

А. Ю. Бердникова

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ С. А. АЛЕКСЕЕВА (АСКОЛЬДОВА): МЕЖДУ ЗАПАДНОЙ МЫСЛЬЮ И ПРАВОСЛАВНЫМ БЛАГОЧЕСТИЕМ

В статье анализируются ключевые положения религиозно-философской системы одного из наиболее недооцененных русских философов рубежа XIX–XX вв. — С. А. Алексеева (Аскольдова). Показана эволюция его идей: от персонализма неолейбницианского толка и панпсихизма его отца — А. А. Козлова, до системы всеединства В. С. Соловьева и размышлений о природе феномена святости и социально-исторической роли Православной Церкви в судьбе России. Продемонстрирована связь формирования основных положений учения Аскольдова с жизненными испытаниями и знаковыми историческими событиями, свидетелем которых ему пришлось стать: Первая и Вторая мировые войны, русская революция 1917 г., ссылка в Зырянскую область и Великий Новгород, завершение жизненного пути в 1945 г. в Потсдаме и т. д. На основе анализа основных положений учения Аскольдова, в особенности его стремления «примирить» западную философскую мысль (Э. Гуссерля, А. Бергсона и др.) с доктриной Православной Церкви и житиями русских святых — Иоанна Кронштадтского, Серафима Саровского, делается вывод о том, что его можно причислить к антиномистическому направлению в русской философии, другими яркими представителями которого являлись С. Л. Франк и свящ. П. А. Флоренский.

Ключевые слова: С. А. Алексеев (Аскольдов), персонализм, неолейбницианство, гносеология, святость, всеединство.

Фигура Сергея Алексеевича Алексеева (Аскольдова) (1871–1945) в контексте русской философии Серебряного века стоит особняком. С одной стороны, систему его взглядов традиционно принято относить к русскому неолейбницианству, идеи которого он развивал в контексте панпсихизма своего отца, Алексея Александровича Козлова (1831–1901). Несмотря на то, что в своих работах Аскольдов нечасто обращался непосредственно к мысли Лейбница, он полностью разделял тезис «Назад, к Лейбницу!», высказанный Е. А. Бобровым в 1898 году (См.: [Бобров, 1898, 40]): «...и нам хочется воскликнуть подобно Либману: „назад“... Но только назад не к Канту или Гегелю, а еще дальше и глубже: к Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вернее, назад к докантовской философской свободе мысли, имевшей перед собой все способы и пути для союза философии и религии» [Аскольдов (Алексеев), 1914, 796]. Учение Аскольдова, таким образом, можно считать продолжением идей «Юрьевской школы» русского неолейбницианства, основы которого были заложены во второй половине XIX в. учеником Ф. А. Тренделенбурга немецким философом Г. А. Тейхмюллером (1832–1888), который, в свою очередь, в противовес Гегелю, Канту и учению «классических» немецких мыслителей развивал собственные персоналистические взгляды в контексте идей представителей «второй волны немецкого идеализма»: Р. Г. Лотце, Г. Фехнера, Х. Г. Вайсе, И. Г. Фихте (младшего) и др.

1. Жизненный и творческий путь

Эволюция философских взглядов Аскольдова прямым и тесным образом связана с его личной биографией, во всех смыслах весьма сложной и насыщенной. Даже

Александра Юрьевна Бердникова — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук (alexser015@yandex.ru).

с фактом его рождения был связан сложный казус: отец Аскольдова, А. А. Козлов, будучи в юности страстным поклонником социалистических идей Фурье, женился на крестьянке и не смог впоследствии получить развод; поэтому рожденный фактически во втором браке Козлова сын Сергей вместе со своими сестрами Екатериной и Натальей не могли считаться его законными детьми и наследовать фамилию отца. Существует две версии происхождения фамилии «Алексеев», из которых вторая в исследовательской среде считается более правдоподобной. Автором первой версии можно считать Н. О. Лосского, который писал об этом в своей «Истории русской философии» следующее: «дети его [Козлова. — А.Б.] по закону не могли носить фамилию отца, и сын Козлова получил фамилию Алексеев, т. е. сын Алексея» [Лосский, 1991, 443]. Автором второй версии был С. А. Левицкий, предполагавший, что фамилию свою Аскольдов получил от матери, род которой принадлежал к благородному дворянскому семейству Алексеевых: «законная жена Козлова, крестьянка, не давала ему развода, когда он захотел жениться на образованной девице Алексеевой» [Левицкий, 1981, 239].

Свой профессиональный и творческий путь Аскольдов связал с философией далеко не сразу. Несмотря на то, что первую свою книгу «Основные вопросы теории познания и онтологии» он написал в 1900 г., окончательно к занятиям академической наукой он пришел достаточно поздно, уже после сорока лет, как и его отец. Магистерскую диссертацию под названием «Мысль и действительность» Аскольдов защитил только в 1914 г., получив после этого звание приват-доцента на кафедре философии Санкт-Петербургского университета. До этого момента, окончив в 1895 г. физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, он работал экспертом по химии в Департаменте таможенных пошлин и акцизов, посвящая занятиям философией свободное от основной работы время. Тем не менее, за период с 1900 по 1914 г. им был написан ряд философских работ (в том числе и книга об отце, вышедшая в 1912 г.).

