

РЕЦЕНЗИИ

В. Антонов, А. Фомен

МОНОЛОГИ НА ПОВЫШЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТОНАХ

Обзор журнала "БЭСЕДА"

1985г. № 3

Критический обзор номера случайно попавшего в наши руки религиозно-философского журнала "ЕВРЕДА" мы хотим провести так, как обычно многие читают толстые журналы: от конца к началу, в данном случае - от рецензий и книжных объявлений к открывающему номер "круглому столу" об утопии.

РЕЦЕНЗИИ

Любопытство русского читателя к рецензиям и издательской рекламе вполне понятно: сквозь слюду отечественного книжного штиля интересно наблюдать, пусть издали и минутами, бушующий на Западе океан мыследвижущей и книгопроизводящей активности. Сбор рецензируемых и рекламируемых книг позволяет к тому же уяснить направление "ЕВРЕД": что сейчас читают, что любят, что ругают ее редакторы.

Книжные объявления:

Л.-Д.Кретьен, Свет тайны, П., 1985; А.Глюксман, Глупость, П., 1985; К.Россе, Философия и кощунства, П., 1985; Ц.Тодоров, Критика критики, П., 1984; К.Андроников, Пасхальный цикл, Женева, 1985; Э.Бер-Зижель, Александр Бухарев, П., 1977; православные журналы "КОНТАКТЫ" /№ 100, основан в 1949 г./ и "СВЕТ ЗАВОРА" /№ 5, Париж/; Г.Вер, Карл Густав Юнг, Мюнхен, 1985; А.Волохонский, Бытие и Апокалипсис, Иерусалим, 1984 - почти все издания на французском языке.

Рецензии:

М.Серр, Паразит, П., 1980; П.Слотердайк, Кризис цинического разума, 1983; Р.Жиран, Древний путь извращенцев, П., 1985.

По неакадемическим названиям этих книг видно, что усилия западных философов направлены на анализ и критику /или апологетику?/ аномальных - но в своем постоянстве как бы нормальных - персонажей человеческого позорища: паразит, циник, извращенец, глупец, кощунствующий... Как бы ни относились к ним сами авторы и рецензенты, факт их появления в умственном горниле Запада и тематическая модность - достаточно симптоматичны. Впрочем, даже в медицине симптом - свидетельство неоднозначное, а в психоанализе он нередко указывает не столько на психическое отклонение пациентов, сколько на теоретическую установку аналитика. Тем более это верно для общественных наук, забывших в наше время верные критерии доброго и злого, полезного и вредного, но все еще апеллирующих к таким расплывчатым, а то и двусмысленным понятиям, как прогресс и общественное благо.

В гуманитарных науках помимо выговариваемого в тексте /что говорится? каким образом?/ следует принимать в расчет говорящего /кто говорит? с какой целью?/ и, по-возможности, знать его мировоззренческий и психологический портрет. Контуры такого портрета редакторов

"БЕСЕДЫ" /Т.Горичева, Г.Гройс/ П.Рак/, где в непосредственном суждении. Где через анализируемые статьи, мы стараемся набросать для читателя, привлекая для этого и личные воспоминания.

Все три рецензируемые в журнале книги связаны общей темой, которую с некоторой долей условности можно назвать "аномалия как идеал". Она издавна привлекала внимание романтического сознания и служила важным мировоззренческим основанием в его становлении, когда романтическое "Я" — носитель аномального идеала /гений, сумасшедший, преступник, распутник/ противопоставляет себя нормативной реальности мира "не-Я". Это противопоставление подчеркивается и углубляется двояким образом: статус и ценность "Я" /гений, пророк, творец/ повышается, а "не-Я" /толпа, мещанство, циники, паразиты/ снижается. Так как аномальный идеал подается в основном в виде волевого или утопического проекта, то романтика мало интересует реальная характеристика "Я" и "не-Я" /романтический субъективизм/.

Судя по опубликованным рецензиям, на страницах "БЕСЕД" царит в прикровенном виде неоромантическое сознание, с присущими ему чертами — аномальностью, субъективностью, утопичностью.

а/ П.Р. — Мишель Серр, Паразит, Париж, 1980.

Серр — французский эпистемолог и историк науки; его последний пятитомный труд "Гермес" посвящен проблеме накопления и передачи знаний. Указывая читателю на тематическую экзотичность "Паразита", рецензент поясняет, что она — мнимая, т.к. уже в последнем томе "Гермеса" Серр занимался анализом шума — "паразита в процессе коммуникации". Но при чем здесь Гермес?

←— Следуя Серру, П.Р. тоже относит к паразитам покровителя купцов и воров; кажется, в эту категорию попадает вообще любой посредник, в том числе египетская ипостась Гермеса — бог писцов Тот. Правоммерно ли это?

Другой предполагаемый паразит — сам шум. Термин взят автором из области связи, где шумовым фоном считаются посторонние сигналы, затрудняющие слушание. Собственно, сообщение не искажается шумом, а дополняется фоном, из которого его трудно вычленишь. шум в радиопередаче — это любые, не предусмотренные режиссером звуки: напильничная музыка, морзянка, чужестранная речь, атмосферные помехи, тогда как сама радиопередача воспринимается как шум для перечисленных звуковых сигналов. Следовательно, шум — не абсолютная, а относительная характеристика. Шумовая зона сужается по мере того, как получатель приобретает новые знания. Не исключено, что космическое радиозлучение и пятна на шкуре ягуара /предположение Х.-Л. Борхеса/ будут когда-то раскрыты как информация.

Эффект шума возникает при наложении нескольких сообщений или от незнания получателем их кодов. Напротив, гармонизация разных сообщений /например, в мюзикле/ создает многоканальный синтез, вовлекающий разные органы восприятия, разные "языки" и, наконец, полифонию в пределах каждого языка. Таким образом, предложенное автором сближение шума и паразита /в обычном понимании слова/ кажется неоправданным.

Серр рисует примеры зловещих животных-паразитов: глист в организме, крыса на пирушественном столе... Но как ни устрашающе они выглядят, их нельзя рассматривать изолированно /только по наносимому ущербу и в отношении к данному организму/. Экология давно уже говорит о пользе в природе "вредителей" и "паразитов"; не менее осторожно надо подходить и к "общественным паразитам", к числу которых причисляют порой нетрудоспособных стариков и детей. Отмеченная рецензентом как открытие Серра роль паразита столь же стара, как человечество, а если вспомнить о животном и растительном царстве, то ещё старше.

