



RUSSIAN PHILOSOPHY

2025

issue 1 (9)

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2025

выпуск 1 (9)

*Издается
с 2021 г.*

*Выходит
2 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

А. А. Ермичёв

Отв. секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция),

М. А. Маслин (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия),

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай),

В. В. Сербиненко (РГГУ, Москва, Россия),

Джеймс Рассел (Гарвардский университет, Массачусетс, США),

И. И. Евлампиев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша),

А. А. Тесля (БФУ им. Канта, Калининград, Россия),

Т. В. Артемьева (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),

Владимир Меденица (Белград, Сербия),

Т. Г. Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

Редакционный совет

Д. К. Богатырёв (председатель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

С. П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

И. И. Докучаев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),

В. А. Гуторов (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2025. Вып. 1 (9). — СПб.: Изд-во РХГА, 2025.

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Варава В. В.</i> «Неверие миру» («эллинство» и «пессимизм» на русской почве)	9
<i>Евлампиев И. И.</i> Учение И. Г. Фихте как основа русской социальной философии XIX — начала XX в.	26
<i>Димитрова Н. И.</i> Философия общего дела Николая Федорова — несогласия и возражения в русской религиозной философии	47
<i>Хагемейстер М.</i> «Смерть — одна из иллюзий слабого человеческого разума»: космическая философия Константина Циолковского (перевод с немецкого А. Н. Липова)	61
<i>Кондаков И. В.</i> «Вечно стремиться к идее и не достигать ее» (философия музыки Альфреда Шнитке)	74

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Савинов Р. В.</i> «Греческий след»: проблема влияния Византии на развитие Руси—России в отечественной историографии. Статья вторая (окончание).	94
---	----

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

Ермичёв А. А.

Философская дискуссия 1947 года в СССР
и ее отзвуки в русском зарубежье112

Светов А.

Идеологическое банкротство119

Градобоев Н.

Люди в Кремле. «Дело Г. Ф. Александрова»124

Анкета философа

(перевод с немецкого — из журнала «Coloquium»)132

ПАМЯТИ Н. П. ИЛЬИНА (09.01.1947–09.05.2023)

Репников А. В.

«Воспитать в себе свой собственный ум».

Штрихи к портрету Николая Петровича Ильина
(09.01.1947–09.05.2023)141

БИБЛИОГРАФИЯ

Дёмин Р. Н.

Беседы с «пьяным философом»

(Козлов А. А. Беседы с петербургским сократом / отв. ред., сост.,
вступ. статья И. И. Докучаева. — 2-е изд. — СПб.: РКО, РХГА, 2025. — 848 с.) ..163

Ермишин О. Т.

Философия русской эмиграции в диалогах

(Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы /
отв. ред. Т. Г. Щедрина; предисл., подготовка текста, примеч., коммент.
А. А. Гапоненкова, Е. В. Сердюковой, И. О. Щедриной, Т. Г. Щедриной.

М.: Политическая энциклопедия, 2023. — 303 с., ил. — Мысль и слово)169

Кожурин А. Я.

«Очень интересуюсь вашим мнением...»: переписка Н. А. Бердяева
и прот. Г. Флоровского (1923–1935). Публикация, составление,
комментарии: Татьяна Резвых и Тереза Оболевич.

Издательство Theos-logos. Głogów, 2025 (161 с.).173

Ермичёв А. А.

Русский европеец перед тяжелой задачей

(Владимир Кантор. Россия как судьба. М.; СПб.: Центр гуманитарных
инициатив, 2023. — 524 с. — Серия «Русские пропилеи»)179

НАШИ ПОТЕРИ

Михаил Александрович Маслин

(16.07.1947–20.06.2025)187

CONTENTS

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Varava V. V.</i>	
“Disbeliefs in the world” (“hellenism” and “pessimism” on Russian soil)	9
<i>Evlampiev I. I.</i>	
The teachings of I. G. Fichte as the basis of Russian social philosophy of the XIX — early XX centuries.	26
<i>Dimitrova N. I.</i>	
Nikolai Fyodorov’s philosophy of the “common task” — disagreements and objections in Russian religious philosophy	47
<i>Hagemeister M.</i>	
“Death is one of the illusions of the weak human mind”: the cosmic philosophy of Konstantin Tsiolkovsky (translated from German by A. N. Lipov) . . .	61
<i>Kondakov I. V.</i>	
“Always striving for an idea and not achieving it” (Alfred Schnittke’s philosophy of music)	74

HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

<i>Savinov R. V.</i>	
The “Greek trace”: the problem of the influence of Byzantium on the development of Russia in Russian historiography. Article two	94

ARCHIVE OF RUSSIAN THOUGHT

<i>Ermichev A. A.</i>	
The philosophical discussion of 1947 in the USSR and its echoes in Russian abroad	112
<i>A. Svetov</i>	
Ideological bankruptcy.	119
<i>N. Gradoboev</i>	
People in the Kremlin «The case of G.F. Alexandrov».	124
Questionnaire of a philosopher	132

IN MEMORY OF N.P. ILYIN

Repnikov A. V.

“Cultivate your own mind”. Touches to the portrait
of Nikolai Petrovich Ilyin (09.01.1947–09.05.2023)141

BIBLIOGRAPHY

Dyomin R. N.

Conversations with the “drunken philosopher” Kozlov A. A. Conversations
with St. Petersburg Socrates / Ed., comp., intro. an article by I. I.
Dokuchaev. — 2nd ed. — St. Petersburg: RKO, Russian Academy of Fine
Arts, 2025. — 848 p.163

Ermishin O. T.

The philosophy of Russian emigration in dialogues (Nikolai Berdyaev:
an epistolary conversation. Archival materials / edited by T. G. Shchedrin;
preface, text preparation, note, commentary by A. A. Gaponenkov, E. V.
Serdnyukova, I. O. Shchedrina, T. G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya
enciklopediya, 2023. — 303 p., ill. — Mysl' i slovo).169

Kozhurin A. Ya.

“I am very interested in your opinion...”: correspondence between
N. A. Berdyaev and prot. G. Florovsky (1923–1935). Publication,
compilation, comments: Tatiana Rezvykh and Teresa Obolevich.
Theos-Logos Publishing House. Głogów, 2025 (161 p.)173

Ermichev A. A.

A Russian European facing a difficult task (Vladimir Kantor. Russia as fate.
Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2023. —
524 p. — Series “Russian Propylaea”).179

OUR LOSSES

Maslin Mikhail Alexandrovich

(07.16.1947 – 06.20.2025)187

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.011

УДК 1(091)

В. В. Варава*

«НЕВЕРИЕ МИРУ» («ЭЛЛИНСТВО» И «ПЕССИМИЗМ» НА РУССКОЙ ПОЧВЕ)

В статье рассматриваются особенности понимания С. Н. Булгаковым русского национального мировосприятия, изложенного им в публичной лекции «Война и русское самосознание» (1915). В центре внимания понятие «неверие миру», с помощью которого философ в своей работе раскрывает глубинные свойства русского самосознания, проявленные более всего в его антимещанском характере. «Неверие миру» проявляется в «апокалиптической стихии» русского духа, который всегда устремлен к иному и нездешнему. Но именно эта черта, согласно С. Н. Булгакову, мешает нам выполнить свое «культурное призвание» — «быть творческими продолжателями эллинства». В статье показана противоречивость этого тезиса, которая приводит к оппозиции православного эллинства и Святой Руси, «вселенского самосознания» и «народного русского православия». Это противоречие в статье раскрывается через постулирование антитезы «эллинизма» и «пессимизма», не являющейся точным коррелятом известной пары в философии Ницше, но в контексте мысли С. Н. Булгакова приобретающая характер оппозиции православного эллинизма и «пессимизма» как «неверия миру», в пределе — оппозиции эллинского и русского. С этих позиций анализируется «православный пессимизм» П. А. Флоренского и «пессимистический византизм» К. Н. Леонтьева, у которых, критикуемое С. Н. Булгаковым «неверие миру» является скорее выражением русской тоски. В этом смысле «русская тоска» есть наиболее аутентичная форма «неверия миру». Делается вывод о том, что С. Н. Булгакову самому присуще это чувство «неверия миру», поскольку он находится в стихии «народного русского православия», которое стремится противопоставить православному эллинизму. Но такова «изначальная и вековая антиномия» России и русского самосознания.

Ключевые слова: русское самосознание, «неверие миру», эллинство, пессимизм, христианский платонизм, народное русское православие, византизм, Святая Русь, русская тоска, Родина.

* Варава Владимир Владимирович — д-р филос. наук, проф., vladimir_varava@list.ru, проф. каф. филос. антропологии филос. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова, эксперт ВПШ им. И. А. Ильина.

Vladimir V. Varava – Dr. philos. Sciences, Prof., vladimir_varava@list.ru, Prof. of the Department of Philosophical Anthropology Philosophical Faculty of Lomonosov Moscow State University, expert of the I. A. Ilyin's Higher School of Political Science.

V. V. Varava
“DISBELIEFS IN THE WORLD”
 (“HELLENISM” AND “PESSIMISM” ON RUSSIAN SOIL)

The article examines the peculiarities of S. N. Bulgakov's understanding of the Russian national worldview, as outlined in his public lecture “War and Russian Self-Consciousness” (1915). The focus is on the concept of “disbelief in the world”, with the help of which the philosopher in his work reveals the deep properties of Russian self-consciousness, manifested most of all in its anti-bourgeois character. “Disbelief in the world” manifests itself in the “apocalyptic element” of the Russian spirit, which is always directed toward the different and unearthly. But it is precisely this feature, according to S. N. Bulgakov, that prevents us from fulfilling our “cultural calling” — “to be creative continuers of Hellenism”. The article shows the contradictory nature of this thesis, which leads to the opposition of Orthodox Hellenism and Holy Rus’, “universal self-consciousness” and “folk Russian Orthodoxy”. This contradiction is revealed in the article in the postulation of the antithesis of “Hellenism” and “pessimism”, which is not an exact correlate of the well-known pair in Nietzsche's philosophy, but in the context of S. N. Bulgakov's thought it acquires the character of an opposition between Orthodox Hellenism and “pessimism” as “disbelief in the world”, in the limit — the opposition of Hellenic and Russian. From these positions, the “Orthodox pessimism” of P. A. Florensky and the “pessimistic Byzantinism” of K. N. Leontiev are analyzed, in which the “disbelief in the world” criticized by S. N. Bulgakov is rather an expression of Russian melancholy. In this sense, “Russian melancholy” is the most authentic form of “disbelief in the world”. It is concluded that S. N. Bulgakov himself is characterized by this feeling of “disbelief in the world”, since he is in the element of “folk Russian Orthodoxy”, which he seeks to oppose to Orthodox Hellenism. But such is the “original and age-old antinomy” of Russia and Russian self-awareness.

Keywords: Russian self-awareness, “disbelief in the world”, Hellenism, pessimism, Christian Platonism, Folk Russian Orthodoxy, Byzantinism, Holy Rus’, Russian melancholy, Motherland.

АМОР ЛОСИ И РУССКОСТЬ

Мы никогда точно, с «научной достоверностью», не определим «начал и концов» в такой темной материи, как национальный характер, язык, сама культура, которые сотканы из бесчисленных напластований и заимствований. *Tabula rasa* национального самосознания уже всегда заполнена бесконечными не разгадываемыми письменами иных наречий. Но стремление найти «первооснову», «первоначало сущего», как говорили греческие натурфилософы, не может покинуть исследователя, который совершает все новые и новые открытия и переоткрытия, постоянно меняя устоявшуюся картину национального мира.

То, что Ф. Ницше выявил в качестве начал «эллинства» и «пессимизма», присуще не только древнегреческой культуре. Немецкий философ распознал эти начала на уровне архетипов национального самосознания греков, своеобразные проявления которых можно встретить у любого народа. Как и сама философия, не являясь исключительно творением эллинского гения (поскольку человек есть *homo philosophans*), у греков имеет особый статус социальной и культурной практики, подчас кажется, что вне их культуры философии не было. Иными словами, Ницше открыл прецедент эллинства и пессимизма как универсалий духа, которые при своем неминуемом столкновении образуют самобытный рисунок культуры того или иного народа.

Есть свой «эллинизм» и «пессимизм» и в традициях отечественной философии и культуры. По сути дела, уже первые славянофильские поиски русских начал — это попытки определить *русское эллинство* в отношении *русского пессимизма*, что привело к нескончаемому поиску национальной идентичности, русскости, который сегодня приобрел новый уровень интенсивности. И, в отличие от иных народов (особенно европейских), которые как бы замерли в музее своей мумифицированной идентичности, этот поиск в России есть одно из главных свойств русской философской культуры. Прот. А. Шмеман говорил по этому поводу так:

«Надо сказать, что спор о России есть одно из постоянных *измерений* русской истории. Россия принадлежит к числу тех стран и наций, которые спорят о самих себе. Никогда француз не просыпается утром, спрашивая себя, что значит быть французом. Он совершенно убежден, во-первых, что это очень хорошо — быть французом, и что, во-вторых, это совершенно ясно. Тогда как русским свойственно пребывать в постоянном напряженном поиске смысла своего собственного существования» [22, с. 669].

«Спор о России» или поиск национальной идентичности, который имеет острое экзистенциальное измерение, суть одно и то же. Много потрудились на этом пути русские философы, которые всегда «держали руку на пульсе», не позволяя снизить градус «спора о России». Среди тех, кого вопрос о русской религиозной судьбе в драматическом столкновении «народных» и «эллинских» начал волновал всегда на самом серьезном уровне, был С. Н. Булгаков. Очень точно и глубоко он в статье «Война и русское самосознание» раскрыл одно из главных свойств русского национального мировосприятия, основу его нравственной и религиозной психологии, остающейся неизменной в различные времена и в различных социальных обстоятельствах. Обозначив его как «*неверие миру*», философ в его объяснении идет от самих первооснов русского национального самосознания, которое он определяет как *антимещанское*. Это русское антимещанство не есть лишь морально-психологическая характеристика национального менталитета, но глубинное свойство русского духа, основа его бытия. Философ таким образом создает оппозицию *западной мещанской культуре*, на фоне которой особенности русской становятся гораздо более явными.

В этом антимещанстве концентрируется вся *исконная русскость*, в которой, как поэтично пишет Булгаков, и «стихия степного кочевника», и «зовы безмерности и необъятной шири», и «дышащая грудь матери-земли», и «мечтательная тоска по неведомом витязе, златокудром Царевиче», и «детски-сердечная вера, народное русское православие». Именно последнее, говорит Булгаков, именно «народное русское православие научало народ наш воспринимать все земное как преходящий лик этого мира, научало вчерашних кочевников религиозно чувствовать себя странниками и пришельцами, взыскующими иного, не здешнего града» [3, с. 358].

Собственно говоря, эта черта русского народа, которую правильно назвать *неотмирностью*, отмечается практически всеми, кто мало-мальски заглядывал в русскую душу. Н. О. Лосский в «Характере русского народа» называет ее религиозностью:

«Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием» [12, с. 9].

Здесь важно понимать, что это не только религиозность в конфессиональном смысле, но в нравственно-метафизическом, духовно-поэтическом, порой с конфессиональностью мало пересекающаяся.