Даже не будучи в течение долгого времени «профессиональным философом», Аскольдов за период, отделяющий его первую публикацию от защиты магистерской диссертации, смог добиться многих значимых научных результатов. Так, в 1902 г. он вошел в число авторов сборника «Проблемы идеализма», а в 1918 г. — сборника «Из глубины». Кроме того, в течение данного периода Аскольдов был активным участником Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге (1901–1903), а с 1907 г. — одним из инициаторов создания Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО, 1907–1917). Параллельно с этим Аскольдов находился в тесном общении и сотрудничестве с Московским религиозно-философским обществом памяти Владимира Соловьева, в частности читая лекции в Вольном богословском университете, открывшемся при МРФО в 1907 г. [Кейдан, 1997, 22]. Поэтому Л. М. Лопатин в своем отзыве на магистерскую диссертацию Аскольдова совершенно справедливо отмечал: «С. А. Алексеев (Аскольдов) не является начинающим философом: это крупный мыслитель с известным именем и с упроченной философской репутацией» [Лопатин, 1914, 519].

После Октябрьской революции 1917 г. Аскольдов не попал в число высланных из России на знаменитом «философском пароходе» мыслителей (существует мнение, что это произошло из-за того, что он еще был «слишком молодым профессором», см.: [Петруня, 2012, 7]), но при этом также не смог остаться, поскольку придерживался идеалистических взглядов, на кафедре философии Санкт-Петербургского университета, вынужденно перейдя на преподавание «нейтральных дисциплин» в Политехническом институте и средней школе. В эти же годы крепнет и расширяется его интерес к богословию и православной религии: с 1921 г. Аскольдов был членом кружка Художественно-литературной, философской и научной академии («Хельфернак»), в 1926 г. переименованного в «Братство св. Серафима Саровского». В 1928 г. о существовании этой организации стало известно властям, и Аскольдов был отправлен в ссылку в Зырянскую область (бассейн р. Камы), затем, в 1935 г., — переселен в Новгород Великий. В начале Великой Отечественной войны он оказался в Потсдаме, где и скончался в 1945 г. при до конца не ясных обстоятельствах. Вот как описывал последние годы

жизни Аскольдова его друг и ученик Д. С. Лихачев: «Встреча с Сергеем Алексеевичем в Летнем саду была последней. Больше я его уже не видел. Слышал только, что нацисты захватили его в Новгороде и увезли в Германию. Он жил около Потсдама в так называемой „Русской деревне“, где была русская церковь. Умер он, не выдержав своего ареста советскими освободителями. Похоронен он там же, но найти его могилу, когда я был в ГДР в 1966 году, мне не удалось» [Лихачев, 1995, 140]. Известно, что Аскольдов не прекращал своих занятий философией до самого конца. Так, в 1940-е гг. под псевдонимом «Зырянский» (по названию области, где прошла его ссылка) Аскольдовым был опубликован ряд статей в оккупантских изданиях «За родину», «Для всех» и др.¹ За отдельный свой труд «Критика диалектического материализма», опубликованный в 1944 г. в вышедшем в Праге сборнике «Новые вехи», Аскольдов даже был удостоен в Берлине некоей награды (правда, следует отметить здесь, что подробности этого события также остаются полностью неизвестными) [Мартынов, 2015; Ковалев, 2015, 376–387].

2. Собственная система взглядов: панпсихизм и теория познания

В плане философии Аскольдов вслед за своим отцом придерживался направления панпсихизма. Аскольдов полностью разделял следующие положения теории панпсихизма своего отца, А. А. Козлова: в гносеологии — различие сознания и познания; в онтологии — вопрос о природе бытия; в метафизике — единство нашего «я», сознания и внутреннего опыта, а также утверждение на основе этого единства всеобщей одушевленности объектов внешнего мира (См.: [Алексеев (Аскольдов), 1900, 181]). Внешний мир он, так же как и Козлов, считал «перспективным образом внепространственного мира духовных сущностей — душ» [Алексеев (Аскольдов), 1900, 236], а сами души — отличающимися друг от друга «по сложности, интенсивности и координации своих состояний», что позволяет им выстроиться в «иерархическую лестницу существ», на вершине которой расположена «объединяющая все отдельные» мировая душа, вне которой «не остается ни одного простейшего духовного атома» [Алексеев (Аскольдов), 1900, 236].

В работах более позднего периода Аскольдов, по преимуществу, занимался разработкой гносеологической проблематики, где в качестве главного пункта для себя выделял различие содержания сознания (или *идеального бытия*), его *деятельностей* или *актов*, и третьего, личностного начала («я»), в рамках которого происходит объединение первых двух (См.: [Алексеев (Аскольдов), 1900, 10]). Кроме того, важной частью оригинальной гносеологической системы самого Аскольдова было учение об *аналогии*, которое он развивал, опираясь на идеи немецкого психолога Г. Т. Фехнера (1801–1887). Аналогия, по Аскольдову, выступает как основная форма постижения индивидуальным и личностным сознанием объективной по своей природе реальности. Результатом такого постижения является *концепт* как субъективное по форме, но объективное по содержанию понятие, «смысловое образование, элемент нашего сознания, замещающий в процессе мышления реальные предметы, их свойства и отношения между ними» [Петруня, 2012, 23]. Одной из основных функций аналогии как познавательного метода, по мнению Аскольдова, является также «примирение» религиозного мистицизма и строгого естественнонаучного мировоззрения [Алексеев (Аскольдов), 1922, 50–51].