Серр, похоже, использует страшные примеры как басенные аллегории человека-паразита, против которого и направлена книга. "Этот паразит... — ест других, раскапывает и грабит землю, всё время берет". Определяя односторонне паразитизм как власть над распределением богатств, ученый приоткрывает причину своей озабоченности: "Стрелы энергии и богатства к месту, где всего этого нет, текут токи. Паразит заставляет их течь в свою глотку и в свой карман. Паразит — это тот, кто занимает выгодную позицию и пользуется ею для изменения направления токов". "Глотку" и "карман" следует понимать в данном контексте не метафорически, а буквально: "токи" для Серра — это, очевидно, марксистское понимание движения капиталов и товаров, а не идей и информации, паразит же — эксплуататор, знакомый по карикатурам РОСТА: пузатый капиталист с толстой сигарой в зубастой пасти.. Описание науки /"целые армии ученых, копошавшиеся в своих лабораториях и переживавшие проблеск, оставленный науке гением"/ тоже живо напоминает о крысах и глистах и противоречит историческим изображениям, в которых свое место находят и новаторы и клерки при науке /срв. А. Кун, "Структура научных революций", М., 1975/.

Судя по рецензии, Серр с презрением относится ко всему, что не принадлежит к разряду чистого творчества, и особенно — к потреблению "произведенных ценностей" и даже к их обычному перемещению. Деятельность людей в сфере коммуникации /курьер или торговец, журналист или переводчик/ сознательно им принижается. Спасая творцов-изобретателей от паразитов-потребителей, французской ученый забывает, кажется, о принципиальном различии между сообщением и товаром. Напомним о нем словами его земляка А. Молля /"Социодинамика культуры", М., 1975/

"Подарив или продав свои идеи другим людям, автор не только ничего не теряет, но даже приобретает; он прочнее овладевает этими идеями... Отправитель сообщения не утрачивает того, что он передает, запас идей регенерируется самим актом их передачи, и чем больше он отдает, тем богаче становится".

Интересно, что при всей любви Серра к творчеству в рисуемой им фигуре изобретателя с трудом можно разглядеть черты, которыми обычно отмечен настоящий творец /щедрость, великодушие, откровенность/; он — существо скупое и расчетливое, истительное и ревнивое, боящееся продешевить и к тому же объявляющее "паразитам" истребительную войну. Может быть, так выглядит "творец" в обществе массовой культуры? Но каждый ли? Интересно спросить, кого в рамках своей перспективы Серр видит в Христе — Творца или Паразита?

Словно снимая с Серра возможные подозрения, П.Р. спешит сообщить, что в "Паразите" нет ни одной цитаты из чужих сочинений, хотя отсутствие явных цитат ещё не указывает на полную оригинальность работы. Вряд ли автор создавал книгу из ничто, да и в конечном счёте всякий творческий акт — не более, как смутное и несовершенное подражание единственному в своем роде акту Божественного творения.

Следуя логике Серра, производители, дабы не стать хотя бы на время паразитами, не должны пользоваться чужими товарами; в результате в его утопии возникает группа изолированных друг от друга "творцов". Много ли их будет? Американские психологи считают, что всего лишь 8% людей способно на истинное творчество. А что делать с остальными? Расстреливать или переучивать? Похоже, что Серр хочет переучивать паразитов в гениев.

О воинственности французского ученого говорит его интерпретация восточной притчи о слепом и безногом /у Серра: хромом/. Два инвалида не могут дойти до отдаленного клада, место которого им неизвестно. Договорившись с безногим, слепой взваливает его себе на спину, и тот показывает путь. Финал притчи — клад найден и поделен — свидетельствует о плодотворности совместных усилий, об эффективности даже дефектных частей, объединенных в дееспособное целое.

Но Серр предпочитает иную герменевтику /в духе классической классовой борьбы/, объявляя слепого — творцом, а безногого — паразитом: "Хромой находит свое место на спине слепого, так что за его энергию, за его ноги платит информацией, болтовней, шумом". Раз ты паразит, то и информация твоя — не более как болтовня, и ни от глаз твоих /«сознание»/, ни от языка /«речь»/ ничего хорошего не жди. Иное дело творческий инвалид с его трудовыми ногами /«энергия»/. На уровне социальных различий эта классификация — очень знакомая русскому читателю — явно метит в интеллигенцию, только вот неясно в пользу кого: пролетариата /ноги — анализ рук/ или бродяг-путешественников?...

Если пренебречь экстремистскими издержками, Серр озабочен вполне реальной проблемой, с которой вскоре предстоит столкнуться и в нашей стране — усилением в "обществе потребления" гермесова сословия. Паразитарной практике и философскому ~~е~~ скепсису Серр отважно противопоставляет "не-паразитизм", явление редкое, но существующее". К этому уместно добавить частые в последнее время призывы к молчанию, экономной речи, новому сознанию, сдвигу культуры во вне-гутенбергову сферу, отказу от фиксации и тиражирования произведений...

Можно подойти к проблеме и иначе. Не происходит ли на наших глазах крушение иудео-христианской идеи с творения из ничто, которая служила опорой оригинальному индивидуальному творчеству? Не уступает ли она место мифу о "вечном возвращении" с соответствующими культурными установками /ритуал, этикет, комбинаторика, цитатная память/? Не устремляется ли западная культура /и наша вслед за ней/ к архаизации или, по крайней мере, к внешне-изящному, но мало-плодному "эллинизму"?

6/ Т.Г. — Петер Слотердайн, Критика цинического разума, 1983.

В статье "Молния и радуга: пути культуры 60-80-х годов" /"ЧАСЫ" № 61, 1986/ А.Кобак и Б.Останин предложили эмблемное описание двух типов культурных эпох и культурных деятелей. Если читатель помнит ее, то он согласится: книга Слотердайка в изложении Т.Г. — это портрет "человека радуги", изображенный злой кистью "человека молнии".

В самом деле, как описывает голландский философ среднего человека 80-х годов? Прежде всего пригвозждая его к позорному столбу с надписью циник. Допустим, мы ему поверили, но конкретная характеристика "пиника" /"работать, несмотря ни на что, работать", "быть умным и все же делать свою работу" и пр./ не может не вызвать недоумения. Да "циник" ли это? А может быть, обычный работяга, умный малый, человек малых дел, практичный семьянин? Где же циничные черты: отрицание моральных устоев, неразборчивость в средствах, использование близких как орудий? Однако претензии философа к цинику, в котором он /наряду с ложью, заблуждением и идеологией/ видит одно из воплощений ложного сознания, столь велики, что в них надо разобла-щаться.