«Нездешний град», он же «Царствие Божие», — ценностный горизонт русского человека, в котором свершается его судьба и предназначение. И Булгаков это связывает с антимещанством русского характера, совершенно справедливо полагая, что *добродетель мещанства* (*amor loci*) — столп и утверждение западной цивилизации — абсолютно неприемлема для русской души. Для души, всегда взыскующей иного, тоскующей по нездешнему: либо по Царствию Небесному, либо по коммунистическому раю всеобщей справедливости, либо по тому, для чего нет еще названия в этом мире. Мещанство в русском смысле — это не социально-экономическая и морально-психологическая форма организации материального уровня культуры, это нравственная категория, характеризующая неистинное отношение к наличному бытию.

Это настолько определяющая черта русского характера, его духовной природы, его корневого мировосприятия, что обнаруживается она повсеместно, во всей стихии русской необъятной души и культуры. Булгаков пишет:

«Все мы, верующие, ученые и неученые, даже когда и утрачиваем эту веру в своем сознании и служим богам иным, как наша интеллигенция, все же носим в своей душе эту апокалиптическую стихию, все мы немножко не верим подлинности существующего и его окончательности, втихомолку подсмеиваемся над умеренным и аккуратным немцем, без колебаний в него поверившим, а про себя думаем, “что все, видимое нами, — только отблеск, только тени от незримого очами”. И это неверие миру странным образом объединяет и русского революционера, и русского монаха, и раскольника, сожигавшего себя в срубе, и Мишеля Бакунина с его верой в разрушение как созидание» [3, с. 358–359].

Очень многое объясняют эти слова во всей русской культуре: в ее философии, религии, искусстве, литературе, вообще в повседневной жизни, характере и душе русского человека. Это «неверие миру» настолько всеохватно, настолько глубоко, настолько укоренено в неосознаваемых пластах души, что объединяет и монаха, и революционера, поскольку и тому и другому свойственен этот *бытийный нигилизм*, не позволяющий нам чувствовать себя оседлыми мещанами как на западе, но лишь странниками и пришельцами.

Неудивительно, что это «неверие миру», переходящее в *недоверие* к нему и в конечном счете в *мироотрицание*, сплелось с *западоотрицанием* в России, поскольку именно Запад всегда воспринимался как царство мещанского комфорта, равно отвратного и неприемлемого, например, для таких разных во всем остальном Александра Герцена и Константина Леонтьева. Неприятие мещанства объединяет сильнее, нежели расхождения по поводу религиозной веры. И всю русскую историю, и всю русскую жизнь можно увидеть через призму этого мироотрицания, неприятия мещанского мира как временного, неподлинного, неистинного и неокончательного.

И далее Булгаков переходит от состоявшегося русского «неверия миру» к его несостоявшемуся «эллинству», которое он понимает как антитезу этому неверию и тому отрицанию мещанства, которое роднит русского монаха и революционера. Он пишет:

«Но доселе мы не оказались на высоте своего культурного призвания — быть творческими продолжателями эллинства. Русская душа до сих пор по преимуществу лелеяла духовную, сверхкультурную сущность своего христианства, сверхземную, но не земную его стихию. Поэтому Святая Русь получила отпечаток чего-то надземного, нездешнего, с напряженной устремленностью в даль и высь, но без достаточного атома *loci*, нужного для земного, культурного делания. И сверхземноаскетическое восприятие православия, и кочевническая стихия, свойственная нашей исторической юности, одинаково не содействовали выработке добродетелей мещанства: хотя мы, правда, не усвоили его пороков, но мы не отдавали должного и его правде, как долгу исторического послушания, работе в поте лица на винограднике своем» [3, с. 360–361].

Собственно говоря, здесь Булгаков, и это может показаться странным для русского сознания, противопоставляет эллинство и Святую Русь, чья особенность и высшее проявление как раз это «надземное, нездешнее, с напряженной устремленностью в даль и высь». Понятно, что это *православное эллинство*, но здесь оно выступает как противостоящее *народному православию*, для которого характерна *неотмирность*, отложившая глубокий нестираемый отпечаток на весь облик русской «сверхкультурной» культуры. Тем самым Булгаков как бы вступает в оппозицию к народному русскому православию, которое является духовной основой русской культуры и которое в данном случае можно трактовать как антитезу эллинству.

«ОБЛАГОДАТСТВОВАННОЕ» ЭЛЛИНСТВО КАК ТВОРЧЕСКОЕ ПРИЗВАНИЕ РОССИИ

Но что значит быть «творческими продолжателями эллинства», о котором говорит С. Н. Булгаков? Что он вообще понимает под «эллинством»? Мыслит ли он как православный священник, которым станет через несколько лет после этой статьи, в том же духе, как Г. Флоровский, для которого быть христианином и быть греком одно и то же? И мыслит ли он как П. А. Флоренский, для которого православие и эллинизм были едины?

Объясняя это, С. Н. Булгаков начинает с крещения Руси, с которого, естественно, начинается русская история. Св. равноапостольный князь Владимир как зачинатель святой Руси принял ковчег и скинию восточного Православия. И далее:

«В этом ковчеге заключено было не только вселенское христианство в его неповрежденности и чистоте, но и все духовное наследие эллинского гения, которое является безусловной основой европейской культуры, как некий первозданный Эдем, сверкнувший своей божественной наготой на этой грешной земле» [3, с. 359].

Булгаков разделяет неповрежденное вселенское христианство и духовное наследие эллинского (все ж языческого) гения, провиденциальный смысл ко-

торого в том, что в нем просияла божественная нагота первозданного Эдема. В итоге он определяет восточное, византийское православие через «эллинство»:

«В восточном, византийском, православии *innuse* заключено все эллинство в его неумирающих ценностях: в его богословии, мистике, литургике, иконографии, архитектуре. Здесь претворено то, что было религиозно подлинного в эллинской религии и мистике, трагедии и пластике: Дельфы и Элевзин, орфика и пифагорейство, Деметра и Дионис, архитектура и эллинское ваяние, художественно доказавшее и показавшее божественность человека; сюда вошло все, что было великого в величайшем умозрении эллинов, ибо Платон и Плотин, Пифагор и Парменид, Анаксагор и Аристотель интегрально восприняты и живут в христианском богословии. И, идя спереди назад, можно наследить и ощутить эту связь» [3, с. 359–360].

Это и есть *эллинизированное христианство*, воспринявшее греческое, прежде всего философское наследие. И в то же время богословская норма для эллинизированного православия, между которыми Булгаков устанавливает тождество. «Вообще эллинство, — заключает он, — есть как бы некоторое натуральное православие, как и православие содержит в себе стихию благодатствованного эллинства» [3, с. 360].

Собственно говоря, это есть естественная антифилетическая нормативность для православного (всегда несколько наднационального) священника, которая разовьется у Г. Флоровского в целостную парадигму «неопатристического синтеза». И в данном случае мысли Булгакова и Флоровского звучат в унисон. Последний пишет:

«...быть христианином — значит быть греком <...> Христианская весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый по-прежнему выражен по-гречески <...> до дня нынешнего» [20, с. 154–155].

Иными словами, мы говорим «эллинство» и подразумеваем «православие», как и наоборот: говорим «православие» и слышим «эллинство».

Здесь возникает вопрос: а разве без эллинского гения вселенское христианство не состоялось бы? И с другой стороны, разве не могут Пифагор, Парменид и проч. жить самостоятельно, вне христианского богословия? К чему эта сиамская близость эллинства и православия? В конце концов, разве Христос был эллином?

Но оставим этот важный сам по себе вопрос и пойдем вслед за Булгаковым, который здесь делает резкий критический переход в сторону России, которая так и не смогла овладеть всем этим эллинско-православным наследием в полной мере. Он пишет:

«Но мы нечестиво не знаем и не понимаем до сих пор этого богатства. Мы не развернули его для себя, не вступили во владение им, не умеем видеть своих сокровищ и творчески их опознать. Мы не осознали еще своих собственных тем и мотивов для творчества и начинаем их воспринимать лишь в западной обработке. Поэтому по культурному своему наследию мы богаче запада, который наследовал эллинство косвенным путем чрез римскую церковь, а позднее уже в языческой реставрации гуманизма» [3, с. 360].

И поэтому повторим уже цитированное выше: «Но доселе мы не оказались на высоте своего культурного призвания — быть творческими продолжателями эллинства» [3, с. 360].

Иначе мы оказались не на высоте этого «облагодатствованного» православного эллинства, которое включает в себя не только «протохристианского» Платона и Плотина, но и эллинство, вобравшее в себя и Деметру и Диониса, и Элевзин и орфиков, и вообще все, чем славится эллинство как таковое, являясь основой европейской культуры, эллинство, в котором сверкнул своей божественной наготой первозданный Эдем. То есть это, можно сказать, воспользовавшись лексикой Ницше, *эллинство без пессимизма*, если под последним понимать именно то отвержение мира, то «неверие миру», которым проникнуто народное русское православие и, соответственно, русское самосознание, на которое сетует Булгаков как на препятствующее исполнению творческого задания эллинства.

Так намечается *оппозиция эллинского и русского*, и возникает вопрос об истоках русской национальной самобытности. Является ли эллинство, разумеется, православное, «облагодатствованное», — истоком русскости, если последняя содержит в себе самый главный антиэллинский элемент — пессимизм, хотя именно пессимизм терминологически наименее удачное понятие применительно к русской ментальности?

Здесь можно вспомнить А. Ельчанинова, описавшего структуру русского религиозного сознания следующим образом:

«Русская вера сложилась из взаимодействия трех сил: греческой веры, принесенной нам монахами и священниками Византии, славянского язычества, которое встретило эту новую веру, и русского народного характера, который по-своему принял византийское православие и переработал его в своем духе» [5].

А каким именно образом русский народный характер «по-своему» принял и «переработал» византийское православие?

ЭЛЛИНСТВО БЕЗ ПЕССИМИЗМА КАК ЭЛЛИНСТВО БЕЗ ПЛАТОНИЗМА

Когда мы говорим «эллинство» и «пессимизм по отношению к России», то речь, безусловно, не идет о точной корреляции ницшевской паре, поскольку для немецкого философа пессимизм был трагической судьбой эллинства, как бы его «неврозом здоровья» и, соответственно, лекарством, к которому прибегала «добрая строгая воля старейших эллинов» [13, с. 51]. В то время как для пессимизма русского мироотрицания как раз «облагодатствованное эллинство» православия могло бы стать таким лекарством. Но не стало, поэтому Булгаков и говорит, что мы не исполнили своего призвания — «быть творческими продолжателями эллинства».

Но это *эллинство без пессимизма* должно было бы быть *эллинством без платонизма* как главного источника пессимизма, в основе которого «неверие миру». Платоническую конструкцию мироздания можно трактовать в терминах «неверия миру»: постулирование «истинного мира» потусторонних идей

противостоит «ложному» посюстороннему «миру теней», набрасывая на него покрывало недоверности, неподлинности, разочарования. И из числа своих божественных эллинов Булгаков должен был бы исключить прежде всего Платона и Плотина как тех носителей неверия, которые усиливают и так изначально недостаточную *amot loci* у русских, ощущающих себя странниками и пришельцами в мире.

Если мы начинаем погружаться на самое дно народной души, в предельную археологию национальной психеи, то возникает вопрос: насколько это повсеместная и глубинная черта «неверия миру», ставшая исконной рускостью, вскрытая с самой филигранной точностью и глубиной Булгаковым, является *прирожденным*, а не *приобретенным* свойством русской души, ее изначальной, а не заимствованной чертой? Булгаков абсолютно прав, открыв эту черту «неверия миру» как важнейшую характеристику русского самосознания. Но что делает ее чертой, приводящей и к революционным катаклизмам, и к неисполнению «работы в поте лица на винограднике своем», о которых он говорит?

Возможно, что это именно платонизм, который не сформировал изначально это русское «неверие миру», но невероятно усилил его. Но платонизм в чистом виде не существует в крещенной Руси. Это христианский платонизм, который увеличивает это недоверие к миру, который «во зле лежит». Отрицание Платоном мира сформировало стойкое пессимистическое мировоззрение, которое было усвоено христианством, ставшим в миру христианским платонизмом по преимуществу. То, что христианство по преимуществу стало христианским платонизмом, — это результат синтеза платонизма и христианства, в совокупности создавшими аппарат мистико-аскетического принуждения к отвержению мира, недоверия к миру, «неверия миру». Вообще, трудно представить, чем было бы христианство, не встретясь оно с платонизмом?

Платон, этот, по словам Ницше, «пылкий доброволец» «потустороннего», «великий клеветник жизни» [14, с. 518], «трус перед реальностью», который «ищет убежища в идеале» [15, с. 626–627], был воспринят отцами церкви, не погнушавшимися назвать и его, и Аристотеля «христианами до Христа» и даже сформулировавшими догматы на их языке, возведя саму философию в высокий педагогический сан «детоводителя ко Христу». Основа была, ведь «Что есть Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» [8, с. 153]. Как раз платонизм хорошо укладывался в схему «мир во зле лежит». Первые христиане, радовавшиеся, как дети, Благой Вести и с восторгом ожидавшие конца света, сами, может быть, и не догадались бы о том, что мир во зле лежит, — идея пришла все же от апостола. Но отложенный на неопределенное время апокалипсис, не позволявший ни полностью принять мир, ни полностью его отринуть, потребовал все же «христианского» отношения к нему.

Из платонизма было изъято аскетическое учение о теле как «гробе души» и, соответственно, о мире как тени, которому противостоит надмирный абсолют. Платонизм, таким образом, пропитал христианство, т. к. ему нужно было входить в мир, жить в миру, так как катакомбный период не закончился концом света. И для этого, уже иного, «посткатакомбного», мирского бытия требовалась мирская, то есть светская, культурная и даже «языческая» легитимизация христианства.

Христианство как бы отрицает не мир как Божие творение, но грех, поразивший это творение. Но с водой все же выплеснули ребенка: отрицая грех, отрицают мир, потому что платонизм прилепился к миру, сделав его тенью другого, «истинного» мира. И уже христиане отрицают мир как мир, мир в его тайне, мир в его загадочности и красоте, мир в его чарующей непостижимости и многосложности. Мир в его вечности, которая не требует «другого» мира, «загробного», не требует раскола мира «надвое», а в человеке на «бессмертную душу» и «смертное тело» (наследие платонизма). Этот вечный мир — мир метафизики, мир, не расколотый на «тот» и «этот», а содержащий в себе все возможные миры.

В этом смысле православный эллинизм есть противоречие: с одной стороны, в нем все дохристианское эллинство преобразуется, да и само эллинство как изначальный светлый рай на земле важен для христианского просветления мира, но с другой, эллинство всегда будет содержать в себе «горечь» и «отраву» платонизма, отвергающего наличный мир как «гроб души», как темницу, неподлинную обитель. И христианство, встретившись с эллинизмом, навсегда запуталось в его темно-светлых, поту- и посюсторонних лабиринтах.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПЕССИМИЗМ П. А. ФЛОРЕНСКОГО И ПЕССИМИСТИЧЕСКИЙ ВИЗАНТИЗМ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

Платонизация или «эллинизация» христианства привнесла в мир дополнительное «неверие миру», вылившееся в *недоверие* к нему. На фоне мира идей Платона и Царствия Божия посюсторонняя реальность в любом случае выглядит онтологически и этически сниженной. Она, конечно, не уходит в полный ноль, в ничто, в иллюзию, как в буддизме, но ее неокончателность дает право воспринимать ее как «школу», «подготовку» к истинной жизни. Но то «облагодатствованное эллинство», о котором говорит С. Н. Булгаков, как будто лишено этих черт неподлинности, поскольку в нем просиял свет Эдема.