Этими и другими вопросами Аскольдов занимался, находясь, с одной стороны, под сильным влиянием теории панпсихизма своего отца, с другой — идеей А. Бергсона, Э. Гуссерля, И. Канта и неокантианства, как немецкого, так и русского. Придерживаясь постулатов персонализма лейбнизианского толка, а также разделяя некоторые

¹ Некоторые из этих статей — «Сократ и его учение», «Душа русского народа», «Вл. Соловьев и соединение Церквей», «Восприятие и оценка произведений искусства», «Наука и христианство», «Поэзия Николая Гумилева», «О святой ненависти» — были опубликованы впоследствии Б. Ковалевым. См.: [Исследования, 2015, 388–426].

идеи концепции спиритуализма Л. М. Лопатина, Аскольдов подвергал резкой критике концепции «трансцендентализма» и «имманентизма» Г. Риккерт, В. Шуппе, В. Штерна, «феноменализма» и «антипсихологизма» Э. Гуссерля, включая в этот список также и «гносеологический интуитивизм» своего университетского друга Н. О. Лосского. Системы взглядов Лосского и Аскольдова во многом сформировались под сильным влиянием лекций профессора Александра Ив. Введенского, у которого они обучались в Санкт-Петербургском университете, что привело их к общему стремлению «продуктивно преодолеть Юма и Канта» [Лосский, 2008, 81]. Примечательным фактом является и то, что при общем увлечении персоналистическими идеями Козлова и Тейхмюллера, а также большом интересе к феноменологии Э. Гуссерля и интуитивизму А. Бергсона, позиции Аскольдова и Лосского во многом были прямо противоположными. Н. О. Лосский (особенно в раннем своем творчестве) пытался строить собственную гносеологическую систему с опорой на принципы феноменологии; Аскольдов же, напротив, считал «гуссерлевские интенции» «образцом гносеологического тумана» [Алексеев (Аскольдов), 1914, 351] и в большей степени ориентировался на Бергсона. Основным пунктом критики в философии Гуссерля для Аскольдова стал его подход к истине как «к чему-то „бессубъектному“, „вневременному“, не связанному с реальной жизнью человеческого сознания, а шире — человеческой души» [Ильин, 1997, 17]. В свою очередь, по меткому замечанию И. И. Блауберг, философские системы Аскольдова и Бергсона пересекались в двух основных пунктах: учении о *памяти* и учении о *времени* (См.: [Блауберг, 2007, 73]). Из этих двух «точек пересечения» особый интерес представляет учение Аскольдова о соотношении времени и вечности в связи с проблемой памяти в контексте религиозного мирозерцания человека.

В своей трактовке феномена времени Аскольдов становится на позиции *антиномизма* (к данному направлению относили себя также С. Л. Франк и свящ. П. А. Флоренский). С одной стороны, считает он, время есть результат онтологического несовершенства, «падшести» человеческой природы, свидетельство того, что мир после грехопадения Адама и Евы становится принципиально «расколотым» на отдельные части; с другой же стороны, именно время, полагает мыслитель, есть главная «форма возврата в природу Бога» [Алексеев (Аскольдов), 1913, 157]. Каким же образом должен произойти этот «возврат»? По Аскольдову, он оказывается неразрывно связанным с такими явлениями, как *память* или *воспоминание*. Факт наличия у человека памяти и воспоминаний свидетельствует о том, что прошлое никуда не исчезает, напротив, продолжает свое существование наравне с настоящим, но в порядке *инобытия*. Этот факт, согласно учению мыслителя, является главным аргументом в защиту религиозного мирозерцания в полемике с позитивизмом и вульгарным материализмом, утверждающими наличность только *непосредственных восприятий* наличной действительности у человека. Аскольдов трактует время не только в гносеологическом, но и в онтологическом плане, рассматривая его как «связующий мост», «живую связь» между бытием отдельного индивида и Божественным началом, Вечностью. Некоторые современные исследователи творчества Аскольдова (в частности, В. В. Сиротин) находят в этом параллель между его взглядами и концепцией знания как «припоминания» (*ἀνάμνησις*) у Платона, а также некоторыми положениями православного вероучения (в качестве «переживания „здесь и теперь“ событий исторических — Тайная Вечеря, Крест, Гроб... метаисторических — „одесную седение“; событий настоящего, прошлого и будущего...» [Сиротин, 2009, 8]).

3. Размышления о русской революции и новой религиозности

Эволюцию религиозно-философских взглядов Аскольдова можно проследить в его рассуждениях о судьбе России, русской революции и последовавших за ней событиях на примере его статей для сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Из глубины» (1918), а также в его выступлениях с критикой концепции «нового религиозного сознания» на заседаниях Санкт-Петербургского религиозно-философского общества.