В цинике Слотердайн находит не только ложное, но и /в отношении его к работе/ просвещенное несчастное сознание. /А каков, в таком случае, носитель счастливого сознания? Умный озедельник? Дурак?/ Попутно мир упрямается в том, что он стал абсолютно оригинальным

Упрек можно вернуть автору: мир банален /несовершенен, неавантюрен, скучен/, но столь же банален и предлагаемый взамен гипер-критицизм. На наш взгляд, критическое описание мира /например, в духе франкфуртской школы/ вообще утратило свою актуальность. И не потому, что оно не верно, а потому что не реально, т.е. либо не предлагает способа преодоления банальности и цинизма, либо прячет его в долгий ящик утопии, либо из банальности мещанства проваливается в цинизм терроризма, хотя задача проста: изгони банальность из себя. Христианская нравственность призывает человека к покаянию, и лишь если останется "место и время" — к работе на общественном поприще. В светской культуре все иначе, и потому за общественное дело зачастую берутся люди, лишенные нравственной чистоты и мудрости. Конечно, какие-то крайние проявления зла требуют внешних мер, но обычно мы живем не в мире крайностей, а в мире середины. Не лучше ли потому отказаться от внешних /насильственных/ средств воздействия на ближних и обратиться к своей душе как полю духовной работы. Сначала переделай себя, а потом обратись к миру. А критика? Она тоже имеет право на существование, не одни ведь "плоды метанойи"; плохо только, что в последние годы она все больше похожа /и издали, и вблизи/ на самое обыкновенное нытье.

Нашу догадку о тяге автора к "революционным преобразованиям социума" подтверждают слова рецензента: "В наше время умерли надежды как-то изменить мир" /дата смерти, нам думается: май 1968 года/. Уныние, связанное с поражением левого студенческого движения и революционных чаяний, пропитывает книгу Слотердайка и ведет к безнадежно негативной характеристике реальности. Припомнилась близкая по духу мысль К.Колкера, что в наше время, "время концлагерей", истинно серьезный человек не имеет права на радость и веселье, ими он разве что обличит свою глупость и пустоту.

Изменившийся "дух времени" дает "людям молнии" 60-х годов новые возможности — отдохнуть, поразмыслить, поработать над собой. К сожалению, они не желают этим воспользоваться. Будучи склонны к актуальности и злободневности, привыкнув быть всегда в центре событий, они по-прежнему стремятся молниеносно, не обдумав причин поражения, выискивать себе новых врагов и новых союзников — и ввязываться в новые сражения. Похоже, что "люди молнии" просто "онтологически" не могут жить в тени, над схваткой. Они не снимут осаду с Трои, даже если узнают, что Елена умерла; они — пленники своей психологии, имя которой — повсеместный скандал, рабы своей судьбы, имя которой — перманентная война.

Союзников себе "люди молнии" находят в самых неожиданных местах. Кого только не называют сейчас "движущей силой новой революции": кривых, старосветских помещиков, маркиза де-Сада и даже

Илья Обломова с его диваном /см. в номере статью Т.Горичевой "В поисках рая"/. Нашлось дело и для призванных в ее ряды Слотердайком кинников /не путать с циниками!/. Это далеко не античные киники, а скорее модный коктейль, составленный из диогеновых неприличных жестов, православного юродства, бахтинской смеховой культуры, дзенских мондо, скандалов поэтов "ветра и потока", прозрений сексуальной революции, идеологии хиппи, богемной, а то и цыганской экзотики... — с альтернативными противопоставлениями: молчание — слово, смех — серьезность, парадокс — логика, неприличный жест — правила приличия, ругательство — молитва... Надо ли глотать этот кисло-шипучий коктейль, если не хочешь привести в расстройство свой организм?

Хрестоматийный Диоген, говорят нам, своей гротесковой пантомимой борется "против монологической и занудной философской говорильни". Если вспомнить иронические слова П.Р. из предыдущей рецензии о "болтовне", можно предположить о пресыщенности редакции "БЕСЕДЫ" разговорной практикой. Или она выступает только против речей, ничего не имея против оесед? Для Т.Г., замечательного оратора-монологаиста, это что-то новое и свидетельствует о несомненной эволюции. Помоги Бог!

Вернемся к Диогену, который ведет не-платонический, комедиантский диалог, используя в виде доводов "свою кожу и волосы", из-за чего "с Диогеном не могут справиться ни Сократ, ни Платон". Но и Диогену, если не ошибаемся, не совладать ни с тем, ни с другим, так что правильное схватку признать ничейной. Призывы к борьбе с монологом — далеко не новы /Бубер, Бахтин/, кажется припела уже пора нового монолога и новой серьезности... Не тень ли Старшего Брата, любителя монологов, до сих пор пугает многих и заставляет — выразимся по-диогеновски — обжегшись на яичнице, дуть на яйца?

Мы оказались, возможно, на свалке речи и живем среди пустых, затертых, вымороочных слов... но оправдано ли этим нигилистическое отрицание самого слова? К слову сказать, насколько религия богаче всякой идеологии, даже такой экзотической, как кинизм! Формально она дает верующему те же возможности, что и кин кинизм /молчалиники, аскеты, столпники, юродивые/, но погружает его в онтологию Божества, сохраняет при этом иные, даже противоположные возможности, не настаивает на идеологическом муляже, а наделяет человека полнотой и глубиной религиозной жизни.

В понимании Слотердайка цинизм /не путать с кинизмом!/ тесно связан с признанием функциональности человека и ролевым устройством общества, т.е. с анти-романтической установкой. Такого рода циника, на наш взгляд, правильнее называть классиком. Классик стоит за "плюрализм и автономию исполняемых ролей" и потому спо-

собен. действовать в разных системах и ситуациях, не навязывая, как это делает романтик, своей роли как самодовлеющей. Эту, условно говоря, экологическую линию поведения когда-то называли обычной воспитанностью. Голландскому философу не нравится принципиальный плюрализм циника [=классика/ и он обвиняет его в шизоидности, но и нам, в таком случае, никто не мешает увидеть в маньякальном романтике [=террористе/ — паранойка!