Но в этом случае Платон не подходит для Булгакова, в чем он расходится с П. А. Флоренским, не говоря уже о К. Н. Леонтьеве, для которого «эллинизм афинский» как «носитель Восточного Православия» [10, с. 538] есть составная часть византизма, в котором он видел главный исток радикального и отчаянного эсхатологического пессимизма. У П. А. Флоренского, конечно, отчаяния не было, как у Леонтьева, но был пессимизм, с которым он связывал эллинство. В целом у Флоренского связь эллинства с православием более логична, чем у Булгакова, потому что это связь через пессимизм. В «Философии культа» он говорит, что «православие продолжает духовные традиции эллинства» [19, с. 339], но главное, что православию свойственно чувство пессимизма по отношению к миру. И. В. Флоренский отмечает, что

«...для Флоренского платонизм шире, чем собственно учение, и включает в себя и эллинство, они становятся нераздельными, так как для них характерно важнейшее для мыслителя ощущение пессимизма в отношении дольного мира и оптимизма в отношении горнего мира. Такое же ощущение характерно и для православия» [17, с. 35].

По сути, *платонизм, эллинизм, православие и пессимизм* суть в каком-то смысле синонимы для П. А. Флоренского, что, конечно же, не означает, что он прямо выводит христианство (православие) из платонизма, о чем сам и говорит: «Не православие платонизирует, а Платон православствует» [17, с. 36]. Платон для Флоренского, конечно, «христианин до Христа», а не наоборот. Хотя С. С. Хоружий, характеризуя мировоззрение Флоренского, считает, что

«...миросозерцание христианское тоже оказывается одною из ветвей платонизма, включается в платонизм как его часть. Но это отнюдь не просто одна из частных форм платонизма. В христианском миросозерцании достигается высшая точка, высшее развитие и выражение платонизма, и тем самым в нем сгущенно и идеально вобран весь платонизм. Оно уже не только часть его, но и целое, оно есть платонизм в его совершенстве, или, снова в стиле Флоренского, — лицо платонизма» [21, с. 100].

Такая позиция вполне обоснованна. Как пишет ученик-слушатель П. Флоренского в Московской Духовной академии С. А. Волков: «Флоренский словно бы шел по стопам Климента Александрийского, который пытался объединить философский эллинизм с христианскими догматами» [4, с. 156]. Это теоретическая близость христианства и платонизма, и в этом Флоренский далеко не единственный, кто следовал по стопам Климента Александрийского. Важнее духовная близость, о которой говорит Ю. П. Иваск: «Отец П. Флоренский поздний, осенний эллин в христианстве», «православный декадент», «Стрела христианства ныла в сердце эллина о. П. Флоренского» [6, с. 443].

Это и есть платонический пессимизм; печать *платонической неотмирности*, всегда граничащей с какой-то неизбывной житейской грустью, несомненно, чувствуется на всем грандиозном мире православной антропологии Флоренского. Это можно называть и «декадентством», поскольку главной его характеристикой как раз является *эстетика умирания*, порождающая *этику грусти*. И православное мировосприятие отнюдь не препятствие для этой грусти, оно само и есть во многом грусть об умирающем и погибающем мире. По крайней мере русское православие.

Можно вспомнить первое письмо «Столпа и утверждения истины», чтобы убедиться в этом:

«Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната, когда я в первый раз после поездки открыл дверь в нее. <...> В ветряных вихрях кружились и змеились по земле золотые листья. Стаями загуляла птица. Потянулись журавли, заграяли вороны да грачи. Воздух напитался прохладным осенним духом, запахом увядающих листьев, влекущую вдаль тоскою.

Я вышел на опушку леса.

Один за другим, один за другим падали листья. Как умирающие бабочки, медленно кружились по воздуху, слетая наземь. <...>

Кажется, душа находит себя, видя эту смерть, — в трепете предчувствуя воскресение. Видя смерть! Ведь она окружает меня. <...>

Неизменно падают осенние листья; один за другим описывают круги над землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день». И все таки с какою-то

умиротворенною мукой повторяю перед *нашим* крестом <...> “Господи! Если бы Ты был здесь, не умер бы брат мой”. Все кружится, все скользит в мертвенную бездну» [18, с. 9, 10, 11].

Впечатляющая картина осеннего умирания всего мира, исполненная высокого художественного изящества и бесконечной печали. Автор как будто видит весь мир через призму этих «увядающих листьев», видит эту «мертвенную бездну», чувствует сердцем смерть повсюду. И это очень русское мироощущение, по поводу которого Ницше сказал, что он променял бы все счастье Запада на русский лад быть печальным.

Ранее в стилистически близких тонах эта печать пессимизма проявляется в *византизме* К. Н. Леонтьева, у которого она приобретает радикально эсхатологические черты. Та же вездесущая смерть, та же тоска, переходящая в ужас. То же спасение в православии. О Леонтьеве стоит сказать особо, поскольку «неверие миру» именно у него достигает какой-то предельной концентрации и невероятной глубины парадоксального мироотрицания, сочетающего одновременно эстетический трепет перед эмпирической красотой мира и его не просто отвержение, но какой-то гоголевский ужас перед ним.

О чем, в общем-то, не без горечи и негодования говорит С. Н. Булгаков, для которого именно К. Н. Леонтьев в этом смысле есть главный оппонент того «облагодатствованного эллинства», которое содержит в себе «натуральное православие», предполагающее позитивную теургическую работу, включающую и хозяйственный план по преобразению мира, претворению его в божественный статус. А Леонтьев мигом разрушает эти благодушные идеи «розового христианства», (которое в данном случае может быть применено и к софиологическому умонастроению Булгакова), засаживая бездну черной эсхатологии в самую сердцевину тварного мира.

Показательны слова К. Н. Леонтьева из «Варшавского дневника», в котором сформулировано его «пессимистическое кредо», являющееся в то же время и его философией жизни:

«Пессимизм относительно всего человечества и личная вера в Божий Промысел и в наше бессилие, в наше неразумие — вот что мирит человека и с жизнью собственной, и с властью других, и с возмутительным, вечным трагизмом истории...» [11, с. 7–2, 83].

Представляется, что его личное кредо является выражением русского самосознания в духе С. Н. Булгакова, той его гранью, в которой «неверие миру» претворяется в абсолютное монашеское смирение. Комментируя последние слова Леонтьева из его книги о Клименте Зедергольме, С. Н. Булгаков пишет:

«В этих словах как-то вдруг обнажилась душа Леонтьева, не утишенная тишиною Оптиной, не умирная ее миром, мятущаяся, неупокоенная. Древний ужас, *terror antiquus*, сторожит ее и объемлет. Зачем же, почему, откуда этот страх здесь, в обители веры, у могилы друга? О чем этот надрывный вопль, невзначай вырвавшийся из раненого сердца? <...> Тут чувствуется какое-то откровение о личности, снятие покровов, обнажение тайны: такова стоит она сама пред собой, подавленная и трепещущая. Здесь не случайная обмолвка, о нет: какой-то изна-

чальный и роковой, метафизический и исторический испуг, дребезжащий мотив страха звучит и переливается во всех писаниях Леонтьева: такова его религия, политика, социология. Редко можно у него уловить вдруг сверкнувшую радость, даже простую веселость, но царит туга и напряженность» [2, с. 376–377].

Менее драматично, но не менее точно характеризует Леонтьева в своих «Очерках» С. А. Левицкий: «Леонтьев был крайним пессимистом в отношении всего земного. Мало того, он с каким-то злорадством утверждал этот свой пессимизм *admajorem Gloriam Dei*» [9, с. 130–131]. Кажется, что «русский Ницше» уже выходит за пределы «русского странничества», русского антимещанства, и его «неверие миру» является столь сильным, что выносит его за границы русскости как таковой.

Все же были какие-то основания у Леонтьева для подобного «крайнего пессимизма», кроме индивидуального склада его души, его психического характера, для которого свойственен такой, уже граничащий с патологией, «надрывный вопль», «роковой, метафизический испуг». Л. А. Тихомиров, объясняя радикализм леонтьевского византизма, связанного с его духовным переломом, склонен как раз видеть в этом глубоко родные национальные истоки. Он пишет:

«Здесь, в атмосфере византийских преданий, Леонтьев почуял *родной* голос, открывающий ему эту психологическую истину, родной *п<отому>, ч<то>* это был тот самый голос, который говорил о благочестивых строителях старой Русской Земли. От них была рождена душа Леонтьева, и здесь, на почве древней Византии, ощутила свое истинное содержание, сознала себя» [16, с. 13]. Тогда «он ощутил, — заключает Л. А. Тихомиров, — свою старорусскую, византийско-русскую душу, аскетически религиозную, социально дисциплинированную, проникнутую иерархичностью, а в бытовом отношении полную самобытной красотой» [16, с. 17].

Это очень контрастирует с тем, что говорит о Леонтьеве Булгаков. И не только он, в такой же тональности говорят и Н. А. Бердяев, и С. Л. Франк и др. С одной стороны, «древний ужас», «дребезжащий мотив страха», с другой, «старорусская, византийско-русская душа» Леонтьева, в котором русский антиномизм достигает своего предела. Византизм Леонтьева, можно сказать, — это пессимизм в морали и эллинизм в эстетике. Эстетическая насыщенность, страшная сила красоты компенсирует то «разочарование во всем земном», которое создает отрешаясь от мира мораль платонизма. По сути, это есть христианская мораль, христиански платонизм, доведенный до эсхатологического предела. Но исконно русская тоска сохраняется у Леонтьева.

ПЕССИМИЗМ И РУССКАЯ ТОСКА

Запад и Россия по-разному усвоили платонизм как мироотрицание «ложного» во имя «истинного», «относительного» во имя «абсолютного», «земного» во имя «небесного». Про Запад отдельный разговор. Русская душа слишком глубоко заглянула в эллинское православие, зачерпнув на его дне горькую чашу платонизма, ставшей на Руси тем «неверием миру», которое гонит ее

из мира, не позволяя прикрепиться ни к чему земному, родному. Но в России существовало иное мироощущение, прямо противоположное пессимистическому платонизму, наличие которого и составляет тот самый *антиномизм русской души*, о котором говорит С. Н. Булгаков и иной ипостаси которого он явно сочувствует.

Действительно, с одной стороны, это глубоко проникшее неверие миру, порождающее эсхатологический катастрофизм, и в то же время, с другой, смертельная есенинская тоска по миру, по родине, розановское благословение пола и брака, платоновско-шукшинская преданность родной русской советской земле — и множество других проявлений иной неплатонической части русской души, что совокупно с первой и образует трагическое противоречие русского духа, наложившее глубочайший отпечаток на все наше бытие.

Это другая ипостась русской души, менее платонизированная в плане неверия миру. Она также несет в себе антимещанское начало, также не приемлет западного материального комфорта как окончательной цели существования. Но не отрицает «земное» во имя «небесного» и стремится преобразить земное, любя и жалея его. У нее не пессимизм, а русская тоска, которая выражает не неверие миру, а любовь к нему. Это есенинская, розановская, карсавинская любовь и тоска к миру, именно к этому миру, миру умирающему, но родному и прекрасному. Она тоскует не столько по миру иному, сколько по этому родному миру, в котором вселенское стало на бесконечность родным.

Часто эта тоска непонятна постороннему взгляду, привыкшему во всем искать рациональные, причинно-следственные связи. И если нет таковых, то он скорее скажет, что это невроз. Русская тоска, конечно, в этом смысле беспричинна. Но русская тоска — такая необъятная ширь духа, в которой поглощается всякая ограниченность и выявляется истинная причина. «Тоска меня берет по родине...» [23, с. 335] — говорит известный герой Шукшина, и не просто говорит, а выкрикивает эту тоску, эту боль в мир. Что это за странная тоска по родине? А это и есть подлинное духовное свойство человека — стремление к вечному, беспредельному, неведомому. И у русского она достигает невероятной силы. И поэтому русская тоска по родине — это духовная и метафизическая тоска человека по истине.

Русский человек на земле тоскует по небу, на небе тоскует по земле. И, достигая небесного, он не перестает тосковать о земном. И поэтому Святая Русь одновременно и земное, и небесное, земное в небесном и небесное в земном. В ней не только тот «сверхземноаскетический отпечаток чего-то надземного, нездешнего», о которой говорит С. Н. Булгаков, но также и то, о чем говорит А. В. Карташев:

«Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим небесный на землю, чтобы вся жизнь земная — в добывании хлеба насущного, в пище и питии, в строении дома, семьи, хозяйства, государства — была освящена молитвами и благословениями Церкви, постепенно в устроении всей земли своей, в создании на ней большого государственного тела, сплошь покрытого храмами с множеством крестов на их крыльях (храм не мыслим без сияющего как бы в небе креста на его верхушке), увидели воплощение Царства Христова на земле и назвали свою землю “святой Русью”» [7, с. 357–358].

Платонизм, пришедший вместе с христианством, не породил, но усилил русскую тоску, превратив ее в неверие миру, недоверие ему и стремление не столько преобразить его, сколько уйти от него, отринуть его либо в революционном пожаре, либо в религиозном старообрядческом самосожжении, либо в творческом самосожжении, которому подвергли себя Гоголь, Леонтьев, Л. Толстой. Собственно, и сам С. Н. Булгаков, сказавший так много проникновенного о Родине, о «правде мещанства» как духовной укорененности в родном, принадлежал к этому «народному русскому православию», в котором пламенный русский дух стремится в неведомую бесконечность, для него оказываются слишком узкими всякие земные рамки, в том числе и рамки того православного эллинизма или эллинского православия, наследником которого Булгаков себя считал и недостаток которого он видел в русской эсхатологической стихии, в стихии монаха и революционера.

Когда Булгаков в своих автобиографических заметках «Моя родина» произнес одни из наиболее проникновенных слов о Родине, то он их произнес как не как сторонник «народного русского православия». Вот эти слова:

«Родина есть священная тайна каждого человека, так же, как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется он чрез лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан чрез родину и с матерью-землей — и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и природе. И образ его существования дается в его рождении и родине. <...> Родина — святыня для всякого, и, как таковая, она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь. <...> Есть предустановленное для каждого откровение Софии в его рождении и в его родине» [1, с. 9, 24].

Но когда он говорит с позиции «вселенского самосознания», он парадоксальным образом говорит с позиции народного православия, поскольку он не только отрицает эту укорененность в родном и *amor loci*, которых не хватает русскому, он утверждает то, что сам и отрицал, а именно «неверие миру», которое гонит нас от всякой оседлости и привязанности к месту:

«А потому самодовольство наличной данностью да будет далеко от нас! И в национальности своей, которая, вместе с другими связями сердца, привязывает нас к земле, к месту, должны мы себя чувствовать странниками и пришельцами, всегда находиться в пути, забывая “заднее”, устремляясь вперед. В национальном самосознании должен быть рыцарский пафос, воспламеняемый видением, “непостижимым умом”, Прекрасной Дамой, ради которой рыцарь совершает свои подвиги. <...> Национальность есть высшая ценность, но не последняя: она необходимо лежит на пути к вселенскому самосознанию, но не должна от него отвращать и преграждать к нему дорогу» [3, с. 381].