До конца не известно, каким образом Аскольдов оказался в числе авторов сборника «Проблемы идеализма», вышедшего под редакцией П. И. Новгородцева в Московском психологическом обществе в 1902 г., и кто именно его пригласил (См.: [Колеров, 2002, 130]). Статья «Философия и жизнь», написанная Аскольдовым для этого сборника, носила еще достаточно умозрительный характер; в ней он, последовательно критикуя идеи Канта и посткантовской философии (Ф. Ницше, прагматизма, эмпириокритицизма Э. Маха, Р. Авенариуса, философии жизни Г. Зиммеля и т. д.), продолжает развивать положения своей теории познания, утверждая, что истина по своей сути не привязана к понятиям из «других сфер» жизни: нравственному долгу, силе, власти, эстетической красоте, практической пользе и т. д. В конце Аскольдов находит синтез отвлеченной теоретической истины и практической жизненной морали в христианской религии, рассматривая ее как единственную «истинную» мировоззренческую систему. Именно в христианстве, считает Аскольдов (и здесь его мысль становится созвучной концепции всеединства В. С. Соловьева), в плане этики закон *справедливости*, обособляющий каждую личность, заставляя ее быть ответственной только за свои собственные поступки, дополняется законом *сочувствия*, «по которому каждое существо должно уметь находить в другом самого себя» [Алексеев (Аскольдов), 2018, 252].

Ближе к середине первого десятилетия XX в. социально-философские идеи Аскольдова крепнут и развиваются, чему в немалой степени способствует его участие в заседаниях Религиозно-философского общества в Петербурге (ПРФО) и полемика против лидеров «нового религиозного сознания». Аскольдов был одним из учредителей Общества с момента его возникновения в 1907 г. (См.: [Коростелев, Ермишин, 2010, 7–8]).

Неоднородность внутренней структуры ПРФО и разные стремления его членов стали проявляться практически с самого момента его основания. Примером этого может служить конфликт Аскольдова с Д. С. Мережковским и его сподвижниками (З. Н. Гиппиус, Д. В. Философовым и др.), обозначившийся уже на первом заседании Общества 3 октября 1907 г., на котором мыслитель выступил со своим известным докладом «О старом и новом религиозном сознании». В нем Аскольдов, рассуждая о христианской религии и религиозном опыте, снова берет за основу своих рассуждений отвлеченно-философскую аргументацию, направляя свою критику главным образом на учение Мережковского о «святой плоти»; рассуждая о плоти, Аскольдов рассматривает здесь ее в первую очередь как материю, с момента грехопадения Адама и Евы подчиняющуюся законам физического мира. Доклад Аскольдова породил за собой достаточно широкую полемику и целый ряд ответных выступлений, шедших одно за другим: В. В. Розанова («О нужде и неизбежности нового религиозного сознания», 15 октября 1907 г.; «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», 21 ноября 1907 г.), Д. С. Мережковского («О Церкви грядущего», 8 ноября 1907 г.), Н. А. Бердяева («Христос и мир», 12 декабря 1907 г.) и т. д. (См.: [Воронцова, 2017, 312]).

В рассуждениях о месте и роли Церкви и религии в государстве и обществе Аскольдов окончательно уходит от «отвлеченно-философской» точки зрения в своей статье «Религиозный смысл русской Революции», написанной для сборника «Из глубины» (1918). Взгляды мыслителя здесь коренным образом отличаются от высказанных в его ранних произведениях; говоря о революции 1917 г., он выстраивает в этой статье целую диалектическую систему, с одной стороны, противопоставляя как две крайности революцию и религию, а с другой — показывая как исторические корни данного явления, так и личностно-душевные свойства русского человека, обуславливающие его тягу к революционным преобразованиям общества (противоборство «звериного» и «святого» начал души при сравнительно слабо развитом собственно «человеческом» начале). Здесь же, рассуждая в духе «Трех разговоров» В. С. Соловьева (которого Аскольдов в этой статье уже характеризует как «непризнанного пророка»), он приходит к выводу о том, что в революции есть «положительный смысл», по сути своей являющийся эсхатологическим и заключающийся в «завершении исторического прогресса». Проявляющееся во время революционных событий «мученичество

за веру», рассуждает далее Аскольдов, способствует «созреванию новых качеств» человеческой личности, а именно: способности к борьбе и оказанию деятельного сопротивления злу и антихристову началу. В плане исторического развития это приводит, по мнению мыслителя, к возможной перспективе «человечеству... пережить кратковременную счастливую осень жизни» [Алексеев (Аскольдов), 1991, 249].

4. Религиозная концепция:

В. С. Соловьев и анализ феномена святости

Как уже было отмечено ранее, немаловажным аспектом творчества Аскольдова являлось его увлечение наравне с персоналистическими идеями своего отца концепцией всеединства В. С. Соловьева. Известно, что одна из последних работ Аскольдова, написанная в форме диалогов, носила название «Четыре разговора» (1936–1937), с явной отсылкой к работе Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). Сам Аскольдов тоже подчеркивал несомненное влияние Соловьева на формирование своего мировоззрения, вспоминая о том, как сам присутствовал весной 1900 г. на публичных чтениях «Краткой повести об Антихристе» Соловьева: «Я родился духовно в тот день» [Андреев, 1950, 58]. Долгое время в исследовательской среде существовало мнение о том, что работу «Четыре разговора» постигла та же судьба, что и неизданный труд Аскольдова о перевоплощении. Как предполагал его ученик Б. С. Филиппов, она была «навсегда утрачена, погибла или в сожженном Новгороде 1941 года, или в осажденном Ленинграде» [Филиппов, 1975, 188]. Но эти предположения не соответствовали действительности. Работы Аскольдова «Четыре разговора» и «Мысленный образ Христа» были сохранены его дочерью Александрой Сергеевной и опубликованы в начале 1990-х гг. А. В. Лавровым². В данных работах мы можем четко наблюдать религиозно-философскую позицию С. А. Алексеева (Аскольдова), с одной стороны, поддерживавшего «позитивистскую» интерпретацию христианства тюбингенской школы философии религии и Э. Ренана, а с другой — стоявшего на позициях «христианской политики» и богочеловеческой религии В. С. Соловьева.