Для романтика классик — это конформист, идущий на поводу у обстоятельств, однако это представление ошибочно. Безусловно, классик дисциплинированнее, послушнее и жертвеннее капризного и самолюбивого романтика, и уже потому "государство" с ним легче строить — с ним вообще легче удаются общественные начинания. Но нельзя говорить о его безграничной податливости /т.е. конформизме/; у классика свои принципы и взгляды, свое чувство долга, и если они нарушены, то, не доводя дело до скандала, он находит способ выправить или изменить ситуацию /компромисс, отставка/.

Чтобы читатель лучше почувствовал дух Слотердайка, а заодно понял причину отклика на него в "БЕСЕДЕ", приведем один абзац из рецензии Т.Г., где гнев сплетается с унынием, а несправедливость с ностальгией по прошлому: "Чтобы перевернуть и обновить этот мир, раньше существовал карнавал. Теперь же, если и хотят создать что-то подобное, то лишь для бегства в опьянение и забвение. Даже богема исчезла в Западной Европе, по крайней мере со времен Гитлера. Все провокации, кажется, уже исчерпаны; усталая, шизофренически измотанная интеллигенция играет в реализм". /Последняя строка заслуживает брускового набора!/. В этом абзаце за чертами историко-социальной карикатуры вырисовывается автопортрет самой рецензентки. Не принимает ли она собственную усталость за ведущую особенность современной интеллигенции? "В мире нет более ценностей — ни хороших, ни плохих", — сетует Т.Г., не желая, видимо, замечать ценности, которые не похожи на утопические идеалы 60-х годов.

Чем влекут киники бывших бунтарей? Они, как и вродивые, — революционеры-одиночки, партизаны без армии. Кинизм способен сохранять партикулярный революционный пыл, не подчиняясь партийной идеологии и дисциплине. Чем не метежник Диоген, который ошеломляет веселой грубостью монарха? А разве не киник — "подпольный мыслитель" Достоевского?

Ненормативное поведение киников, кстати, явно преувеличено: чаще всего это одинокий выпад на фоне рутинного поведения. Чтобы предстать перед императором голым, надо долго ходить перед ним одетым, приучая к своей мнимой ординарности. Аномальное лучше всего заметно на фоне пошлости, и этим объясняется печальный самооз-

романтики с мещанством /от немецких поэтов до М.Цветаевой и Д.Пригова/.

Если беспартийных революционеров случится много, они смогут объединиться в символическую партию без центра и устава. "Слотер-даик" мечтает о возникновении индивидов и групп, несущих кинический импульс. Где можно найти таких людей? В рецензии ответ дан от противного, на стыке отчаяния и презрения: "Только не в сегодняшних университетах!" В сегодняшних университетах, увы, и впрямь занимаются какой-то чепухой, вместо того, чтобы изучать веселую и митежную науку кинизма.

в/ З.С. — Рене Жирар, древний путь извращенцев, Париж, 1985.

Последняя из рецензируемых книг проста и даже старомодна по главной мысли, которую Жирар не раз уже излагал в других трудах. Речь идет о "козле отпущения" /фармаке/ и о механизме его коллективного преследования. Концепцию автора поясним выпиской: "Смысл этого механизма в том, что общество периодически приходит к кризису, который порождает конфликты, и "вылечивается" тем, что заново объединяется против тщательно подобранной жертвы. Жертва должна быть выбрана так, что за нее никто не заступится, поэтому её смерть не вызовет новых конфликтов внутри общества. Антропология знает классические примеры подходящей жертвы: сирота, иностранец, а также /реально или символически/ жертвенный король".

Благодаря вездесущему бахтинскому карнавалу читатель с темой хорошо знаком. Убийство "старого года" — своеобразная рвота /=катарсис/: изболевая из своего тела очистительную жертву, общество обновляется. Жирар оригинален не постановкой проблемы, а ее конкретным истолкованием на примере Книги Иова, и рецензент справедливо упрекает его за "социологический редукционизм".

Жирар отыскал историю фармака не только в Книге Иова, но и в Евангелии, где она увенчивает всех "козлов отпущения прошлого и будущего". Редукционизм Жирара доходит до абсурда, когда он провозглашает борьбу против коллективного насилия — единственной сущностью христианства. Преследователи, однажды пронзенные евангельской истиной о козле отпущения, — мечтает Жирар, — освободят мир от насилия. /О, если бы так просто!/

"Христос — это первый Бог всех невинных жертв, Бог, который побеждает наглядностью своей жертвы". Победу наглядностью оставим без комментария, а что касается невинных жертв, то нам не привыкать делить людей на невинных и злодеев. Дело не в том, что это не так, а в том, как этим обычно пользуются. Очень просто: причисляют себя к невинным, а своего ближнего /или дальнего/ — к злодеям. Сначала

делают мир теоретически, затем произвольно распределяют по классам людей, после чего из разделения возникает ненависть и, наконец, реальная или символическая война. Если раньше недовольство вызывал конкретный поступок реального человека, то теперь нет дела до его конкретных проявлений. Мы — невинные, они — злодеи; вместо феноменологического восприятия мира — агрессивная идеологическая классификация.

"Не судите, да не судимы будете..." Богу виднее, кто из нас грешен и в какой степени: Ему отмщение и Он воздает! — нам же открыт путь раскаяния и совершенствования. Не проще ли оставить наши разбирательства до Страшного Суда, где Судья Высший и Истинный рассудит, наконец, виновных и невинных, агнцев и козлиц?

РЕЛИГИЯ И ЛИТЕРАТУРА

В разделе помещена статья архимандрита Киприана /Керна/ "О религиозном пути Александра Блока", которая представляет для нас самый живой, а не только академический интерес. Статья апологетична, и выступление духовного лица в защиту поэта не может не вызвать симпатии, тем более, что по словам автора, Блоку здорово досталось от эмигрантских критиков, взваливших на "типичного представителя интеллигенции" все российские грехи, включая революцию. О типичности и даже архетипичности Блока, этого "зеркала русской революции", приходится говорить не в шутку: его психология и мировоззрение через поэзию входят в сердца любящих читателей, и таким образом Блок оказывается общественной "порождающей матрицей".

Какую позицию занимает архим. Киприан? На наш взгляд, позицию чересчур мягкого, потакающего судьи, из числа тех, кто и об упорствующей в заблуждениях овце говорит: заблудилась случайно или в темноте. По этой причине суд, справедливый и милосердный, у него не получается, и написанный благодушным пером портрет Блока /а через него — русской интеллигенции/ не соответствует исторической правде и христианской истине..