Булгаков нес в себе ту «изначальную и вековую антиномию», о которой сам писал, что она живет в человеческом сердце и осознается как столкновение двух «царств», двух миров: царства от мира сего и царства не от мира, *amor loci* и чаяние новой земли и нового неба, окончательного преображения мира и твари, жизни будущего века [3, с. 383]. Это и есть антиномия «народного русского православия», пронизанного любовью и тоской ко всему родному,

и «вселенского самосознания», выраженного в восточном, византийском, про-
квашенным наднациональным эллинизмом православии.

И, по сути дела, Булгаков находится в стихии «народного русского православия», и ему самому присуще это чувство «неверия миру», но оно, раздвоившись, с одной стороны, идет по пути Леонтьева, по пути эсхатологического византийского пессимизма, но заканчивающегося русской тоской, а с другой — по пути русской тоски, любви и веры в то, что мир может быть спасен и преображен, и приходящей в итоге к эсхатологическому пессимизму. Но такова Россия, ее загадочный путь, ее тайная идея, в которую все же остается только верить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Моя родина // Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел: изд-во Орловской государственной телерадиовещательной компании, 1988. С. 9–26.
2. Булгаков С. Н. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // К. Н. Леонтьев: Pro et contra (Русский Путь): Антология. Том 1. М.; СПб.: РХГИ, 1995. С. 376–392.
3. Булгаков С. Н. Война и русское самосознание // Русские философы о войне: Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьёв, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн. М.: Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 332–385.
4. Волков С. А. П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra: Антология / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. С. 141–62.
5. Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религии. М.: «Польза» В. Антик и К°, 1909. IV, 245, III с. [Электронный ресурс] URL https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Elchaninov/istorija-religii/6#source (дата обращения: 01.06.2025).
6. Иваск Ю. П. Розанов и о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 1996. С. 440–445.
7. Карташев А. В. Русское христианство // Православие как фактор формирования российской государственности и культуры. СПб.: РХГА, 2012. С. 346–359.
8. Климент Александрийский. Строматы: В 3 т. Т. 1 / Пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 544 с.
9. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
10. Леонтьев К. Н. Мои воспоминания о Фракии // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 1: Публицистика 1862–1879 годов. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2005. 558 с.
11. Леонтьев К. Н. Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 2: Публицистика 1880 года. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2006. С. 7–108.
12. Лосский Н. О. Характер русского народа. Посев, 1957. 152 с.
13. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 47–158.
14. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 407–525.
15. Ницше Ф. Сумерки идолов // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. Литературные памятники. М.: Мысль, 1990. С. 556–631.

16. Тихомиров Л. А. Тени прошлого. К. Н. Леонтьев // К. Н. Леонтьев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 1995. Т. 2. С. 6–28.
17. Флоренский И. В. Эллинизм и православие. Что нам до Гекубы и что Гекубе до нас? (О рукописях П. А. Флоренского) // Вестник МГУ. 2023. Серия 7. Философия. Т. 47. № 4. С. 32–40.
18. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч.: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. 840 с.
19. Флоренский П. А. Собр. соч.: Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. 685 с.
20. Флоровский Георгий: священнослужитель, богослов, философ. М.: «Прогресс» — «Культура», 1993. 416 с.
21. Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Водолей, 1999. 160 с.
22. Шмеман А., прот. Духовные судьбы России // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. 896 с.
23. Шукин В. М. Калина красная // Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. Екатеринбург: «Посылторг», 1994. С. 291–365.

REFERENCES

1. Bulgakov, S. N. *Moja rodina*. In: Bulgakov, S. N. *Avtobiograficheskie zapiski. Dnevniki. Statji* [My Homeland. In: Bulgakov, S. N. Autobiographical Notes. Diaries. Articles]. Orel, Publishing House of the Oryol State Television and Radio Broadcasting Company, 1988, pp. 9–26 (in Russian).
2. Bulgakov, S. N. *Pobeditel' — Pobezhdenyj* (*Sud'ba K. n. Leontjeva*. In: K. N. Leontiev: *Pro et contra (Russkij Put')*. *Antologija, Tom 1* [Winner — Vanquished (The Fate of K. N. Leontiev). In: K. N. Leontiev: *Pro et contra (Russian Path)*, Anthology. Volume 1]. Moscow, Saint Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute, 1995, pp. 376–392 (in Russian).
3. Bulgakov, S. N. *Vojna i russkoje samosoznaniye*. In: *Russkije filosofu o vojne: F. M. Dostoevskij, Vl. Solov'ev, N. A. Berd'ajev, S. N. Bulgakov, E. N. Trubetckoj, S. L. Frank, V. F. Ern* [War and Russian Self-Consciousness. In: Russian Philosophers on War: F. M. Dostoevsky, Vl. Soloviev, N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, E. N. Trubetskoy, S. L. Frank, V. F. Ern]. Moscow, Zhukovsky, Kuchkovo pole, 2005, pp. 332–385 (in Russian).
4. Volkov, S. A. P. A. *Florenskij*. In: P. A. *Florenskij: pro et contra, Antologija / Sost., vstupitel'naja stat'a, primechanija b bibliografija K. G. Isupova* [P. A. Florensky. In: P. A. Florensky: *pro et contra, Anthology / Comp., introduction, notes and bibliography by K. G. Isupova*]. Saint Petersburg, RHGI, 1996, pp. 141–162 (in Russian).
5. Elchaninov, A., Ern, V., Florensky, P., Bulgakov, S. *Istorija religii* [Elchaninov, A., Ern, V., Florensky, P., Bulgakov, S. History of religion]. Moscow, “Benefit” V. Antiki K°, 1909. IV, 245, III p. [Electronic resource] URL https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Elchaninov/istorija-religii/6#source (accessed: 01.06.2025) (in Russian).
6. Ivask, Yu. P. *Rozaniv i o. Pavel Florenskij*. In: P. A. *Florenskij: pro et contra, Antologija* [Rozanov and Fr. Pavel Florensky. In: P. A. Florensky: *pro et contra, Anthology*]. Saint Petersburg, RKhGI, 1996, pp. 440–445 (in Russian).
7. Kartashev, A. V. *Russkoje christianstvo*. In: *Pravoslavije kak faktor formirovanija rossijskoj gosudarstvennosti i kul'tury* [Russian Christianity. In: Orthodoxy as a factor in the formation of Russian statehood and culture]. Saint Petersburg, RKhGA, 2012, pp. 346–359 (in Russian).

8. Clement of Alexandria. *Stromata: v 3 tomah, tom 1. Per. E. V. Afonasina* [Stromata: In 3 volumes, vol. 1 / Trans. E. V. Afanasin]. Saint Petersburg, Oleg Abyshko Publishing House, 2003, 544 p. (in Russian).

9. Levitsky, S. A. *Ocherki po istorii russkoj filosofii* [Essays on the history of Russian philosophy]. Moscow, Canon, 1996, 496 p. (in Russian).

10. Leontiev, K. N. *Moi vospominaniya o Frakii. In: Leontiev, K. N. Polnoje sobranije sochinenij i pisem: v 12 tomah. Tom 7, kniga 1. Zshurnalizm 1862–1879* [My memories of Thrace. In: Leontiev, K. N. Complete works and letters: In 12 volumes. T. 7, book 1, Journalism 1862–1879]. Saint Petersburg, Publishing house “Vladimir Dal”, 2005, 558 p. (in Russian).

11. Leontiev, K. N. *Peredovyye statji “Varshavskogo Dnevnika”. In: Leontiev, K. N. Polnoje sobranije sochinenij i pisem: v 12 tomah. Tom 7, kniga 2. Zshurnalizm 1880* [Leading articles of the “Warsaw Diary”. In: Leontiev, K. N. Complete works and letters: In 12 volumes. T. 7, book 2, Journalism of 1880]. Saint Petersburg, Publishing house “Vladimir Dal”, 2006, pp. 7–108 (in Russian).

12. Lossky, N. O. *Charakter russkogo naroda* [The character of the Russian people]. Posev, 1957, 152 p. (in Russian).

13. Nietzsche, F. *Rozshdenije tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm. In: Nitsche, F. Sochineniya: v 2 tomah, tom 1 (Literaturnye pamiatniki)* [The Birth of Tragedy, or Hellenism and Pessimism. In: Nietzsche, F. Works in 2 volumes, vol. 1, Literary monuments]. Moscow, Mysl, 1990, pp. 47–158 (in Russian).

14. Nietzsche, F. *K genealogii morali. In: Nitsche, F. Sochineniya: v 2 tomah, tom 2 (Literaturnye pamiatniki)* [On the Genealogy of Morality. In: Nietzsche, F. Works in 2 volumes, vol. 2, Literary monuments]. Moscow, Mysl, 1990, pp. 407–525 (in Russian).

15. Nietzsche F. *Sumerki idolov. In: Nitsche, F. Sochineniya: v 2 tomah, tom 2 (Literaturnye pamiatniki)* [Twilight of the Idols. In: Nietzsche, F. Works in 2 volumes, vol. 2. Literary monuments]. Moscow, Mysl, 1990, pp. 556–631 (in Russian).

16. Tikhomirov, L. A. *Teni proshlogo. In: K. N. Leontiev: pro et contra, Anthologiya* [Shadows of the Past. K. N. Leontiev. In: K. N. Leontiev: pro et contra, Anthology]. Saint Petersburg, RHGA, 1995, vol. 2, pp. 6–28 (in Russian).

17. Florensky, I. V. *Ellinstvo i pravoslaviye. Chto nam do Gekuby i chto Gekube do nas? (O rukopis'ah P. A. Florenskogo)* [Hellenism and Orthodoxy. What do we care about Hecuba and what does Hecuba care about us? (On the manuscripts of P. A. Florensky)]. In: *Bulletin of Moscow University*, 2023, series 7, Philosophy, vol. 47, no. 4, pp. 32–40 (in Russian).

18. Florensky, P. A. *Stolp i utverzshdenije istiny. In: Florenskij, P. A. Sochineniya: v 2 tomah. Tom 1* [The Pillar and Ground of Truth. In: Florensky, P. A. Works: in 2 volumes, vol. 1]. Moscow, Pravda, 1990, 840 p. (in Russian).

19. Florensky, P. A. *Sobranije sochinenij: filofija kul'ta (Oput pravoslavnoj antropodicei) / Sost. igumen Andronik (Trubachev), red. igumen Andronik (Trubachev)* [Collected Works: Philosophy of Cult (Experience of Orthodox Anthropodicy) / Comp. Hegumen Andronicus (Trubachev); Ed. Hegumen Andronicus (Trubachev)]. Moscow, Mysl, 2004, 685 p. (in Russian).

20. *Florovskij Georgij: sv'aschennoslužhitel', bogoslov, filosof* [Florovsky Georgy: Clergyman, Theologian, Philosopher]. Moscow, “Progress” — “Culture”, 1993, 416 p.

21. Khoruzhy, S. S. *Mirisovertcanije Florenskogo* [Florensky's Worldview]. Tomsk, Vodolay, 1999, 160 p. (in Russian).

22. Shmemann, A., Archpriest. *Duchovnyje sud'by Rossii* [Spiritual Destinies of Russia. In: Collected Articles. 1947–1983]. Moscow, Russian Path, 2009, 896 p. (in Russian).

23. Shukshin, V. M. *Kalina krasnaja* [Red viburnum // Collected works in 5 volumes, vol. 3]. Ekaterinburg, “Posyltorg”, 1994, pp. 291–365 (in Russian).

*И. И. Евлампиев**

УЧЕНИЕ И. Г. ФИХТЕ КАК ОСНОВА РУССКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX — НАЧАЛА XX В.

В статье показано, что социальная философия Нового времени выдвинула на первый план идею первичного антагонистического отношения людей друг к другу; эта идея стала основанием представлений об обществе английских и французских мыслителей XVII–XVIII вв. И. Кант и Г. В. Ф. Гегель создали более сложные теории общества, однако они сохранили указанную идею, и она препятствовала пониманию духовного единства индивидов в обществе. Только в учении И. Г. Фихте базовой формой отношений людей стало признание другого «Я» как равного себе и свободного, именно это отношение, согласно Фихте, формирует человеческую личность. В западной социальной философии XIX в. господствовала антагонистическая модель, созданная французскими просветителями и модифицированная Гегелем; в русской философии более популярной оказалась модель Фихте. В трудах И. В. Киреевского она была использована, чтобы доказать превосходство русского общества, основанного на принципах диалога, сотрудничества и солидарности, над западным. Идея Фихте о раскрытии божественного начала в каждой личности стала основанием концепции анархического, безгосударственного общественного состояния, созданной М. А. Бакуниним; это представление о совершенном обществе разделяли Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Уже в XX в. такую же общественную модель, основанную на признании равного духовного достоинства за каждой личностью, детально развивали И. А. Ильин в книге «О сущности правосознания» (1919) и С. Л. Франк в книге «Духовные основы общества» (1930).

Ключевые слова: антагонистическая и диалогическая концепция общества, акт признания, диалектика раба и господина, Гегель, Фихте.

* Евлампиев Игорь Иванович — д-р филос. наук, проф.; Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет; yevlampiev@mail.ru

Igor I. Evlampiev — Dr. Philos. of Sciences, Professor; Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University; yevlampiev@mail.ru

I. I. Evlampiev
THE TEACHINGS OF I. G. FICHTE AS THE BASIS OF RUSSIAN SOCIAL PHILOSOPHY
OF OF THE XIX — EARLY XX CENTURIES

The article shows that the social philosophy of the New Age brought to the forefront the idea of a natural antagonistic relationship between people; this idea became the basis for the ideas about society of English and French thinkers of the 17th-18th centuries. I. Kant and G. V. F. Hegel created more complex theories of society, but they retained this idea, and it hindered the understanding of the spiritual unity of individuals in society. Only in I. G. Fichte's teaching the recognition of another "I" as equal to oneself and free became the basic form of human relations; it is this relationship, according to Fichte, that forms the human personality. In Western social philosophy of the 19th century, the antagonistic model created by the French enlighteners and modified by Hegel dominated; in Russian philosophy, Fichte's model turned out to be more popular. In the works of I. V. Kireyevsky it was used to prove the superiority of Russian society, based on the principles of dialogue, cooperation and solidarity. Fichte's idea of the revelation of the divine principle in each individual became the basis for the concept of an anarchic, stateless social state created by M. A. Bakunin; this idea of a perfect society was shared by F. M. Dostoevsky and L. N. Tolstoy. Already in the twentieth century, the same social model, based on the recognition of equal spiritual dignity for each individual, was developed in most detail by I. A. Ilyin in the book "On the essence of legal consciousness" (1919) and S. L. Frank in the book "Spiritual Foundations of Society" (1930).

Keywords: antagonistic and dialogical concept of society, act of recognition, dialectic of slave and master, Hegel, Fichte.

1

В XVII в. начался новый этап развития социальной философии, связанный с преодолением средневековых представлений о том, что общественное бытие людей и его законы целиком определены высшей, божественной волей и поэтому неизменны. Согласно этим представлениям, Бог создал человека, человек согрешил и привел себя к радикально несовершенному состоянию, из которого уже нет выхода. Но Бог в своей милости установил нравственные и правовые законы для того, чтобы гармонизировать жизнь людей даже в состоянии несовершенства. Эта гармонизация не улучшает их сущность, а только ограничивает разгул зла и эгоизма.