В своей работе «Четыре разговора» Аскольдов, помимо прочего, развивает «диалоговый» формат повествования, использовавшийся еще его отцом А. А. Козловым в известном цикле «Беседы с петербургским Сократом», публиковавшемся в его журнале «Свое слово» (1888). Главный герой данной работы, Адам Васильевич, проходит через беседы с Монахом (воплощающим дьявольское, «мефистофелевское» начало), старцем Афанасием (олицетворением «традиционной святости» первых веков христианства), своим приятелем-«ортодоксом» NN (многие, в частности Н. П. Ильин (Мальчевский) и А. В. Лавров, полагают, что под этим персонажем Аскольдов имел в виду своего друга И. М. Андреевского) и, собственно, с самим Сократом. Выводы, к которым приходит здесь Аскольдов, в какой-то степени являются синтезом концепций Соловьева, Достоевского, отцов Церкви (свт. Симеона Нового Богослова, Григория Нисского, Григория Богослова), вышеупомянутых немецких «либеральных теологов» тюбингенской школы — и в то же время являются отражением полностью оригинальных взглядов самого мыслителя на роль и место Церкви в общественном укладе и личной жизни каждого человека. Со свойственным его учению антиномизмом Аскольдов утверждает здесь, что Иисус Христос вполне мог принять на Себя всю человеческую природу (вместе со всеми присущими ей слабостями, страданиями и недостатками), не теряя при этом Своей Божественной сущности; христианская религия, продолжает он свою мысль далее, находится в постоянном изменении (если

² Алексеев (Аскольдов) С. А. Четыре разговора (Отрывок из задуманного романа) / Публ. и комм. А. В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 403–482; Алексеев (Аскольдов) С. А. Мысленный образ Христа / Публ. и комм. А. В. Лаврова // Минувшее. М.; СПб., 1992. Кн. 11. С. 483–508.

для Соловьева в аналогичных рассуждениях имело место быть представление о «конце истории», то «прогрессизм» в учении Аскольдова бесконечен, именно в постоянном развитии он и видит самую суть христианства, а в творчестве Соловьева и Достоевского находит то же Божественное Откровение, какое имело место быть у отцов Церкви первых веков нашей эры); Церковь же, в свою очередь, по Аскольдову, в идеале своем должна тоже пребывать в постоянном развитии и «шагать в ногу со временем» (поэтому аскетические идеалы общественного устройства первых христиан кажутся Аскольдову по-своему «устаревшими» и «оторванными от действительности»). Таким образом, первоначальное, «апостольское» христианство, по Аскольдову, представляет собой лишь источник, истинное же развитие «грандиозные замыслы Христа» по осуществлению «великого синтеза» психологического, морального и космического начал получают только в процессе их *исторического развития*.

От размышления об устройстве Церкви как общественного института, о проблемах практической реализации идей «христианской политики» В. С. Соловьева, а также эсхатологических идей о конце истории, Аскольдов в конце своего жизненного и творческого пути переходит к осмыслению феномена святости как такового с богословско-психологической точки зрения. Полагая, что феномен святости находится в тесной связи с феноменом *соборности*, Аскольдов отвергает всяческий догматизм в истолковании этого явления, утверждая, что святые — это, прежде всего, подвижники, восприемники Божественного Откровения, чьи духовные усилия должны главным образом способствовать общему, «соборному» подъему религиозных сил всего человеческого рода (См.: [Алексеев (Аскольдов), 1908, 28–30]). В более поздних своих текстах Аскольдов анализирует природу феномена святости с диалектической точки зрения, считая, что в личностном плане она является сочетанием врожденного «таланта» и «религиозного гения» святого с даруемой ему Богом праведностью; в исторической же перспективе Аскольдов видит «двойственность» природы святости в том, что святой принадлежит одновременно времени и Вечности, тем самым являясь «вечным примером и образцом высших форм христианской жизни» (ИРЛИ РАН. Ф. 185. Оп. 1. Ед. хр. 1462. Л. 32).

Заключение

Все творчество Аскольдова, начиная с его ранних работ, было словно разделено на две неравные части: философскую и религиозную. В области онтологии на первый план в системе Аскольдова выходит понятие бытия, причем под ним мыслитель подразумевал личностное бытие каждого человека, бытие как «я», как то самое «*cogito*», в котором не мог усомниться в своей системе взглядов Р. Декарт; в области гносеологии, соответственно, Аскольдов разделяет сознание (личностное), апогеем и основой которого является самосознание, и знание (направленное на предметы внешнего мира); в области философии религии он развивал концепт Богосознания, имманентно-трансцендентного религиозного опыта, который наличествует у каждого человека (схожие идеи мы можем наблюдать у А. А. Козлова, Г. Тейхмюллера, а также, частично, — у С. Л. Франка и богословов казанской школы: В. А. Снегирева и В. И. Несмелова). При этом непререкаемым авторитетом в плане религиозной мысли для Аскольдова становится фигура В. С. Соловьева, в котором он видел «пророка», чьи идеи так и не были услышаны и поняты до конца современниками. Но и здесь мы можем видеть попытки Аскольдова совместить учение о всеединстве и богочеловечестве В. С. Соловьева с панпсихизмом своего отца, А. А. Козлова (стоит отметить здесь, что в своих ранних работах сам Соловьев также склонялся к персонализму лейбнизианского толка, см.: [Половинкин, 2002, 90–96]). Таким образом, в отличие от религиозно-философских систем свящ. П. А. Флоренского или С. Л. Франка, антиномизм Аскольдова до последних его дней представлял собой для мыслителя абсолютную и неразрешимую проблему, иногда принимавшую фатальный и трагический характер. Такая «раздвоенность» богословско-философских позиций Аскольдова вызывала