Чаще всего Блока упрекают в негативном отношении к Церкви и Государству, еретическом богостроительстве, нигилизме, декадансе и демонизме — архим. Киприан старается отвести от поэта все эти упреки или притупить их, но делает это не очень удовлетворительно.

Вечная женственность и цыганский романс, нищеванство и софиология, скафство и революция, частушка и трагическое безмолвие, наконец увенчивающее жизнь поэта полу-безумие, полу-самоубийство — уже этот неполный список позволяет понять значение Блока для русской интеллигенции и особенно для эмиграции, которая хранит в нем зеркальную "икону" предреволюционной поры и собственной юности, узнает саму себя... Что касается неофициальной гуманитарии, то ан-

кета журнала "ОБВОДНЫЙ КАНАЛ", проведенная в юбилейном году, показала, что Блок занимает в ее сердцах далеко не первые места, и, что называется, "не вдохновляет". Может быть, интерес к поэту возродится лет через 10-15? Трудно сказать. В любом случае, Блока продолжают любить студентки, а благодаря официальным юбилейным усилиям он даже понемногу делается народным поэтом.

В устоявшейся и поддерживаемой архим. Киприаном репутации Блока более всего удивляет отношение к нему как к "глубокому мистiku, дерзновенному пророку, поэту-теургу". "Религиозные мотивы" в творчестве Блока кажутся нам малоинтересными /софиологию и оккультизм лучше изучать по первоисточникам/, а "мистика" — надуманной блажью, не лучше чем у четы Мережковских, которая угрожает полной утратой трезвости /не к этому ли и стремятся поэты?/ и избытком сентиментально-театрального дилетанства. Когда Блок пишет в письме: "Живу изо дня в день мистикой" — просто непонятно, как относиться к этой фразе: всерьез, метафорически, мистериально или не обращая внимания? Допустим, это — студенческое ухарство, но почему оно не оставляет Блока с годами? С окончанием "пубертатного периода" его "мистика", увы, не ослабевает, и поэт остается какой-то вечной невестой /или старой девой?/ по отношению к миру и Церкви.

Конечно, ожидание "зорь" и "Грядущего Савета" поэзию ещё способно питать, а религию? Как расхолаживает и разочаровывает характерные для "серебряного века" приблизительность, двусмысленность и расплывчатость, и вместе с тем — запальчивость, обидчивость и надсадность, прекрасно выраженные в творчестве Блока! Религию — эту духовную дисциплину, с ее строгостью, определенностью, реализмом, даже жестокостью можно скорее найти в гранильной мастерской святоотеческих творений, чем в водянистых блоковских разводах, в ценимом до сих пор "мистическом тумане"...

Лирический поэт — это не пророк и не святой, и источник вдохновения у них разные, ибо "молятся" они разным богам: поэт — даже не богу, а богине /муза, Луна, Белая богиня, прекрасная дама/, которой он и обязан своим поэтическим вдохновением. Следует также помнить, что тяготеющий, подобно Блоку, к актерству поэт создает в поэзии своеобразный "персональный театр", когда на истинное лицо /богиня, поэт/ надевается маска /Незнакомка, теург/, которую при необходимости можно отбросить и заменить другой. Возникает неизбежная путаница: поэзия смешивается с мистикой, пророчество с теургией...

Архим. Киприан рассуждает о "религиозных мотивах", "религиозной интуиции" и "религиозных настроениях" Блока, хотя ^{гораздо} правильнее в данном случае говорить о трансцендентном, духовном.

идеальном, возвышенном и просто противостоящем материальному. Если не различать составляющие этого спектра, то приходится, вслед за архим. Киприаном, произвольно отождествлять "мистичность" и "воодушевленность" Блока — с христианством. Не мешает также уточнить, какой именно религии /протестантской, православной, языческой, собственного изобретения/ мотивы звучат в поэзии Блока? Или мы имеем дело с распространенной среди интеллигенции "религиозностью вообще", абстрактная неопределенность которой вполне по душе Блоку, любимцу и любителю таких неуловимо-бесформенных стихий, как вода и воздух?

"Религиозность вообще" бежит от обряда, так как боится /вполне справедливо/, что обряд привяжет ее к ненавидимой ей конкретности и отучит мечтать и томиться, переводя их привычно-зыбкого состояния "невесты" в пугающе-определенное "жены". По этой же причине она боится догматического богословия, ибо не хочет определенности и "застылости", а находит удовольствие в умножении толкований Св. Писания, превращая конкретный текст в текст вообще, смазывая его очертания и ослабляя действенность... "Религиозность вообще" избегает точного слова и точного смысла и охотно прибегает к помощи экзотических конфекссий /западных, восточных, теософских/, в которых ей мерещится неопределенный "общий знаменатель", усредненная философская религия или скорее — религиозное философствование.

Новое время приучило нас также к тому, что творчество есть всегда синоним нового, распространив жажду новизны с научной и художественной сферы на религию, мораль, государственную и общественную жизнь. Архим. Киприан совершенно верно в связи с этим пишет о религиозных настроениях Блока, которые, как и подобает настроениям, внезапны и скоротечны: "Период проходит, настроения меняются". Поэтому они меняются еще и еще раз... Литературоведы с почтением размышляют о "теме пути в творчестве Блока" — когда речь идет о художественном творчестве, это вполне приемлемо, но можно ли на столь зыбкой почве, как настроения и новизна, строить свое религиозное мировоззрение? Не лучше ли в его основу положить нечто более неизменное? Хотя привычка к радикальным и частым переменам в таких сферах, как религия и мораль, крайне вредна, она заставляет интеллигенцию и от религии требовать "чего-нибудь новенького". обвиняя попутно, как это делает архим. Киприан, в застое церковное богословие. /Как-то по окончании очередного заседания ленинградского религиозно-философского кружка, один из его участников воскликнул: — А что это мы всё о Христе, да о Христе! Давайте о чем-нибудь другом.../ Культ нового становится новым Молсхом, пожирающим свои добровольные жертвы. Вместо онтологически важных вопросов: боговдохновенно? истинно? душеполезно? — ключевыми становятся: ново? не скучно? Не трудно догадаться, что жаждущий повсюду перемен рано или поздно вознегодует:

— А почему "не убий" да "возлюби брата своего"? Где творческая динамика? И примется сочинять свою мораль...