Именно против такого объяснения общества и его государственно-правовой системы выступили идеологи Нового времени. Они отвергли идею неизменных законов, установленных Богом, и стали говорить о возможности переделать систему отношений людей на разумной основе, через полное познание сущности человека и естественных законов отношения людей. Такая рациональная перестройка общества должна была сделать его совершенным, в нем должны были исчезнуть все недостатки естественной жизни и естественного (до-общественного) человека. В XVII и XVIII вв. триумф человеческого разума связывался прежде всего с наукой, успехи которой были связаны с пониманием природы по механистической модели; поэтому создатели новой социальной философии также пошли по этому пути и представили общество механической системой, элементарным «атомом» которой была человеческая личность. Как и физический атом, личность была признана простой по своей сущности, полностью познаваемой и не имеющей какой-то непостижимой

глубины. Главным качеством физических атомов была непроницаемость, наглядно проявляющаяся при столкновении атомов; по аналогии таким же качеством личности, социального «атома», был признан эгоизм, выражающийся в стремлении быть полностью независимым от всех внешних объектов и субъектов, а также в желании получать удовольствия и присваивать в качестве собственности все окружающие предметы (поскольку именно собственность обуславливает удовольствия).

На этих основаниях в английской философии (Т. Гоббс, Дж. Локк), а затем и в философии французского Просвещения была развита очень простая модель идеального общества — модель классического западного либерализма. Ее суть сводилась к трем главным положениям: к представлению о предельной простоте сущности человека, главным качеством которой был эгоизм; к представлению о первобытном, до-государственном состоянии человека как «войны всех против всех», неизбежной в силу отсутствия ограничений для исконного эгоизма личности, и к представлению о возникновении общества и государства через «общественный договор», искусственную организацию жизни людей на основании правовых законов, ограничивающих эгоизм и свободу каждого индивида ради защиты свободы всех остальных. Именно правовые законы наиболее наглядно показывали рациональный характер идеального государства: эти законы были результатом работы разума, который через анализ сущности человека и возможных отношений людей друг к другу приходил к формулировке идеальной модели этих отношений, в ней возможность конфликтов была сведена к минимуму, а свобода каждого индивида получала максимальную реализацию. Нужно добавить, что свобода в этом случае понималась исключительно как внешнее качество индивида — как нестесненность, произвольность его внешних действий; никакой внутренней, духовной свободы либеральная теория не знала в силу представления о простоте, однотипности и неизменности внутренней сущности человека.

Эти представления получили всеобщее распространение в XVIII в., они вдохновляли всех социальных реформаторов и революционеров, которые мечтали построить идеальное общество. Однако ситуация резко изменилась после рождения романтизма и связанной с ним немецкой идеалистической философии. Немецкие философы прежде всего выступили против упрощенного понимания человека, против сведения его к простому и «пустому» социальному «атому». Литература романтизма сделала своей главной темой бесконечную и загадочную духовную сущность человека, которая только в малой степени и постепенно раскрывается в эмпирической жизни каждой личности; одновременно в немецкой идеализме, в системах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, эта сущность была понята как манифестация Бога в эмпирической действительности.

В этих условиях проблема понимания общества и гармонизации социальных отношений с помощью государства и права приобрела гораздо более сложный характер. Кант еще сохранил общую схему либерального понимания права, поскольку он считал, что в мире представления, в эмпирической действительности человек так же подчинен природным законам и лишен внутренней свободы, как и все природные явления. Только в своем ноуменаль-

ном, «запредельном» измерении он обладает подлинной свободой и является бесконечным существом. Но, поскольку право регулирует именно земные, эмпирические отношения людей, Кант понимал его точно таким же образом, как английские и французские теоретики либерализма, — как форму внешнего ограничения эмпирических действий каждой личности ради устранения негативных последствий личного эгоизма (подробнее см. об этом: [15, с. 198–205]).

По-настоящему новая интерпретация права появляется только в философии Фихте, который радикально преодолел кантовский дуализм в понимании человека, снял различие между феноменальным и ноуменальным его измерениями, а также признал сущность человека *изменяющейся, развивающейся*, причем это касается и отдельной личности, и человечества в целом. Это привело к тому, что у права, помимо той функции, которую ему приписал либерализм (ограничения свободы личностей ради гармонизации их совместного бытия), появились еще одна функция, гораздо более важная, чем зафиксированная в либеральной теории, — стимулирование внутреннего развития каждой личности и человечества в целом.

В либеральной теории индивиды, обладающие полной мерой свободы, существуют до формирования системы права, поэтому право определяется как форма их согласования друг с другом; в философии Фихте *само существование* развитого индивида, «Я», не предпослано системе права, а определяется ею. Конечное «Я» осознает себя как свободное, когда определяет, полагает себя, но для этого нужно, чтобы ему противостояло некое «Не-Я», ограничивающее его. Это «неЯ» не может быть природным объектом, поскольку в противостоянии природному объекту «Я» осознает свою включенность в природную необходимость, т. е. здесь не может родиться сознание своей свободы. Акт противостояния «Я» и «Не-Я» должен быть определен самим «Я», в этом случае, рефлексировав над ним, «Я» и осознает свою свободу, поскольку, осознав себя ограниченным, оно признает эту ограниченность исходящей от себя. Это означает, что «Не-Я» должно быть и отличным от «Я», и тождественным ему, это диалектическое противоречие ведет к признанию того, что указанное «Не-Я» есть *другое «Я»*. В философии Фихте полагание одного ограниченного «Я», которое является конечным проводником деятельности абсолютного «Я», приводит к необходимости положить множество таких ограниченных «Я», которые взаимодействуют, обращаясь друг к другу с «призывом» (это и есть та ограничивающая сила, которую Фихте постулирует в начале своего рассуждения, чтобы объяснить свободу «Я»).

«Человек (как и все конечные существа вообще) только среди людей становится человеком; <...> из этого следует, что *если вообще должны быть люди, то должны быть многие*» (Werke, Auswahl in sechs Bänden, hrsg. von F. Medicus. Lpz., 1908–1911, Bd. 2, S. 43) (цит. по: [2, с. 70]).

Теоретически «Я» может отвергнуть указанный призыв другого «Я», но это возможно только для зрелого «Я», которое полностью обрело свою свободу и полностью владеет собой, если же мы имеем в виду более важный и фундаментальный момент в развитии «Я», когда оно только начинает осознавать свою свободы и еще только движется к владению собой, то «Я» должно позитивно

ответить на призыв — оно должно *признать* другое «Я» в качестве равного себе и через это признание познать одновременно и другое «Я» как свободное, и себя в своей обретенной свободе. Именно представление о взаимном признании многих «Я» в актах взаимодействия друг с другом становится основанием понимания права в философии Фихте. Помимо того, что в этих актах каждое «Я» обретает сознание своей свободы, в них также конституируется его индивидуальность: ведь индивидуальность — это набор конкретных качеств «Я», и все они формируются только через ограничение бесконечной деятельности, происходящей из тождества «Я» как индивида с абсолютным «Я», это ограничение осуществляется как раз внешними действиями на индивидуальное «Я», т. е. призывами, исходящими от других «Я».

Таким образом, в своем главном измерении право в системе Фихте есть базовая система диалектических отношений внутри абсолютного «Я», которая приводит к конституированию в нем системы конечных, относительных «Я», т. е. системы человеческих личностей, осознающих свою свободу и индивидуальность. И только вторичным образом, применительно к системе уже сложившихся свободных личностей, право выступает как система ограничения произвола этих личностей в отношении друг друга, т. е. в той функции, которую ему приписала либеральная идеология.

Если теперь обратиться к Гегелю, который гораздо более, чем Фихте, известен своими политико-правовыми идеями, то можно увидеть, что его понимание права и государства гораздо ближе к либеральной теории, чем к новаторскому учению Фихте. Гегель рассматривает историческое развитие сознания в той же логике, что и английские и французские философы, — он признает существование внеправового естественного состояния людей, предшествовавшего их гражданскому, государственно-правовому состоянию. В естественном состоянии люди обладают общей духовной сущностью, но они не знают о ней, в них полностью преобладает их природность, которая делает их, по словам Гегеля, косными и недоступными друг для друга; они «существуют каждое как нечто *в-самое-себя-рефлектированное*, от другого абсолютно *различенное* и *непроницаемое* для него» [3, с. 240]. Как и Фихте, Гегель придает принципиальное значение понятию признания одного индивида другим, однако, в отличие от Фихте, его исходной формой Гегель считает не взаимное признание, ведущее к единству и совместному действию, а смертельную борьбу, кончающуюся тем, что победивший в этой борьбе заставляет побежденного признать себя свободным существом, низводя его самого до состояния вещи; в результате тот, который был признан свободным, становится господином, а другой — рабом [3, с. 240–245].

Переход в гражданское состояние, к жизни в государстве, Гегель не мыслит по модели общественного договора, как просветители, но в результате в его теории причины этого перехода оказываются еще менее понятными. В либеральной теории люди остаются независимыми, «непроницаемыми» друг для друга, и после перехода в гражданское состояние их объединение в государство обусловлено властным принуждением к соблюдению законов через угрозу наказания. В гегелевской концепции люди исходно, по своей сущности принадлежат к единому духу, но в естественном состоянии это единство полностью

затемнено их природной, телесной формой бытия, здесь они выступают как единичные существа. Переход в государство приводит к радикальному изменению их бытия от разделенного к единому, и это изменение очень трудно признать естественным и объяснимым. Гегель так описывает указанный переход:

«В государстве дух народа — нравы, законы — являются господствующим началом. Здесь человека признают и с ним обращаются как с *разумным* существом, как со *свободным*, как с *личностью*; и каждый отдельный человек со своей стороны делает себя достойным этого признания тем, что, преодолевая природность своего самосознания, повинует *всеобщему, в-себе-и-для-себя-сущей воле, закону*, — следовательно, по отношению к другим ведет себя так, как *надлежит вести себя всем*, — признает их тем, чем сам хотел бы быть признанным, т. е. свободным человеком, личностью» [3, с. 243].

Но каким образом из состояния, когда господин считает раба вещью, может возникнуть состояние, когда все признают других свободными и равными себе существами? Гегель этого не объясняет, и это невозможно объяснить в его модели. Изображая государство, в котором властвует право, Гегель явно имеет в виду не реальные государства, а идеал, весьма далекий от социальной реальности, — по крайней мере при том представлении об этой реальности, которое создал сам Гегель, принимая диалектику раба и господина за основу. Хотя Гегель и утверждает, что от естественного состояния, которое характерно непримиримым противостоянием господина и раба, люди могут в силу каких-то внутренних причин перейти в государственное состояние, это утверждение трудно счесть логичным в его политической философии. И если придерживаться той интерпретации философии Гегеля, которую в XX в. осуществил И. А. Ильин (см. ниже), то нужно признать, что Гегель сам понимал невозможность реализации обозначенного идеала и, по сути, «обманывал» своих читателей в тех местах своей системы, где красочно изображал свое представление об Абсолютном (идеальном правовом) государстве.

Может показаться, что в теории Фихте присутствует та же трудность, что и в концепции Гегеля, ведь он тоже говорит о взаимном признании свободных личностей как главном принципе, на котором основано государство. Однако для понимания существенного несходства позиций двух немецких мыслителей важнейшее значение имеет разное определение ими статуса принципа взаимного признания в развитии человеческих личностей. Гегель не считает, что этот принцип лежит в основании формирования личности и ее самосознания, в его концепции он выступает только в момент возникновения государства и, кроме того, сразу задает его идеальную форму. Говоря о самых первых формах сознания и самосознания человека, он видит в качестве их основания только противостояние «Я» и «бесконечного *многообразия мира*», первичной формой самосознания он считает «*вождедеющее самосознание*» [3, с. 234–235], которое находит опору в отдельных предметах мира, а не в другом человеке. Взаимодействие личностей у него начинается только на следующем этапе развития сознания, и проходит оно в форме смертельной борьбы за призвание, а не в форме взаимного признания личностей. Для Фихте, напротив, этот принцип является основополагающим для объяснения самых элементарных

форм сознания: противостояние «Я» и предметной реальности он признает менее значимым, чем противостояние «Я» и другого «Я», которое даже в своей самой неразвитой форме позволяет «Я» понять себя как сознающее и свободное. Как уже говорилось, Фихте не отрицает того, что в отношениях людей может проявиться и даже стать господствующим негативный вариант акта признания в форме смертной борьбы, но он считает, что при всех условиях этот негативный вариант остается вторичным и не может устранить акта признания в его позитивной версии, обуславливающий бытие каждой личности, как бы враждебно ни была она настроена против других личностей. Гегель, в противоположность точке зрения Фихте, признает две формы признания, негативную (как смертельная борьба) и позитивную (как взаимное признание), не одновременно существующими в каждый момент жизни личности, а последовательно возникающими в ее развитии, но в этом случае совершенно невозможно логично объяснить причины появления второй формы на фоне полного господства первой (в естественном состоянии), тем более трудно, если вообще возможно, объяснить, каким образом эта позитивная форма становится преобладающей в (идеальном) государстве.

Можно заметить, что мысль о постоянном наличии акта признания в его позитивной форме на всех этапах развития духа создает определенную трудность и для Фихте, но совершенно другого порядка, чем для Гегеля. Ведь состоявшийся акт взаимного признания свободных личностей — это основание для государства, причем в его самой совершенной форме. Считая, что это акт лежит в самых глубоких истоках человеческого сознания, Фихте вынужден предположить «свернутое», потенциальное существование идеального государства на всех этапах истории, с того самого момента, когда возникает современное человечество. Такое предположение в явной форме было сделано им в известной поздней работе «Основные черты современной эпохи» (1805). Здесь Фихте утверждает, что в древнейший период истории существовал некий «нормальный народ» (имеются в виду евреи), «который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры» (т. е. он был организован в совершенное, божественное государство), одновременно Фихте предполагает, что «в тот же период времени жили рассеянные по всей земле пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования» [16, с. 140]. Рассеяние «нормального народа» в стихии дикости и привело к началу человеческой истории, смысл которой состоит в том, что элементы разумности постепенно влияют на дикие народы и ведут их к совершенному состоянию. Более конкретно это означает, что историю двигают не «массы», а отдельные люди — святые, «высшие личности», которые не только осознают возможность идеальных отношений с другими, но и пытаются воплотить их в своей жизни, тем самым реально изменяя общество к совершенству.

Историческая концепция Гегеля была гораздо более проработана в деталях, чем весьма лаконичная концепция Фихте, именно поэтому она стала самой известной моделью истории, наиболее наглядно показав возможность понять историю как закономерный процесс, творимый изнутри человеческого духа, а не определяемый внешней божественной волей. Однако при всех

своих достоинствах гегелевская концепция обладает одним огромным недостатком, который не замечали современники и ближайшие наследники Гегеля, в частности марксисты, но которая стала вполне очевидной в XX в. Она была подмечена неогегельянами, которые гораздо более свободно и оригинально проинтерпретировали гегелевскую систему, не поддаваясь искусу принятия на веру всех тех утверждений, которые немецкий мыслитель высказывал по поводу содержания и значения собственной философии.