немало критики в его адрес среди его современников и учеников. Так, И. М. Андреевский называл его «гениальным философом, но совершенно бездарным богословом» [Ильин, 1997, 30]. Но, с другой стороны, если применить к собственной системе Аскольдова его же методологические принципы вечного развития и прогрессизма, соборного совмещения персоналистического, общественного и трансцендентного начал, то возможность задуманного им синтеза начинает представляться вполне осуществимой и реальной. В частности, одной из положительных сторон такого подхода представляется нам возможность «пролить свет» на систему взглядов самого этого «полузабытого» мыслителя и вписать его в канву историко-философского процесса в русской мысли начала-середины XX в.

Источники и литература

Источники

1. *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Святость и ее достижение. ИРЛИ РАН (Институт русской литературы Российской Академии наук). Ф. 185. Оп. 1. Ед. хр. 1462. 34 л.

Литература

2. Алексеев (Аскольдов) (1900) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900.

3. Алексеев (Аскольдов) (1908) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Святые как выразители христианства // Живая жизнь. 1908. № 2. С. 12–30.

4. Алексеев (Аскольдов) (1913) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. № 117. С. 137–173.

5. Алексеев (Аскольдов) (1914) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Мысль и действительность. М., 1914.

6. Алексеев (Аскольдов) (1922) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Аналогия как основной метод познания // Мысль. 1922. № 1. С. 33–54.

7. Алексеев (Аскольдов) (1991) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Религиозный смысл русской революции // Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 210–249.

8. Алексеев (Аскольдов) (2018) — *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Философия и жизнь // Проблемы идеализма [1902] / Под ред. М. А. Колерова. Подготовка текста Н. В. Самовер. М.: Модест Колеров, 2018. С. 230–252.

9. Андреев (1950) — *Андреев И. М.* Путь профессора Аскольдова: Светлой памяти учителя и друга // Православный путь: Церковно-философский ежегодник. Jordanville, N. Y.: Holy Trinity Monastery, 1950. С. 55–64.

10. Блауберг (2007) — *Блауберг И. И.* О бергсоновском следе в философии С. А. Аскольдова // Исследования по истории русской мысли за 2004–2005 гг. (VII). М.: Модест Колеров, М., 2007. С. 71–81.

11. Бобров (1898) — *Бобров Е. А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898.

12. Воронцова (2017) — *Воронцова И. В.* «Новое религиозное сознание» и «неохристианство» (дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1909 гг.) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 307–323.

13. Ильин (1997) — *Ильин Н. П.* От отца к сыну. О русской философской традиции // Пред. к изд.: *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 3–32.

14. Исследования (2015) — Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI). М.: Модест Колеров, 2015. С. 388–426.

15. Кейдан (1997) — *Кейдан В. И.* На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова,

Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрн и др. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 5–52.

16. Ковалев (2015) — *Ковалев Б.* Философские беседы в умершем городе: С. А. Аскольдов и оккупанты в Великом Новгороде // Исследования по истории русской мысли за 2012–2014 гг. (XI). М.: Модест Колеров, 2015. С. 376–387.

17. Колеров (2002) — *Колеров М. А.* Сборник «Проблемы идеализма» [1902]. История и контекст. М.: Три Квадрата, 2002.

18. Коростелев, Ермишин (2010) — *Коростелев О. А., Ермишин О. Т.* Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. Т. 1: 1907–1909. М.: Русский путь, 2010. С. 4–25.

19. Левицкий (1981) — *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философской и общественной мысли: в 2 т. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1981. Т. 2.

20. Лихачев (1995) — *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб.: Logos, 1995.

21. Лопатин (1914) — *Лопатин Л. М.* По поводу нового труда С. А. Алексева (Аскольдова) «Мысль и Действительность» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 519–531.

22. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.

23. Лосский (2008) — *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б. Н. Лосского; вступ. ст. О. Т. Ермишина. М.: Викмо; Русский путь, 2008.

24. Мартынов (2015) — *Мартынов А. В.* Философы русского зарубежья и Вторая мировая // Новый Журнал. 2015. № 281. URL: <http://magazines.russ.ru/nj/2015/281/filosofy-russkogo-zarubezhya-i-vtoraya-mirovaya.html> (дата обращения: 20.04.2019).

25. Петруня (2012) — *Петруня О. Э.* Сергей Алексеевич Аскольдов: несостоявшаяся революция в теории познания // *Алексеев (Аскольдов) С. А.* Гносеология: Статьи. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 3–38.

26. Половинкин (2002) — *Половинкин С. М.* Владимир Соловьев и русское неолейбницеанство // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 90–96.