"Огульные осуждения опасны и неверны", — пишет архим. Киприан, — забыв, что не менее опасны огульные восхваления. Забывая интеллигенцию, автор сообщает: "Сама историческая действительность вынесла свой приговор всем нам... сама интеллигенция беспощадно себя не раз осуждала..." Но, во-первых, так ли излишне повторять "горькие истины об отступничестве интеллигенции, об ее выпадении из русла русской истории, удалении от Церкви, позитивизме"? Разве она от всего этого окончательно отреклась? Ничуть! Большинство интеллигенции в России даже не подозревает о такой возможности, отчего ее положение сейчас ничуть не лучше, чем в начале века. Во-вторых, даже если согласиться с архим. Киприаном, то не лучше ли вместо перебродившего хмеля осуждения — трезвая голова и верный взгляд, позволяющие судить не мягко и не строго, а точно?

Важным доводом в пользу религиозности интеллигенции архим. Киприан почему-то считает ее богоискательство, которое "проходило вне стен нашей официальной духовной школы" /от этой школы, стало быть, ничего хорошего не жди!/. "Интеллигенция томилась, волновалась, предчувствовала, дерзала на домыслы, но все это не проникало за высокие монастырские стены Академии..." /как не пожалеть, что дерзкие домыслы туда не проникли!/. "Всё это вопияло о глубоко заложенной любви ко Христу, к Евангелию, о подлинном религиозном пафосе. Уж не в духовной спячке и равнодушии нам винить этих людей". Нам предлагают в суетном движении выбитых из колеи людей увидеть признаки духовной бодрости, а в разбитых судьбой, глубоко несчастных и искалеченных мечтателях — неотменные образцы для подражания!

Среди аргументов архим. Киприана в защиту Блока и интеллигенции есть и такой: Блок бунтует против духовенства, но не против Церкви. Подобный антиклерикализм был в моде в предреволюционной России. Но позволительно спросить, если Церковь — Тело Христово, и даже просто "живой организм", то каким образом можно бунтовать против части, сохраняя верность целому? Протестантство тоже начинало с неприятия отдельных частностей, вроде "папской роскоши" и индугенции-й, а кончало полным разрывом с Католической Церковью. Чтобы вести борьбу по частям, надо видеть в Церкви не Тело, а механизм. А может быть Блок отвергает Православие как целое, но скрывает это под маской частных недовольств — "богатыми иерархами" и "спекуляцией алкоголам"?

Некоторые упреки Блока в адрес Православной Церкви поражают своей надуманностью. "Почему дрыгает древний собор? Потому что столет здесь охмравший поп, икая, брал взятки и торговал водкой".

Кого может убедить такая карикатура? или Блок мечтает, чтобы место "окиревшего попа" занял "тощий пастор", который не пьет водку, а нюхает табак? Нетрудно вместе с Блоком раздавать церкви советы, в том числе о нищете, труднее увидеть неуместность этих советов или пониженствовать самому. В 1911 году Блок пишет: "Знаю всё, что надо сделать: отдать деньги, покаяться, раздарить смокинги. Но не могу, не хочу..." А Церкви велеть "будь нищей!" — может, хочет...

Мы не коснулись ряда упомянутых архим. Киприаном тем в творчестве и жизни Блока, в т.ч. демоническое и некрофильское в них; внесем их в сознание читателя через цитату из рецензируемой статьи: "Его чистота проявлялась и в отношении к смерти. Он, по свидетельству олимпийских, любил, например, сам класть в гроб покойника..." За сам занятием и оставим на время Блока.

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

а/ Оливье Клеман, Вопросы о человеке /главы из книги/.

В номере печатается продолжение перевода книги "Вопросы о человеке" /точнее было бы "Проблема человека"/ французского православного богослова о.Оливье Клемана, который много делает для разъяснения святоотеческого учения на Западе. В книге он пишет о христианской антропологии, самой, пожалуй, актуальной в богословии теме, ибо с ней, прежде всего, связан ответ на волнующие всех вопросы: отчего наш век оказался столь жестокам и циничным, почему многие отвернулись от Бога, как греховное начало стало в человеке столь притягательным и непреодолимым, и в чем вообще состоит "тайна" человека в качестве богоподобного существа?

Кто ищет у о.Клемана глубокий и аргументированный разбор этих и других вопросов, будет явно разочарован. Хотя автор — эрудит и проницательный человек, которому свойственны меткие наблюдения и оригинальные мысли, время и среда наложили чересчур сильный отпечаток на его богословское мышление. Несмотря на частое цитирование святых отцов, он никак не может вырваться из традиций "розового" христианства "серебряного века" и особенно — из психологических клише 60-х годов. Повествование сильно напоминает французских персоналистов и сработано также остроумно-увлекательно и так же формально-кокетливо. От нас и от эссеистской французской традиции идет не только манера изложения, но и система доводов, при которой автора более интересует элегантное построение мысли, чем ее обоснование и развернутое раскрытие.

По этим причинам переведенные в "БЕСЕДА" главы больше могут дать ищущему интеллектуалу из секулярной среды, чем пытливому и

богословски образованному христианину. Христианские истины этот интеллеktуал хочет узнать не с амвона и из Писания, а в привычной ему изящной философской упаковке. Зазорного в этом ничего нет, и такая проповедь тоже очень нужна в наши дни, но при одном условии — не потакать современным заблуждениям, не баюкать проснувшуюся совесть, а открыто говорить с принципах, которые кому-то могут показаться "устаревшими" и "неудобными".

А это условие, к сожалению, нарушают рассуждения автора о благодати, почивающей-де на "трагическом нигилизме" и современном гуманизме, что сразу заставляет вспомнить печально известные идеи "анонимного" христианства. Верно замечая, что "смерть Бога ведет к смерти человека", о.Клеман, вопреки этому, находит изначальную благодать даже в литературе, которая "называет себя порой атеистической". В этом он, увы, следует той части современного богословия, которой, стирая границы между добром и злом, верой и неверием, истиной и ложью, удалось создать в современном христианстве релятивизм, граничащий со вседозволенностью и ведущий к безразличию и теплостудности. А ведь цель этих богословов была совсем иной — воспитать всех в безграничной любви, но при этом они забыли о непримиримости к греху и злу, о "духовной брани", которую обязан вести всякий христианин.

Казалось бы, уже давно из Европы откатил волна Достоевского, но, судя по книге о.Клемана, европейцы снова и снова возвращаются к образам христианского смирения, созданным Достоевским: к проститутке Сонечке, алкоголику Мармеладову, убийце Раскольникову...