Несмотря на безусловное утверждение Гегеля о том, что в его философии описано прогрессивное восхождение Духа от разделения к абсолютной целостности, достигаемой в спекулятивном понятии Абсолютного государства, неогегельяны обратили внимание на то, что разделение Духа на отдельные индивиды, которое Гегель фиксировал (в форме диалектики раба и господина) в моменте рождения человеческого сознания как высшей формы воплощения Духа в материальном мире, оказывалось настолько радикальным и значимым по своим последствиям, что оно *сохранялось и не могло быть преодолено* ни на одной из стадий развития государства и духовной жизни человечества. Наиболее подробно это главное внутреннее противоречие гегелевской системы проанализировал и выразил И. А. Ильин в своей книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Здесь Ильин утверждает, что в своем замысле система Гегеля должна была показать триумфальное шествие Духа в материальном мире вплоть до полного и всецелого единства в форме Абсолютного государства. Однако по мере реализации этого замысла, рассматривая человеческую историю как конкретную форму осуществления указанного шествия духа в мире, Гегель пришел к печальному выводу, что триумф Духа не состоялся и не мог состояться, поскольку Дух не в состоянии преодолеть сопротивление иррациональной материальной стихии, не в состоянии осуществить настоящую, «спекулятивную» целостность. Это означает, что идеал государства как абсолютного духовного единства, в котором полностью преодолевается разделенность человеческих индивидов, оказался нереализуемым, и реальные государства существуют скорее по модели социального «атомизма», рожденной Просвещением, чем по модели духовной слитности человечества, которую выдвинул Фихте и принял как образец и идеал сам Гегель. Как пишет Ильин, по своему замыслу Государство Гегеля должно превратиться в нечто новое и небывалое, «наподобие безвластного, анархистического союза, в котором властвование заменяется разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого»; однако на деле Гегель на всех уровнях своего описания государства сохраняет в нем принцип власти, и это означает, что он признает его возможным «только при наличности *эмпирического множества* отдельных людей, причем самая раздельность их — в потребностях и влечениях, в сознании и самосознании, в их воле и в их совести — остается всегда существенным условием и источником их государственного объединения и сожительства» [12, с. 445].

Еще более радикальной, хотя несколько дальше уходящей от аутентичной мысли Гегеля, оказалась интерпретация А. Кожева (Кожевникова), который увидел в описанной Гегелем в «Феноменологии духа» смертельной борьбе за признание и в вытекающем из нее диалектическом отношении раба и господина

единственное основание общества и государства, по отношению к которому идея духовного слияния человеческих индивидов в единый объективный дух оказывается просто «фантазией» философа, не претендующей на существенное значение в его системе. Эту же тенденцию к пониманию общества через фундаментальный антагонизм (только не личностей, а классов и социальных групп), который не преодолевается вплоть до достижения общественного идеала (коммунизма), развил марксизм, и это безусловно было одной из идей, прямо взятых основателем исторического материализма из политико-правовой теории Гегеля.

Получается, что только Фихте в своей философии создал модель общества и государства, базовым принципом которой выступает отношение индивидов, имеющее и основанием, и результатом их единство и взаимодополнительность, а не антагонизм и разделение. Это означает, что только Фихте решительно отверг идеи, развитые философами Просвещения, и противопоставил им по-настоящему альтернативную модель общества, государства и права, которую можно назвать *романтической* в связи с тем, что она стала органическим элементом романтического мировоззрения. В то же время Кант и Гегель остались под влиянием Просвещения и его представлений об обществе и государстве как внешних институтах, сглаживающих и вводящих в определенную норму неискоренимые противоречия, разделяющие индивидов.

2

В русской философии различие между «антагонистическим» и «органическим» пониманием общества было ясно опознано в XIX в. и использовано для описания различия между Россией и Западом. И. В. Киреевский в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) утверждал, что развитие европейских государств было основано на завоеваниях одних народов другими, что вело к устройству общества по принципу властного антагонизма: завоеватели становились полновластными «господами», завоеванные — бесправными «рабами». Любое достигнутое равновесие было непрочным, поскольку основывалось только на силе и страхе; при малейшем ослаблении власти происходил кризис, и борьба начиналась снова.

«Ибо непримиримая борьба двух спорящих племен, угнетавшего и угнетенного, произвела на все развитие их истории постоянную ненависть сословий, неподвижно друг против друга стоящих, с своими враждебными правами, с исключительными преимуществами одного, с глубоким недовольством и бесконечными жалобами другого, с упорною завистью возникшего между ними среднего, с общим и вечно болезненным колебанием их относительного перевеса, из которого рождались наружные, формальные и насильственные условия примирения, которыми все стороны оставались недовольными и которые могли получить некоторое утверждение в сознании общественном только из начала, вне государства находящегося» [14, с. 177].

И даже распространение либеральной идеологии принципиально не изменило ситуации:

«Единовластие само собой рождается из аристократии, когда сильнейший покоряет слабейших и потом правитель на условиях переходит в правителя без-

условного, соединяясь против класса благородных с классом *подлых*, как Европа называла народ. Этот класс подлых, по общей формуле общественного развития Европы, вступил в права благородного, и та же сила, которая делала самовластным одного, естественным своим развитием переносила власть в материальное большинство, которое уже само изобретает для себя какое-нибудь формальное устройство и до сих пор еще находится в процессе изобретения» [14, с. 358–359].

Либеральное общество, провозгласившее власть большинства, точно так же как крайняя тирания, остается разделенным и неизбежно придет к кризису, поскольку меньшинство, которое заставили подчиниться силой, через некоторое время обязательно станет большинством и поступит с бывшим «большинством» точно так же, как раньше поступили с ним самими.

В противоположность этому, основой русской социальной жизни, по убеждению Киреевского, является *согласие*, *диалог* отдельных личностей и маленьких общин, который приводит их к взаимному признанию и сотрудничеству, по модели, предложенной Фихте. Соответственно, становление русской государственности Киреевский понимает именно в рамках процесса *диалогической самоорганизации народа*, в нем активными элементами выступали отдельные личности, хотя, в отличие от индивидуалистической (либеральной) модели общества, которая абсолютизировала роль отдельной личности, здесь итогом является формирование надличностных, *общинных* структур, которые и становятся основой государства и всей социальной жизни. Вот как Киреевский описывает этот процесс:

«Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли русской расселенных и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих каждая свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры или согласия сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее, огромное согласие всей русской земли, имеющее над собою Великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства» [14, с. 203].

В соответствии с этим складывающаяся правовая система общества, система законов, является не формально-юридическим установлением, а отражением глубокого чувства правды и справедливости, живущего в народе:

«Вследствие таких естественных, простых и единодушных отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности; но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были, в своем духе, в своем составе и в своих применениях, носить характер более внутренней, чем внешней правды, предположитая очевидность существенной справедливости — буквальному смыслу формы; святость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе» [14, с. 204].

В XX в. оригинальная *диалогическая* концепция общества, намеченная славянофилами, была подробно проанализирована и обозначена как ори-

гинальное создание русской философии С. Л. Франком. В книге «Духовные основы общества» (1930) Франк констатирует, что в истории европейской философии противостояли друг другу две полярные модели общества — «универсализм», делавший акцент на сплоченном единстве общества, на его единой духовной сущности, и «сингуляризм», исходивший из абсолютной самостоятельности и первичности отдельных личностей. Эти крайние точки зрения не дают адекватного объяснения общества, и только диалектическая концепция, по убеждению Франка, способна правильно и точно описать все сложные закономерности существования общества и человеческих личностей, конституирующих его своей деятельностью [17, с. 42–50].

Совершенно очевидно влияние идей Фихте проявилось в анархической концепции общества М. А. Бакунина. В соответствии с традиционной интерпретацией идейного развития Бакунина принято считать, что он в ранней молодости испытал влияние Фихте, но потом ушел от него к Гегелю, а затем и вовсе стал последовательным материалистом. Внимательное изучение сочинений Бакунина и особенно его писем свидетельствует против этой тенденциозной точки зрения, созданной марксистскими исследователями. В реальности Бакунин только на несколько лет, в 1837–1840 гг., увлекся философией Гегеля, но затем снова вернулся к Фихте и находился под влиянием его идей до самой смерти [7]. Анархическая модель общества прямо вытекает из центральной идеи позднего религиозно-философского учения Фихте, согласно которому каждая человеческая личность есть земное, эмпирическое явление Бога, апофатического Абсолюта. В марте 1840 г. Бакунин пишет письмо своим сестрам Александре и Татьяне и в этом письме показательно противопоставляет две формы понимания христианской религии, принадлежащие Гегелю и Фихте, причем Бакунин явно отдает предпочтение *истинному христианству* Фихте, основанному на идее *тождества* Бога и человека:

«Всякий человек должен жить благодатною, истинною, внутреннею любовью своей жизни. Кроме всеобщей религии, кроме всеобщего единства человека с Богом каждый имеет в глубочайшем тайнике своей внутренней жизни непосредственное, личное, исключительно ему принадлежащее отношение к Богу — отношение, которое составляет *истинное я, внутреннего гения* человека. Истинное я никогда не может противоречить содержанию всеобщей, христианской религии, потому что, как последняя есть воплощение Бога в конечном духе, в человеке вообще, так и оно есть воплощение Бога в *индивидуальной особенности* каждого отдельного лица. Истинное я есть *личность* человека, личность, которая никогда не может быть грешною и ложною, потому что она есть непосредственное единство индивидуального человека с Богом. И потому вся жизнь человека, все его стремления должны состоять в том, чтоб его индивидуальность, исполненная греха и лжи, исчезла в осуществлении его живой и вечной личности. Вся жизнь его есть не что иное, как искание самого себя, своего *личного* человеческого достоинства и блаженства <...>» [1, с. 135–136].

В письме 1845 г. Бакунин решительно подтверждает свою веру в Бога, но, конечно, и здесь речь идет не о традиционной религии, а о том же истинном христианстве Фихте, при этом Бакунин высмеивает свои прежние гегелевские увлечения:

«Вы ошибаетесь, если думаете, что я не верю в Бога; но я совершенно отказался от постижения его с помощью науки и теории. Было время, когда я исключительно занимался одною философиею. В продолжение нескольких лет подряд я не имел другой цели, кроме науки, голова моя была наполнена самыми пустыми отвлеченностями, <...> я мыслил только об абсолюте и не мог произнести ни слова без самых абстрактных выражений: субъект, объект, самостановление идеи и пр., и пр. Был момент безумия, когда мне казалось, что я нечто понимаю и знаю; но, вернувшись к рассудку и жизни, я в конце концов убедился, что жизнь, любовь и действие могут быть поняты только посредством жизни, любви и действия. <...> Я ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь еще я ищу Бога в революции» [1, с. 247].

Финальные слова Бакунина о том, что жизнь может быть понята только через жизнь, любовь и действие, а также желание искать Бога в людях и их свободе, прямо намекают на учение Фихте; не противоречит этой отсылке и поиски Бога в революции — как известно, молодой Фихте был ярким сторонником Великий французской революции.

Идея Бакунина об анархическом, безгосударственном обществе становится вполне логичной, если мы признаем возможность для каждого человека явить через себя Бога, как это утверждает Фихте; именно среди людей, полностью явивших в себе божественное начало, станет возможным установление полностью гармоничных отношений, свободных от зла и эгоизма и поэтому не требующих никаких внешних, формально-юридических ограничений, накладываемых и поддерживаемых государственной властью. В одной из известнейших своих работ «Международное тайное общество освобождения человечества» (1864) Бакунин прямо использует понятие *признания*, причем точно в той форме, которую этому понятию придавал Фихте:

«...свобода является истинной и полной только в целостной взаимосвязи каждого и всех. Нет изолированной свободы, она по своей природе взаимна и социальна. Для того чтобы я был свободен, необходимо, чтобы мое право и моя человеческая сущность были признаны, чтобы их образ, если можно так выразиться, был отражением как в зеркале свободного сознания всех других. Я могу быть действительно свободным только среди людей так же свободных, как я» [1, с. 273].

Представление об анархическом устройстве общества, выраженное Бакуниным, стало одним из характернейших элементов русской философии. Широко известно, что его сторонником был Л. Н. Толстой, обосновывающий его с помощью тех же идей о раскрытии божественного начала в человеке, что и Бакунин. Гораздо менее известно, что этому же представлению был привержен Ф. М. Достоевский. В качестве наиболее наглядной иллюстрации этого факта можно привести высказывание из черновых набросков к роману «Бесы»:

«Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» [4, с. 192–193].

Здесь явно присутствует фихтевская интерпретация Христа как первого человека, показавшего каждому из нас возможность раскрытия в себе Бога;

когда это свершится, когда каждый повторит в себе Христа, общество и люди в нем станут совершенными, государство как общественный механизм принуждения к относительному совершенству станет ненужным.

Показательное противостояние общественно-политических идей Гегеля и Фихте можно увидеть за спором Достоевского с А. Д. Градовским, составившим содержание второй части «Дневника писателя» за 1880 г., в первой части которого была опубликована Пушкинская речь Достоевского. Градовский усмотрел в качестве главной тенденции речи Достоевского убеждение в том, что только внутреннее нравственное совершенствование людей может вести к совершенству общества; возражая против этого убеждения, он настаивал на том, что общественный прогресс возможен только через усовершенствование общественных институтов во главе с государством. Достоевский в своем ответе критику занял еще более радикальную позицию, утверждая, что единственным способом движения человечества к идеалу является достижение «абсолютного самосовершенствования» каждой личности [5, с. 164]. Очевидно, что Достоевский в этом тезисе выразил идею Фихте о раскрытии Бога в каждом человеке, а Градовский развивал идею Гегеля о том, что отдельные человеческие личности не способны достигнуть совершенства, они всегда останутся ограниченными, конечными и неспособными прийти в гармоничное отношение с другими, но государство способно сгладить все эти недостатки и своей организующей силой принудительно привести множество индивидов хотя бы к относительному совершенству [8].

Самый важный пример столкновения идей Фихте и Гегеля, причем во взглядах одного и того же мыслителя, дает творческое развитие Ивана Ильина. В ранней работе «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего» (1912) Ильин признает новаторский характер философии Фихте, утверждая, что тот хотел «свести Божество в недра человеческого духа» [10, с. 476]; однако он очень критично относится к этой претензии немецкого философа и констатирует неудачу его «героического дерзания». В том же 1912 г., когда была опубликована эта статья, Ильин пишет небольшую заметку «О возрождении гегелианства», из которой ясно, что именно философию Гегеля он считает наиболее правильной в описании отношения человеческой личности и Абсолюта и именно ее предполагает принять в качестве основания собственных воззрений. В течении следующих двух лет Ильин анализирует философию Гегеля, обращая главное внимание на его понятие спекулятивного мышления как высшей стадии развития духа, синтезирующего в себе все частные понятия, приводящего всё частное и конкретное к всеобщей и универсальной форме. Итогом этого периода исследований Ильина стал доклад «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанный в Московском психологическом обществе 22 февраля 1914 г.

Дальше в творческих исканиях Ильина происходит неожиданный, но очень характерный поворот. Ровно через месяц после указанного доклада (22 марта 1914 г.) в том же Московском психологическом обществе он выступает с лекцией «Философия Фихте как религия совести», ее содержание свидетельствует о том, что Ильин теперь отказывается считать систему Гегеля вершиной мировой философии и признает такой вершиной позднее учение

Фихте, наиболее точно выраженное в двух известных его работах «Основные черты современной эпохи» (1805) и «Наставление к блаженной жизни» (1806). Удивляет абсолютно апологетический тон высказываний Ильина, в его лекции нет и намека на ту критику, которую он обращал на систему Фихте в статье 1912 г.. Теперь Ильин усматривает в философии Фихте «*откровение о коренном тождестве человеческого и божественного*» [13, с. 492], и это «откровение» он характеризует как важнейшую заслугу Фихте, давшего завершение великой традиции религиозно-философского развития Европы, зародившегося в учениях средневековых мистиков Иоанна Скота Эриугены и Амальриха Бенского и явно оппозиционного по отношению к католической церкви и всему ортодоксальному христианству.