27. Сиротин (2009) — *Сиротин С. С.* Религиозные мотивы в философии времени С. А. Аскольдова // Электронный научно-богословский журнал студентов и аспирантов Богословского факультета ПСТГУ. 2009. № 1. С. 5–11.

28. Филиппов (1975) — *Филиппов Б. С.* С. А. Алексеев-Аскольдов // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. С. 185–189.

Aleksandra Berdnikova. Religious Philosophy of Sergey Alekseev (Askoldov): between Western Thought and Orthodox Piety.

Abstract: This article is devoted to the analysis of the main religious and philosophical ideas of Sergey Alekseev (Askoldov) — one of the least rated Russian thinker of the beginning — middle 20th century. The evolution of his doctrines is shown: from Neo-Leibnizian personalism and his father's (A. A. Kozlov) panpsychism to the system of All-Unity of Vladimir Solovyov, thoughts about the origin of the Holiness and the social and historical role of Russian Church. Also is demonstrated the strong connection between ideas of Askoldov, the multiply trails of his life and historical cataclysms, such as the First and the Second World War, Russian Revolution of 1917, banishment to Zyryan region and Veliky Novgorod, completion of life in 1945 in Potsdam, etc. Based on the analysis of the main points of Askoldov's doctrine, in particular his desire to "reconcile" Western philosophical thought (E. Husserl, A. Bergson, and others) with the doctrine of the Orthodox Church and the lives of Russian saints (John of Kronstadt, Seraphim of Sarov), is made the conclusion, that it can be ranked as an antinomian trend in Russian philosophy (other prominent representatives of which were Semyon Frank and priest Pavel Florensky).

Keywords: Sergey Alekseev (Askoldov), Personalism, Neo-Leibnizianism, Epistemology, Holiness, All-Unity.

Aleksandra Yurievna Berdnikova — Candidate of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (alexser015@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. IRLI RAN — Institut russkoy literatury Rossiyskoy akademii nauk [Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences]. Alekseyev (Askol'dov) S. A. *Svyatost' i eye dostizheniye* [*Holiness and its Gaining*]. Coll. 185. Aids 1. Item 1462. 34 p. (In Russian).

References

2. Alekseyev (Askol'dov) (1900) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. *Osnovnye problemy teorii poznaniya i ontologii*. [*Main Questions of Epistemology and Ontology*]. Saint Petersburg, 1900. (In Russian).

3. Alekseyev (Askol'dov) (1908) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. Svyatye kak vyraziteli khristianstva [Saints as a Representatives of Christianity]. *Zhivaya zhizn'*, 1908, no. 2, pp. 12–30. (In Russian).

4. Alekseyev (Askol'dov) (1913) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. Vremya i ego religioznyy smysl [The Religious Meaning of Time]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1913, no. 117, pp. 137–173. (In Russian).

5. Alekseyev (Askol'dov) (1914) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. *Mysl' i deystvitel'nost'* [*Thought and Reality*]. Moscow, 1914. (In Russian).

6. Alekseyev (Askol'dov) (1922) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. Analogiya kak osnovnoy metod poznaniya [Analogy as a Main Cognition Method]. *Mysl'*, 1922, no. 1, pp. 33–54. (In Russian).

7. Alekseyev (Askol'dov) (1991) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. Religioznyy smysl russkoy revolyutsii [Religious Meaning of Russian Revolution]. *Iz glubiny* [*From the Depth*]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 210–249. (In Russian).

8. Alekseyev (Askol'dov) (2018) — Alekseyev (Askol'dov) S. A. Filosofiya i zhizn' [Philosophy and Life]. *Problemy idealizma* [1902] [*Issues of Idealism*]. Ed. by M. A. Kolerov, N. V. Samover. Moscow: Modest Kolerov, 2018, pp. 230–252. (In Russian).

9. Andreyev (1950) — Andreyev I. M. Put' professora Askol'dova: Svetloy pamyati uchitelya i druga [Way of Professor Askoldov: For Blessed Memory of a Teacher and a Friend]. *Pravoslavnyy put'*: *Tserkovno-filosofskiy ezhegodnik* [*Orthodox Way: ecclesiastic and philosophical annuary*]. Jordanville, N. Y.: Holy Trinity Monastery, 1950, pp. 55–64. (In Russian).

10. Blauberg (2007) — Blauberg I. I. O bergsonovskom slede v filosofii S. A. Askol'dova [On a Bergson Influence in S. A. Askoldov's Philosophy]. *Issledovaniya po istorii russkoi mysli za 2004–2005 gg.* (VII) [*Researches on the history of Russian philosophical thought in 2004–2005*]. Moscow: Modest Kolerov, 2007, pp. 71–81. (In Russian).

11. Bobrov (1898) — Bobrov E. A. *Iz istorii kriticheskogo individualizma* [*From the History of the Critical Individualism*]. Kazan', 1898. (In Russian).

12. Filippov (1975) — Filippov B. S. S. A. Alekseev-Askoldov. *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka. Sbornik statey* [*Russian religious and philosophical thought in the 20th century*]. Ed. by N. P. Poltoratsky. Pittsburg: Otdel slavyanskikh yazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta, 1975, pp. 185–189. (In Russian).

13. Il'in (1997) — Il'in N. P. Ot ottsa k synu. O russkoy filosofskoy traditsii [From Father to Son. About Russian Philosophical Tradition]. Askol'dov S. A. *Aleksey Aleksandrovich Kozlov*. Saint Petersburg: RKHG Publ., 1997, pp. 3–32. (In Russian).