Христос общался с грешниками, ибо пришел к тем, кто больше других нуждался в исцелении. Но закосневший в болезни забывает, что ее необходимо лечить и ищет в Евангелии "подтверждение" своей косности. Христос-де не только не пренебрегал грешниками, но даже предпочитал их... Отсюда один шаг до зыбкого "мира наизнанку", до языческого карнавала на фоне Судного дня. Слова Мармеладова о Страшном Суде и всепрощении "и когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет к нам: "...выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!" — о.Клеман поворачивает следующим образом: "Если мытари и проститутки придут в Царство раньше праведников, то это потому что...", далее объясняется, почему. А не развить ли эту мысль еще дальше: пускать в Царство только мытарей и проституток? Но как в таком случае быть с генералом?

Сильнее всего о.Клемана занимает проблема личности, которую он во многом трактует в духе христианского персонализма, что несомненно будет интересно для русского читателя, плохо знакомого с этим философским направлением. В начале автор постулирует: "Тайна лично-

сти открывается нам только в созерцании св.Троицы", а при ином отношении можно говорить лишь о более совершенном индивидууме, стремящемся стать личностью. На основе этого тринитарного богословия сделан вывод: "человеческая личность несводима ни к телу, ни к душе, ни к духу", ибо человек — это всеединство, которое преобразуется Богом. Личность нельзя редуцировать, и она, как Бог, "таинственна, загадочна, непостижима". По мнению автора, только апофатическая антропология дает возможность приблизиться к тайне сотворенной личности, из чего вытекает, что "личность не может быть объектом познания, так же как Бог".

Хотя о.Клеман, конечно, далек от мысли ставить знак равенства между тварным существом и Богом, но нераскрытость приведенной цитаты может у отдельных читателей вызвать подобное неверное впечатление. Рассуждая дальше, он, к сожалению, забывает о тринитарности и сбивается на расхожие экзистенциалистские клише типа "знание и прежде всего знание других — это способ самонасыщения или оправдания страсти" или злоупотребляет сомнительными литературными эффектами. Так, повествуя о том, как молитвой за убийцу определилось призвание св. Терезы-младшей, о.Клеман пишет "убийцы принадлежат к разряду людей, которых мы предпочитаем игнорировать" /корявый язык — на совести переводчика/ и вспоминает слова Господа на кресте убийце: "ныне же будешь со Мною в раю", забыв почему-то привести предыдущие слова самого убийцы, исповедующие покаяние и веру в Спасителя. Разумеется, грамотный христианин их помнит и понимает, почему "освятилась личность" убийцы, но православному богослову следует избегать двусмысленности, которой подчас грешат его западные коллеги, желающие "идти в ногу со временем".

В последнее время вообще участилось фрагментарное цитирование. Так, внимание о.Клемана привлекают слова Христа женщине, уличенной в прелюбодеянии: "И Я не осуждаю тебя..." Он пишет: "Человек моральный или религиозный отказывается наказывать эту женщину, которая молчит и даже не рассказывает", но почему-то без внимания оставляет последующие слова Христа: "Иди и впредь не греши". Почему? Вероятно, потому, что из них видно, что Божественная любовь не отменяет понятие греха, и прощение греха отнюдь не равносильно попустительству.

Не отражает ли такого рода "забывчивость" желание некоторых современных богословов очистить психологию верующего от чувства вины, заменить суд строгий мягким, позволить грешнику думать о себе как о существе несправедливо осужденном, а та в вовсе неподсудном? Христово "впредь не греши" отодвигается на периферию, заливается розовым воском сентиментального примирения с грехом, который объявляется нормой христианского учения.

Больше всего недоумений вызывает последняя из опубликованных глав "По образу и подобию"; то ли она плохо переведена /"божественная инкарнация" вместо "богочеловечения"/, то ли сокращена, но скорее всего — из-за модных после Бердяева "прыжков мысли", когда автор считает излишним что-то доказывать и развивать, полагаясь на знание или нелюбопытство читателя, и вместо этого отделяется эффектными афоризмами. Когда о.Клеман пишет, что Христос "распят за то, что не мир", с этим, естественно, соглашаешься, но тут же спрашиваешь себя: только ли за это? Требуется или развить утверждение или дать библейское толкование слова "мир". Бачем замудная экзегеза и формализм? — слышится возмущенный голос. А затем, что в той каше, которая нынче царит в умах интеллигентов, интересующихся богословием, во многом повинны неточность понятий и словесная аквилибристика.

Почему, спрашивается, через крещение человек "вновь" обретает образ Божий, который дан ему от рождения и лишь затемнен грехом? Через крещение он может лишь вновь засиять и обновиться! Без сомнения, для обретения подобия человеку "надо пройти через огонь Духа", но каков к этому путь? "Единство в нас свободы и Духа, завсеглазное в любящей борьбе" — без всяких пояснений отвечает автор. Первую часть фразы еще можно понять, но "любящую борьбу" каждый толкуй по своему разумению: как борьбу с самостью или...

К сожалению, "вопросы о человеке" так и остаются в опубликованных главах без ответа. да и зачем эти ответы, скажет кое-кто, ведь "знание надмевает", объективирует, отчуждает. Но тогда зачем братья за перо — ради удовольствия писать? И разве дар познания — не божественный дар, который нельзя зарывать? Словом, современное богословие, пожалуй, больше нуждается в серьезной апологетике, чем в отрывочных литературно-философских упражнениях по поводу... В апологетике, которая возродила бы в человеке утраченную способность к удивлению пред премудростью и милостью Божьей, явленными в самом человеке и по отношению к нему.

б/ игумен Геннадий /Эйкалович/. Софийность творения по учению о.С.Булгакова.

Автор другой богословской статьи в журнале — игумен Геннадий из Вены не столь известен, как о.Клеман, хотя в "Вестнике РХД" изредка появляются его небольшие статьи. В "БЕСКДБ" он пишет о тоже важном вопросе, который, правда, больше всего интересует православие, и даже уже — русское богословие. Непонятно лишь, написана ли "Софийность творения..." специально для журнала или взята из какого-то издания.

Опираясь не столько на труды самого о.Сергия о софийности, сколько на ее систематизированную апологию в известной книге "Бог в мир" Л.А.Сандера, автор стремится выяснить генезис и сущность этого богословского мнения, которое до сих пор вызывает споры. Он не вступает в эти споры — хотя имеет свой довольно критический взгляд — а выступает строгим аналитиком, который дает сжатый обзор и продуманное резюме.