В соответствии с таким резким изменением оценки философии Фихте меняется и отношение Ильина к Гегелю. Во втором томе книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин говорит о радикальной неудаче, которая постигла Гегеля в его попытках описать человеческую историю как последовательность «побед» духа над иррациональной материальной стихией. Размышляя о том, как Гегель вышел из ситуации краха его оптимистического замысла, Ильин констатирует, что он пошел по пути, намеченном Фихте:

«Естественно и незаметно вступает Гегель на путь, предначертанный Фихте Старшим. <...> Соотношение Бога и мира есть динамически-практическая коллизия между “Абсолютным” и созданным им “относительным инобытием”, коллизия, развертывающаяся в непрерывную борьбу, и лишь медленно, постепенно, в отпадениях и страданиях осуществляющая победу Абсолютного. Ареною этой борьбы и этой победы является мир; а философия с адекватностью ясновидения описывает этот процесс, *вскрывая теогонический смысл бесконечно растягивающейся космогонии*» [12, с. 485].

Философия Фихте теперь выступает для Ильина образцом, по отношению к которому он оценивает степень реализации Гегелем своих замыслов.

Как уже говорилось выше, первоначально Ильин хотел сделать центром своего труда понятие спекулятивного мышления, через него он предполагал показать, как Гегелю удалось доказать способности Бога (Абсолютного духа) своей благой силой привести все разрозненные явления мира к окончательно-му духовному единству. Однако во втором томе труда главной целью Ильина становится совсем другое — описание «пути Божьего в мире», и итогом его становится констатация *неудачи* Бога в реализации своего великого замысла. Получается, что на этом этапе своего исследования, вызванного более внимательным прочтением поздних работ Фихте и принятием его учения как высшей точки развития философии, Ильин как бы «разоблачает» Гегеля, признает обманом его утверждения, что в своей философии он доказывает благость и всемогущество Бога и обосновывает веру в однозначно благой конец мировой истории. Отвергая все эти «обманы», Ильин теперь видит в центре философии Гегеля концепцию «страдающего Бога», который, породив материальный мир, полный зла, и войдя в него, чтобы подчинить его своему благому замыслу и ликвидировать в нем зло, оказывается неспособным этого

сделать и сам оказывается в плену у злой иррациональной стихии. Вне всяких сомнений, эта концепция Бога и его пути в мире является развитием древней традиции гностического христианства, которая стала основанием самых оригинальных философских концепций европейской философии, начиная с учений уже упомянутых Ильиным средневековых философов-мистиков, Эриугены и Амальриха Бенского. Ильин и в этом случае четко фиксирует, что Гегель позаимствовал такое чисто гностическое представление о Боге из учений Фихте и Шеллинга [12, с. 495].

Пытаясь понять причины, по которым Ильин столь резко изменил свои оценки систем Гегеля и Фихте, нужно вспомнить, что именно в 1914 г., когда произошел этот поворот во взглядах Ильина, в Москве вышла книга Б. П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентального идеализма». Вышеславцев дал весьма необычную трактовку философии Фихте, утверждая, что она стала вершиной развития европейской христианской традиции, и в ней были предсказаны идеи, прямо повлиявшие на содержание главных систем XX в., в частности системы А. Бергсона [6]. Ильин был хорошо знаком с Вышеславцевым, он, без сомнения, был прекрасно осведомлен об этом исследовании и его главных результатах. Можно предположить, что именно общение с Вышеславцевым подвигло Ильина на новое и более внимательное прочтение сочинений Фихте, что привело к радикальному изменению прежних оценок его значения в истории.

Тот факт, что новая и очень высокая оценка философии Фихте не была случайной и стала результатом глубокого осмысления идей немецкого мыслителя, подтверждается следующей большой работой Ильина, к работе над которой он приступил сразу после публикации книги о Гегеле. Книга «О сущности правосознания» стала вершиной философии права Ильина, подобно тому как книга о Гегеле стала высшей точкой его историко-философских исследований. В этом труде Ильин дал совершенно новую философскую интерпретацию права, не имеющую аналогов не только в русской, но и в западной философии, и это было связано с тем, что он попытался выстроить стройную концепцию права на том его исходном определении, которое дал Фихте, в то время как все существовавшие до этого подходы использовали либо индивидуалистическую модель, выразившуюся в либеральной идеологии, либо ту модель, которую предложил Гегель и которая рассматривалась как альтернатива индивидуалистической модели, но в реальности не была таковой, поскольку точно так же, как и последняя, полагала в основание права идею первичного, естественного антагонизма человеческих индивидов (борьба за признание и диалектика раба и господина).

С самых первых строк книги «О сущности правосознания» читателя поражает настойчивое желание автора доказать, что право имеет *объективное духовное содержание*, и без осмысления и принятия этого содержания его функция в обществе не может быть реализована. Уже это выглядит новаторством, хотя не вполне понятным по своему конкретному смыслу, пока не раскрыто указанное содержание. Здесь уместно напомнить, что в традиционном понимании права оно противопоставляется морали как раз по критерию духовного содержания: мораль имеет такое содержание, являясь объективным выражением духовного взаимодействия человеческих личностей, право же относится

только к внешним, материальным отношениям людей и поэтому по самой своей сути должно быть формальным, регулирующим их материальные действия, но не касающимся духовного смысла этих действий. Характерно, что один из главных теоретиков права в русской философии Б. Н. Чичерин категорически возражал (в полемике с В. С. Соловьёвым) против попыток придать праву содержательное значение и тем самым понять его как один из способов саморазвития общества и каждой личности в нем. Ильин в своей книге идет против этой тенденции и пытается доказать, что право и нужно рассматривать как безусловную основу саморазвития человека и человечества.

Здесь самое важное — понять, какой духовный смысл несет право. Ильин признает, что приписывание праву духовного смысла может показаться невозможным в силу того, что позитивное право, которое составляет явную и общеизвестную сторону правовой системы общества, выглядит формальным и безразличным к духовной жизни людей. Тем не менее он настаивает на том, что если за формализмом положительного права не увидеть его глубокое духовное содержание, *вся жизнь общества приобретет ложный смысл, люди в нем перестанут правильно понимать себя и смысл своего бытия*. Называя такое правосознание, не учитывающее духовное содержание жизни людей, «правосознанием раба», Ильин крайне негативно описывает последствия господства такой точки зрения для общества.

Чтобы объяснить духовное содержание права, он прежде всего уточняет, каким образом нужно понимать самый глубокий, базовый уровень отношения людей друг к другу, и может показаться, что он полностью разделяет исходный пункт индивидуалистической концепции права и государства — признание неустранимой обособленности индивидов и их замкнутость на собственных эгоистических интересах. Как утверждает Ильин,

«человечество живет на земле так, что человек человеку остается всегда психо-физическим инобытием, а все люди вместе представляют из себя множество одинаково одиноких, но своеобразных духовно-творческих монад, связанных общую основу существования. <...> Каждый душевный центр, нуждаясь в своем теле для того, чтобы вообще жить и проявляться, испытывая его потребности как *свои* и потому отдавая их удовлетворению большую или меньшую часть своих сил, оказывается в то же время *отгороженным* от других душевных центров именно этою, для него центральной вещью. Каждая душа испытывает с силою *непосредственности* и исключительной подлинности только *свои собственные состояния* и инстинктивно сосредоточивается на них вниманием, аффектом и деланием; о других же центрах и событиях в них — каждая узнает только опосредствованно, через телесное восприятие телесно же выраженных состояний; все это, относящееся к другим, испытывается как чужое, несравненно менее достоверное и подлинное» [11, с. 192].

Такая форма бытия ведет к тому, что в каждом человеке присутствует естественное стремление установить свою власть над окружающей действительностью, чтобы обеспечить себе спокойное существование:

«Движимая первоначально инстинктом личного и семейного самосохранения, каждая единичная душа выступает в виде *агрессивной воли*, обращается к общей

основе существования и очерчивает вокруг себя круги своего нестесненного самоутверждения» [11, с. 195].

Продолжая эту логику, типичную для индивидуалистических теорий права, Ильин совершенно не случайно вспоминает Гегеля с его борьбой за признание и диалектикой раба и господина:

«...человеку свойственно признавать *свои полномочия*, преувеличивая их пределы и не сознавая их духовной сущности, но не слишком свойственно признавать в то же время свои *обязанности и чужие* полномочия, что это признание чужих прав выковывается в душах лишь в результате долгих трений, в результате той борьбы на жизнь и на смерть за “взаимное признание”, о которой Гегель говорил когда-то с такой прозорливой мудростью» [11, с. 201].

Для очень многих людей возможно только такое антагонистическое понимание системы социальных отношений и интерпретация права как «репрессивного» установления, направленного на минимизацию негативных последствий агрессивно-эгоистических отношений людей. Однако Ильин признает таких людей духовно неразвитыми, недостойными «права голоса» в общем споре о способах организации социального бытия человечества.

«Естественное право может быть усмотрено и признано каждым в его собственном, одиноком, предметно-духовном опыте, но в большинстве случаев люди не доходят до этого, и тогда им предстоит встретиться с естественно-правовыми требованиями в том виде их, который им придает, формулируя их, урезывая и даже искажая их сущность, — положительное право, ссылаясь на внешний авторитет уполномоченных лиц и, может быть, даже угрожая неприятными последствиями» [11, с. 199].

Такие люди просто не видят своих подлинных глубинных отношений с другими и судят о них только на основании эмпирически-поверхностных проявлений этих отношений. Ильин признает, что людей, которые в своем духовном опыте могут дойти до подлинного понимания своих отношений с другими, очень мало, но он решительно утверждает, что только те, кто обладает таким подлинным духовным опытом, должны судить о смысле права и непосредственно участвовать в организации жизни своего народа.

«В этом отношении правовая жизнь подлежит общему и основному закону духовного развития и является, подобно религии, философии, науке, искусству и нравственному творчеству, разновидностью единого жизненно-духовного дела. Но если это так, то не всякий человек, стоящий на любом уровне умственного и духовного развития, компетентен судить о понятии и сущности права, и «возражение» его против объективного значения права не будет иметь никакой силы и убедительности, если в основе будет лежать ограниченность или шаткость *его личного духовного опыта*» [11, с. 174].

Но каково же правильное понимание права? По Ильину, к нему ведет признание того факта, что «поддержание общего и единого правопорядка есть *единое общее дело*» [11, с. 183]. Не антагонизм, а согласие и сотрудничество являются теми качествами, которые маркируют самые глубокие, сущностные

отношения людей, отражающиеся в праве, понятом как базовая форма духовной жизни человечества. «Самая основная и глубокая сущность того, за что человечество всегда боролось под именем *свободы*, состоит в возможности *самодетельного и добровольного самоопределения* в духовной жизни» [11, с. 184]. Но самодетельность, добровольность и свобода только тогда являются определениями взаимодействия людей, когда это взаимодействие есть *взаимное признание личностей друг друга в свободе и равноправии*.

«Правосознание есть особого рода *инстинктивное правочувствие*, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей; отсюда и основные *аксиомы правосознания*: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности» [11, с. 231].

Как мы видим, свое определение права Ильин дает в строгом соответствии с учением Фихте. На этой основе он строит свое определение социальной жизни, которое является развитием той «диалогической» традиции понимания общества, которую в русской философии начали славянофилы.

«Ценность, лежащая в основании естественного права, есть *достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов*, составляющих человечество. Такая жизнь возможна только в виде *мирного и организованного равновесия* субъективных притязаний кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно-достойной жизни и потому нарушающего это *равенство* лишь в сторону *справедливости*» [11, с. 196].

Различение естественного и позитивного права Ильин осуществляет именно по признакам «сущностное-внешнее», «подлинное-искаженное»; в современном обществе, очень далеком от совершенства, позитивное право еще очень слабо отражает подлинную сущность права, и поэтому в общем мнении оно оказывается формальным, недуховным и исходящим из коренного антагонизма личностей. Такая ситуация и такое мнение о позитивном праве радикально затемняет подлинный смысл права, т. е. смысл естественного права, утверждающего равное взаимное признание людьми друг друга как свободных и полностью автономных центров духовной жизни. Значение философского анализа права Ильин и видит в том, чтобы раскрыть подлинный смысл права и убедить всех в необходимости выработки в себе правосознания, соответствующего этому смыслу. Только в этом случае отношения людей приобретут нормальный характер и общество в целом будет неуклонно совершенствоваться. При этом окончательный социальный идеал Ильин представляет себе близким к бакунинскому анархизму, и это не удивительно, ведь все традиционные проблемы социальной философии Ильин, как и Бакунин, решает на основе определения права, восходящего к Фихте.

Все приведенные примеры наглядно доказывают, что важнейшей особенностей русской философии XIX — начала XX в. было разработка той модели понимания общества и истории, которую предложил Фихте и которая была

реальной альтернативой по отношению к модели, созданной французскими философами XVIII в. Широко известная и популярная донныне гегелевская концепция общества и истории в реальности в гораздо меньшей степени отличалась от просветительской модели и не имела для русских мыслителей, вопреки распространенному мнению, такого большого значения, как концепция Фихте. Учитывая тот факт, что западная философия в понимании человека и общества до наших дней продолжает следовать за просветительской моделью, давно дискредитировавшей себя и не способной помочь в разрешении все более острых проблем общественного развития, можно констатировать, что актуализация и развитие отмеченной традиции может и должно составить безусловное преимущество современной русской философии над западной философией. Впрочем, дело здесь не столько в теории, сколько в общественной практике: в России романтическое мировоззрение, главным создателем которого был Фихте, стало важным фактором национального сознания и поэтому существенно влияло на общественное развитие; при всех сложностях этого развития, при всех неудачах и трагедиях, постигших нашу страну в истории, современное наше состояние и наше глубокое понимание мира доказывают очевидное преимущество русского романтического мировоззрения над просветительским мировоззрением, которому остался привержен Запад по главе с Америкой, являющейся самым показательным и последовательным примером реализации просветительской модели (подробнее см.: [9]). Философская теория только подтверждает правильность того пути, по которому уже два с лишним столетия идет Россия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бакунин М. А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. 576 с.
2. Гайденоко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. 128 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
4. Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 58–332.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя на 1880 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 129–174.
6. Евлампиев И. И. Великая книга о великом мыслителе. Книга Б. Вышеславцева «Этика Фихте» и проблема понимания истории европейской философии // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А. И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 43–95.
7. Евлампиев И. И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 5–15.
8. Евлампиев И. И. О смысле «русской идеи» в позднем творчестве Ф. Достоевского («Подросток», «Дневник писателя») // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб.: Нестор-История, 2016. С. 92–107.
9. Идея империи и идея революции в русской философии и культуре XIX и XX веков: коллективная монография / отв. ред. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд-во РХГА, 2024. 420 с.

