеков. Мир и личность пред ним становятся соподчиненными, и обретается недостижимый прежде синтез «свободы» и «необходимости». — Да, мир и история закономерны и необходимы, и эта надчеловеческая среда объемлет личность, — но законы эти не мертвенные переходы диалектики замкнутого в себе разума, а живая воля Личного Бога, недоведомая и несоизмеримая с выкладками человеческой мудрости; и в ней «разумность» сочетается с любовью, ибо  $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$  и  $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$  — не абстрактные схемы, а Сын Божий и Божия Премудрость. Да, личность свободна, — но не свободною безбрежно-пустого произвола, а свободною волевого избрания между подлинно реальными путями жизни и смерти... Свобода ее не в том, что она вольна делать «что угодно», а в том, что *бытие ее в самосозидании*, в творческом возникновении, и состоит в том, что живет она лишь постольку, поскольку она самоохотно приобщается к истинной жизни. *Свобода — не стихийное свойство, а задание для тяжкого жертвенного подвига.* И в этом контексте идей, действительно, оживает мир, весь превращается в Вефиль<sup>3</sup>, — это библейское имя вспоминает Иванов, — и ангелы Божии непрестанно нисходят и восходят по лестнице между двух миров.

Не о «культуре» спорят Иванов и Гершензон, а о Боге. «Мы диагональны по духу», — говорит Гершензон, и совершенно точно: они движутся в разных плоскостях, лишь пересекающихся в какой-то линии общих признаний: все существо их мировоззрений существенно различно. Пред нами два ощущения лич-

ности, два «индивидуализма»: монадология, непоследовательно сочетающаяся с признанием единства по природе между отдельными монадами и — чистый динамизм мира живых ценностей, тревожного искания и трепетного раскрытия эмпирических «я» — вышним силам нездешним. «Мой Бог, невидимый, — не требует, не пугает, не распинает, — пишет Гершензон, — Он — моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение». Иначе — Бог во мне, ядро мое. И мы уже видели, как резко Иванов в противовес этому имманентизму подчеркивает подлинное «зияние» между «мнимой личностью» человеческой и бытием вечным. Понятно, что Гершензону доступен один путь — вглубь себя одного, а Иванову открыт — весь Божий мир...

В «Переписке из двух углов» не исчерпывается вся сложность затронутых в ней вопросов. И не в этом ее смысл и значение: пред нами два живых мироощущения, два стиля жизни... И для «сочувственной» интуиции явны все внутренние тяготения и итоги обоих. — Из «эгоизма», из самочувствия себя «Единственным» никакого творческого импульса не рождается, — творение и созидание *должны как-то произойти*. Как выражается Иванов, такой индивидуалист неизбежно становится «бегуном». *Но не в отрицании индивидуализма и не в смирении перед стихиями — преодоление* психологии бегущих, а только в страхе Божиим, в смирении перед Творцом, перед Богом снисходящим и любовным, желающим не рабского, а сыновнего покорства. Тут впервые становится возможною творческая жизнь, созидание в истории и созидание истории как претворение в действительность вечных заданий всяческого бытия.

«Телом утомлены, но духом бодры и непоколебимы», — да будет позволено окончить эти строки цитатою из того же письма, словами которого они начаты. — В утверждениях Иванова явно чувствуются новые достижения, новые обретения на том же пути, по которому давно уже шествует русская религиозно-философская мысль, — по пути в ограду церковную. Ибо мироощущение Иванова не просто религиозное, — хотя ни имени Христова, ни имени Церковного он не называет — а именно Церковно-христианское. Только Церковь, как «единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (говоря словами Хомякова) 4, есть та «молитвенная община», которою чаёт Вяч. Иванов увидеть грядущее обновленное человечество: только в ней сочетаются и объединяются



в существенном Богообщении и праотцы, и потомки, только в ней живые и умершие, жившие и еще грядущие в мир воистину едины силою единства равно помазующей их благодати. Только Церковь есть подлинное всечеловечество, возведенное к Богу. — И не то важно, сделал ли Вяч. Иванов сам уже эти выводы, а то, что он достиг той точки, на которой они становятся неизбежны, — да еще то, что с выразительностью он показал, как тесно связаны с этими выводами наши решения конкретных проблем «философии жизни». В этом смысле «Переписка из двух углов» — симптом и знаменательный, и важный.

*Прага Чешская, VII 1922 — III 1923*