О.Сергий сам некогда описал генезис софийности, возводил ее к Платону и Плотину и заключал В.Соловьевым и С.Трубецким, но, как верно замечает автор, усиленно откровенничался от разного рода гностиков, которых эта проблема тоже волновала и влияние которых на идею еще недостаточно выявлено.

Исгум.Геннадий полагает, что в русской философии, как во всей философии платонизирующего Востока, преобладает тяга "к символизму, мифичности и эстетизму", и к этой верно подмеченной особенности возводит образ, а не понятие, который положен в основу софийного мирозерцания о.Сергия, что и привело его к частичной терминологической путанице, темноте и противоречивости. Метод научного доказательства в учении о Софии /которая в православной традиции — воплощенный Логос/ соседствует, а порой даже вытесняется крылатой поэтической фантазией.

По православным понятиям между Творцом и творением лежит пропасть — творение есть чудо и тайна, "до конца рационально непостижимая". По мысли же о.Сергия, вопреки концепциям монизма и дуализма, между этими реальностями есть "третье начало" — София, которое, естественно, описывается не столько понятийно, сколько художественно-метафорически, что делает его уязвимым для строгой богословской и философской критики. Мысля это начало как синкретичное и синтезирующее, о.Сергий определял софиологию "как моно-дуализм, как тесно-космизм, как Богочеловечество", как ключ к пониманию божественной основы мира, но ввел довольно рискованное ограничение, когда провел между Софией и Богом столь же резкую грань, какая существует между Богом и тварью.

Правда, о.Сергий не устал повторять, что София не есть ипостась, и что она не обладает личным началом, придавая ей характер "умопостигаемой сущности, онтологического начала жизни". Он определял Софию как "природу Божию, усю, понимаемую не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство". Автор статьи делает из этого расплывчатого и внутренне противоречивого набора понятий совершенно верный и резкий вывод, что при таком подходе "софиология становится умонастройванием, в свете которого можно сказать любую вещь и целью силлогизмов оправдать сказанное" и —

добавим от себя — гнозис становится самоцелью.

Отказавшись, в конце концов, от идеи "третьего начала" и вернувшись к традиционной точке зрения о соотношении Бога и творения, о.Сергий придал своему моно-дуализму новый облик, разработав учение о единстве сущности в божественной и тварной Софии, об их внутренней сообразности и, одновременно, различии. Это различие носило у него, однако, формальный характер, и София оставалась одной, но в двух лицах. Скрытое подобосущие этих двух Софий, которое о.Сергий ловко оспаривал, ведет, при забвении тайны Боговоплощения, в конечном итоге, пусть в формально-логической сфере — к пантеистическим выводам и вводит в соблазн не очень искушенные умы.

Для современных русских богоискателей, чье богословское образование, в основном, хаотично и поверхностно, подобный соблазн может оказаться роковым и безвыходным. В учении о софийности, которое было для о.Сергия только частным мнением, эти богоискатели с легкостью усматривают высшее и законченное достижение самой современной богословской мысли и абсолютизируют его, а ведь, как верно отмечает игумен Геннадий, оно интересно прежде всего в качестве этапа — не обязательно высшего — для дальнейшего продвижения в проблеме "Бог и мир" — тайне, в которую щепетивый ум хотя не может всецело проникнуть, но к которой может приблизиться, если будет руководствоваться удивлением и уж предклонением перед ней.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Хотя "БЕСЕДА" задумана как религиозно-философский журнал, религиозной философии в ней пока маловато, из-за нехватки, по-видимому, квалифицированных авторов. Судя по вышедшим номерам, главные из них — это сами редакторы и немногие друзья-единомышленники из Ленинграда и Парижа. Так как в таком узком кругу долго, понятно, не набеседуешься /скучно станет!/, то для ежегодника — как правильное бы было называть издание — жизненно важно привлечь новых авторов, если он не хочет влачить чахлое существование кланового органа, интересного только полсотни читателей.

Потенциальных авторов смущает, как кажется, не столько малотиражность журнала, отчего он крайне мало распространен в России, сколько его явные лево-романтические симпатии, которые противоречат сложившейся в стране после 1980 г. обстановке, когда общественное сознание заметно сдвинулось к традиционно-консервативным ценностям. По этой причине "БЕСЕДА" воспринимается отчасти как отголосок эпохи "бури и натиска" или "молнии", который вызывает скорее историко-академический, чем животрепещущий интерес. Если "БЕСЕДА" захочет стать

более актуальной для русской богоискательской интеллигенции, то ей, несомненно, придется повернуть слегка вправо.

Разумеется, редакция вправе не слушать этого совета — что она, наверное, и сделает — и двинуться по следам бердяевского "ПУТИ", который, судя по всему, кажется ей манящим идеалом /увы, недостижимым — ибо слишком неравны привлеченные силы/. "ПУТЬ" был органом "критически настроенной" либеральной интеллигенции, которая даже после постигнутого ее крушения не помняла опасности некоторых своих любимых идеологов и всячески противилась любому консервативному разномыслию, за которым тоже стояла своя правда. Куда, в конце концов, привел этот путь, хорошо известно по последним месяцам жизни самого Бердяева.

Повторять его сейчас — нелепо, скучно и смешно. Интеллигентское сознание в наши дни нуждается в органичном и цельном синтезе, в котором очищенные и преодоленные духовные искания, опирающиеся на идеи "серебряного века", слились бы с новым почвенничеством, стремящимся восстановить в Православии его вековые и национально окрашенные ценности. Без такого насущного синтеза часть интеллигенции снова может ринуться в разрушительный радикализм, а часть — соблазнится крепить стагнирующую реальность.

Будем, однако, надеяться, что "БЕСЕДА" не выльется в "монолог" и позволит высказываться не одним избранным, а всем, и не только из зарубежья, но и из самой России, дабы не повторилось известное из недавнего прошлого положение, когда, пользуясь западной свободой, русскому читателю извне навязывались готовые формулы и суждения. Редакторы журнала по опыту знают, что такое "партийная литература", и потому им стыдно не стремиться к тому, чтобы на его страницах звучали не одни приятные им голоса. Без этого никакой беседы не получится, что огорчит многих, так как им религиозно-философский журнал, несомненно, очень нужен.

/Продолжение следует/.