14. Issledovaniya (2015) — Issledovaniya po istorii russkoy mysli za 2012–2014 gg. (XI) [*Researches on the history of Russian philosophical thought in 2012–2014*]. Moscow: Modest Kolerov, 2015, pp. 388–426. (In Russian).
15. Keidan (1997) — Keidan V. I. Na putyakh k gradu zemnomu [On a Way to the Terrestrial City]. *Vzyskuyushchiye grada. Khronika chastnoy zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* S. A. Askol'dova, N. A. Berdyayeva, S. N. Bulgakova, E. N. Trubetskogo, V. F. Erna i dr. [*Demanding City. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in letters and diaries of S. A. Askol'dov, N. A. Berdyayev, S. N. Bulgakov, E. N. Trubetsky, V. F. Ern and others*]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1997, pp. 5–52. (In Russian).
16. Kolerov (2002) — Kolerov M. A. *Sbornik «Problemy idealizma» [1902]. Istoriya i kontekst* [*Compilation of “Problems of idealism” [1902]. History and Context*]. Moscow: Tri Kvadrata, 2002. (In Russian).
17. Korostelev, Ermishin (2010) — Korostelev O. A., Ermishin O. T. Religiozno-filosofskoye obshchestvo v Sankt-Peterburge [Religious and Philosophical Community in Saint Petersburg]. *Religiozno-filosofskoye obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh* [Religious and Philosophical Community in Saint Petersburg (Petrograd). History in materials and documents]. In 3 vols. Vol. 1: 1907–1909. Moscow: Russkiy put', 2010, pp. 4–25. (In Russian).
18. Kovalyov (2015) — Kovalyov B. Filosofskiye besedy v umershem gorode: S. A. Askol'dov i okkupanty v Velikom Novgorode [Philosophical Conversations in a Dead City: S. A. Askoldov and the occupants in Novgorod Veliky]. *Issledovaniya po istorii russkoy mysli za 2012–2014 gg. (XI)* [*Researches on the history of Russian philosophical thought in 2012–2014*]. Moscow: Modest Kolerov, 2015, pp. 376–387. (In Russian).
19. Levitskiy (1981) — Levitskiy S. A. *Ocherki po istorii russkoy filosofskoy i obshchestvennoy mysli* [Essays about the history of Russian philosophical and social thought]. In 2 vols. Vol. 2. Frankfurt-am-Main: Posev, 1981. (In Russian).
20. Likhachev (1995) — Likhachev D. S. *Vospominaniya* [Memoirs]. Saint Petersburg: Logos, 1995. (In Russian).
21. Lopatin (1914) — Lopatin L. M. Po povodu novogo truda S. A. Alekseyeva (Askol'dova) “Mysl' i Deystvitel'nost'” [On a new S. A. Alekseev (Askoldov)'s work “Thought and Reality”]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1914, no. 125 (V), pp. 519–531. (In Russian).
22. Losskiy (1991) — Losskiy N. O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. (In Russian).
23. Losskiy (2008) — Losskiy N. O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskiy put'* [Memoirs. Life and Philosophical Way]. Ed. by O. T. Ermishin. Moscow: Vikmo; Russkiy put', 2008. (In Russian).
24. Martynov (2015) — Martynov A. V. Filosofiy russkogo zarubezh'ya i Vtoraya mirovaya [Philosophy of the Russian Expatriates and the Second World War]. *Novy Zhurnal*, 2015, no. 281. Available at: <http://magazines.russ.ru/nj/2015/281/filosofy-russkogo-zarubezhya-i-vtoraya-mirovaya.html> (accessed: 20.04.2019). (In Russian).
25. Petrunya (2012) — Petrunya O. E. Sergey Alekseyevich Askol'dov: nesostoyavshayasya revolyutsiya v teorii poznaniya [Sergei Alekseevich Askoldov: Failed Revolution in Epistemology]. Alekseev (Askol'dov) S. A. *Gnoseologiya: Stat'i* [Gnoseology: Articles]. Moscow: Moskovskaya Patriarkhiya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi Publ., 2012, pp. 3–38. (In Russian).
26. Polovinkin (2002) — Polovinkin S. M. *Vladimir Solov'ev i russkoe neoleibnitseanstvo* [Vladimir Solovyov and the Russian Neo-Leibnizianism]. *Voprosy filosofii*, 2002, no. 2, pp. 90–96. (In Russian).
27. Sirotnin (2009) — Sirotnin S. S. Religioznyye motivy v filosofii vremeni S. A. Askol'dova [Religious Aspects in S. A. Askoldov's Philosophy of Time]. *Elektronnyy nauchno-bogoslovskiy zhurnal studentov i aspirantov Bogoslovskogo fakul'teta PSTGU*, 2009, no. 1, pp. 5–11. (In Russian).
28. Vorontsova (2017) — Vorontsova I. V. «Novoye religioznoye soznaniye» i «neokhristianstvo» (diskussiya v Peterburgskom religiozno-filosofskom obshchestve v 1907–1909 gg.) [New Religious Consciousness and Neo-Christianity (The St. Petersburg Religious and Philosophical Society in 1907–1909: Discussions on the Content of New Religious Consciousness)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2017, no. 2, pp. 307–323. (In Russian).