10. Ильин И. А. Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 359–477.
11. Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 149–414.
12. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
13. Ильин И. А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 478–501.
14. Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 448 с.
15. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учении о праве и государстве. СПб.: Алетейя, 2000. 320 с.
16. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн., М.: АСТ, 2000. С. 4–271.
17. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.

REFERENCES

1. Bakunin, M. A. *Izbrannye filosofskie sochineniya i pis'ma* [Selected philosophical writings and letters]. Moscow, Mysl', 1987, 576 p. (in Russian).
2. Gaydenko, P. P. *Paradoksy svobody v uchenii Fikhte* [Paradoxes of freedom in Fichte's teaching]. Moscow, Nauka, 1990, 128 p. (in Russian).
3. Hegel, G. V. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 3. Filosofiya dukha* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 3. Philosophy of Spirit]. Moscow, Mysl', 1977, 471 p. (in Russian).
4. Dostoevsky, F. M. *Besy. Podgotovitel'nye materialy* [Demons. Preparatory materials]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works in 30 vols.] Vol. 11, Leningrad, Nauka, 1974, pp. 58–332 (in Russian).
5. Dostoevsky, F. M. *Dnevnik pisatelya na 1880 god* [Writer's diary for 1880]. In: Dostoevsky, F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy v 30 tomakh* [Complete Works in 30 vols.]. Vol. 26, Leningrad, Nauka, 1984, pp. 129–174 (in Russian).
6. Evlampiev, I. I. *Velikaya kniga o velikom myslitele. Kniga B. Vysheslavtseva "Etika Fikhte" i problema ponimaniya istorii evropeyskoy filosofii* [A great book about a great thinker. B. Vysheslavtsev's book "Fichte's Ethics" and the problem of understanding the history of European philosophy]. Boris Petrovich Vysheslavtsev, ed. by A. I. Aleshin. Moscow, ROSSPEN, 2013, pp. 43–95 (in Russian).
7. Evlampiev, I. I. *Istoki i smysl russkogo anarkhizma* [The origins and meaning of Russian anarchism]. In: *Voprosy filosofii*, 2018, no. 4, pp. 5–15 (in Russian).
8. Evlampiev, I. I. *O smysle "russkoy idei" v pozdnem tvorchestve F. Dostoevskogo ("Podrostok", "Dnevnik pisatelya")* [On the meaning of the "Russian idea" in the late works of F. Dostoevsky ("The Adolescent", "A Writer's Diary")]. In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya*. Vol. 21. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya, 2016, pp. 92–107 (in Russian).
9. *Ideya imperii i ideya revolyutsii v russkoy filosofii i kul'ture XIX i KhKh vekov: kolektivnaya monografiya* [The idea of empire and the idea of revolution in Russian philosophy and culture of the 19th and 20th centuries: a collective monograph], ed. by I. I. Evlampiev. Saint Petersburg, RKhGA Publ., 2024, 420 p. (in Russian).

10. Ilyin, I. A. *Krizis idei subekta v Naukouchenii Fikhte Starshego. Opyt sistematicheskogo analiza* [The Crisis of the Idea of the Subject in Fichte the Elder's Science of Knowledge. An Attempt at Systematic Analysis]. In: Evlampiev, I. I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Ilyina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint Petersburg, Nauka, 1998, pp. 359–477 (in Russian).

11. Ilyin, I. A. *O sushchnosti pravosoznaniya* [On the essence of legal consciousness]. In: Ilyin, I. A. *Sobraniye sochineniy v 10 tomakh, tom 4* [Works in 10 vols., vol. 4]. Moscow, Russkaya kniga, 1994, pp. 149–414 (in Russian).

12. Ilyin, I. A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man]. Saint Petersburg, Nauka, 1994, 544 p. (in Russian).

13. Ilyin, I. A. *Filosofiya Fikhte kak religiya sovesti* [Fichte's Philosophy as a Religion of Conscience]. In: Evlampiev, I. I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Ilyina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint Petersburg, Nauka, 1998, pp. 478–501 (in Russian).

14. Kireevsky, I. V. *Dukhovnye osnovy russkoy zhizni* [Spiritual foundations of Russian life]. M., Institut russkoy tsivilizatsii, 2007, 448 p. (in Russian).

15. Novgorodtsev, P. I. *Kant i Gegel' v ikh uchenii o prave i gosudarstve* [Kant and Hegel in their doctrine of law and state]. Saint Petersburg, Aleteyya, 2000, 320 p. (in Russian).

16. Fichte, I. G. *Osnovnye cherty sovremennoy epokhi* [The main features of the modern era]. In: Fichte, I. G. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [Facts of Consciousness. The Purpose of Man. Science of Learning]. Minsk, M., AST, 2000, pp. 4–271 (in Russian).

17. Frank, S. L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika, 1992, 511 p. (in Russian).

*Н. И. Димитрова**

ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА — НЕСОГЛАСИЯ И ВОЗРАЖЕНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Идеи Николая Федорова, сформировавшие целое направление в русской философской мысли, традиционно высоко оцениваются — как современниками, так и последующими поколениями — за их дерзость, непримиримость к смерти и стремление к победе над ней. Однако в данной статье предлагается иной ракурс: рассмотрение критики и несогласия с этими идеями, высказанных русскими религиозными философами. Особое внимание уделяется резкой критике со стороны Георгия Флоровского. В целом возражения Флоровского, а также Бердяева, Булгакова и других мыслителей акцентируют внимание на бездуховности проекта воскрешения мертвых, на его расхождении с христианским пониманием смысла смерти, а также на его утопичности, предполагающей синтез религии, науки и техники. Отмечается недооценка творческого начала в замысле Федорова, где упор сделан преимущественно на трудовые усилия, а также недостаточное внимание к личности, поскольку воскрешение ориентировано исключительно на телесную природу человека.

Ключевые слова: философия общего дела, Николай Федоров, русский космизм, русская религиозная философия, смертобожничество, социально-религиозный утопизм.

N. I. Dimitrova

NIKOLAI FYODOROV'S PHILOSOPHY OF THE "COMMON TASK" — DISAGREEMENTS AND OBJECTIONS IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

Nikolai Fyodorov's ideas, which formed an entire direction in Russian thought, are usually highly appreciated — both by his contemporaries and by subsequent generations — because of their audacity, their author's implacability to death and his dedication to victory over it. The article offers another perspective — a study of the objections and disagreements

* Димитрова Нина Иванова — доктор философских наук, ninaivdimitrova@abv.bg, Институт философии и социологии Болгарской академии наук; София 1000, Сердика 4.

Nina I. Dimitrova — DSc., Professor, ninaivdimitrova@abv.bg, Institute of Philosophy and Sociology at the Bulgarian Academy of Sciences; Sofia 1000, Serdika 4.

with these ideas expressed by Russian religious philosophers. Special attention is given to the categorical criticism of Georgij Florovsky. In general, the critical remarks of Florovsky, Berdyaev, Bulgakov, etc. refer to the unspiritual nature of the project of the resurrection of the dead, to the misunderstanding of the meaning of death that Christianity had placed in it (and accordingly — to the divergence of Fyodorov and his followers from Christianity), to its utopian character, combining religion, science and technology. The underestimation of the creative moment in the conceived work at the expense of the labour effort is highlighted, as well as the underestimation of the personal moment, insofar as the resurrection is focused only on the bodily side of man.

Keywords: philosophy of the common task, Nikolai Fyodorov, Russian cosmism, Russian religious philosophy, deification of death, socio-religious utopianism.

В идее Федорова есть «соблазн и безумие», но есть и высшее дерзание. Чего-либо похожего на философскую систему Федоров не оставил, и в строго академической истории философии для него не нашлось бы места. Но в истории русской мысли нельзя пройти мимо Федорова и его «проекта».

Сергей Левицкий. Очерки по истории русской философии

Настоящая статья посвящена критической реакции русских религиозных философов на проект Николая Федорова по воскрешению всего человечества. Двухтомный сборник «Н. Ф. Федоров: Pro et contra» (РХГИ, 2004, 2008) представляет собой обширное собрание разноплановых материалов о личности и философии прародителя русского космизма. В нем выделены отдельные разделы, в частности: «Учение Федорова в оценках русских религиозных философов» (т. 1) и ««Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных запросах русского зарубежья» (т. 2).

Настоящее исследование имеет более узкий фокус: оно сосредоточено исключительно на критических замечаниях и разногласиях с идеями Федорова, высказанных русскими философами, и не претендует на исчерпывающее освещение темы. Стремление к обобщению критических отзывов обусловлено убеждением, что такой подход не только проясняет суть возражений против учения Федорова, но и дополняет образы самих мыслителей, участвовавших в этой заочной полемике.

В дореволюционной России философами называли не только ученых-академиков, но и широкий круг гуманитариев — писателей, поэтов, литературных критиков, публицистов, журналистов, богословов, политиков, общественных деятелей и др. Преодолев позитивизм, философия Серебряного века вновь обратилась к религии, стремясь осветить различные аспекты общественной жизни. Одним из свидетельств этого стали Религиозно-философские собрания, проходившие в самом начале XX в.

В той мере, в какой русская мысль «постоянно привлекает религию к решению философских проблем», проблема смерти и бессмертия — центральная для всех религий — занимает ключевое место и в русском философском сознании, утверждает Борис Вышеславцев [11, с. 324]. Этот вывод поддерживают и другие исследователи. Так, например, Николай Арсеньев, рассматривая основные темы

русской религиозно-философской мысли, относит к ним и проблему смерти, и стремление к победе над ней [1]. Анализируя вопросы иммертологии, Игорь Вышев отмечает, что русские философы всегда рассматривали проблему бессмертия как одну из главных мировоззренческих категорий [10].

Полным воплощением этой особенности национальной мысли стал знаменитый «проект» Федорова, чье учение сводилось к одной всепоглощающей теме, одной навязчивой идее — воскрешению мертвых [23, с. 402].

Учение Федорова, безусловно, занимало одно из самых ярких мест среди авангардных идей Серебряного века, конкурировавших между собой в стремлении создать радикально новый мир, победить смерть и достичь земного бессмертия. Идея безграничной власти над природой вдохновляла и многих других мыслителей того времени, особенно волновали представления о грядущем преодолении пространства и времени и о колонизации космоса.

В контексте напряженных религиозных исканий Серебряного века отчетливо проявляется и своеобразное отношение Федорова к христианству. Бердяев даже относит этого одинокого мыслителя к группе «богоискателей», отмечая, что в его взглядах «виден уже переход к новому религиозному сознанию» [6, с. 31]. В то же время прародитель русского космизма был далек от популярных религиозных течений эпохи — ему, например, совершенно чужды идеи религиозного эротизма. Однако его обвинения в адрес христианства в пассивности, в несопротивлении смерти как человеческой судьбе можно рассматривать и как критику «исторического» христианства — одной из характерных тенденций религиозной мысли Серебряного века.

С точки зрения Федорова и его последователей-космистов*, христианство оказывается культом смерти — «смертобожничеством», поскольку учит, что одних человеческих усилий для победы над ней недостаточно. Христианство утверждает, что «в лице смерти мы имеем дело с преодолевающей силой, которая в конечном итоге так или иначе (в явной или тайной форме) обоготворяется — и что именно это влечет за собой обожествление смерти, то есть смертобожничество» [12, с. 261].

Проект воскрешения всех когда-либо живших на Земле настолько неординарен и смел, что не оставляет равнодушными отечественных мыслителей. («При всем старании отыскать близкую параллель учению Федорова в литературе, нам это не удалось», отмечает Ростислав Плетнев [22, с. 224]). Его идеи привлекли внимание как знаменитых современников — Соловьёва, Достоевского, Толстого**, — так и философов следующего поколения.

Творчество Федорова и космизм в целом занимают важное место в пост-сталинской советской философии, отмечает Михаил Эпштейн. В своем анализе он пишет:

«Другое влиятельное течение опиралось на философию “общего дела”, берущую начало в идеях Николая Федорова о всеобщем воскрешении мертвых,

* «Радикальные биополитические утописты», по определению Бориса Гройса, рассматриваются как конкуренты русского авангарда, причем оба течения возлагают особые надежды на науку и технику [27, с. 4].

** См. в этом отношении и [22], [28], [10] и др.

физическом бессмертии и технологическом преобразовании космоса. Эта философия, которую часто называют “космизмом” или “антропокосмизмом”, оперирует широкими категориями, такими как универсальный разум, ноосфера, бессмертие, всеобщее воскресение, преобразование и одухотворение природы, завоевание вселенной» [25, с. 13].

В то же время идеи Федорова продолжали волновать русских интеллектуалов первого поколения эмиграции. Показательно заявление Георгия Флоровского: «Странным образом в симпатиях к учению Федорова сходятся люди слишком разных вкусов и складов — от ревнителей бытового православия до строителей коммунистического быта...» [23, с. 400].

Интерес к Федорову сохраняется и сегодня. По свидетельству В. Н. Катасонова, современные трансгуманисты также считают себя наследниками идей Н. Ф. Федорова, В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского [17].

С учетом целей данной статьи — показать разногласия русских религиозных философов с идеями Николая Федорова — логично начать с критики богослова и философа Георгия Флоровского, чьи возражения отличаются наибольшей проницательностью и бескомпромиссностью. Важно учитывать его роль как одного из самых значительных критиков утопизма, а также его особую научную компетентность*, особенно в контексте «физиологического» аспекта воскрешения предыдущих поколений, своеобразной биотехники.

В середине 1930-х гг. в журнале «Современные записки» Флоровский опубликовал обширную статью под названием «Проект мнимого дела (О Н. Ф. Федорове и его продолжателях)». Уже сам заголовок звучит как приговор: дело мнимое! В последующем тексте автор подвергает сокрушительной критике каждый аспект учения Федорова, разбирая его до мельчайших деталей. Не избежал осуждения даже название концепции, поскольку «даже самое слово “проект” отдает стилем Просвещения» [23, с. 410].

Именно активистская установка Федорова побуждает ряд исследователей проводить параллели между его взглядами и марксистскими идеями. Помимо влияния французского Просвещения (и социального утопизма), а также позитивизма Огюста Конта, Флоровский отмечает, что «трудовой проект» Федорова — своеобразная космическая «многолетка» — вписывается в дух советской идеологии, направленной на переделку человека и создание «нового человека». Богослов указывает:

«К имени Федорова обнаруживают особое внимание и пристрастие строители новой “пореволюционной” идеологии — как в самой России, так и в эмиграции. У Федорова они находят оправдание или подкрепление своих замыслов и намерений — во всяком случае, притязают находить. Мировоззрение Федорова в этих построениях сопоставляется с советской действительностью. И в нем

* В одной из своих поздних лекций по обновлению православного богословия, прочитанных на английском языке во Франции (Экс-ан-Прованс) в 1968 г., перед симпозиумом, посвященным идеализму русской философии, Флоровский поделился воспоминаниями из ранней юности: «Когда я учился, физиология дополняла философию. Согласно официальной учебной программе, философы в России, очевидно, должны были дополнительно изучать физиологию» [26, с. 188–193].

рассчитывают найти идеологическую опору и основание для нового и планового социального активизма» [23, с. 400].

Близость советской мысли к творчеству Федорова отмечал еще Николай Бердяев. В рецензии на присланную ему анонимно брошюру о последователях Федорова в Советской России, опубликованной в журнале *Путь*, он писал: «В разгаре большевистской революции уже замечался среди молодежи интерес к федоровским идеям, хотя иногда, к сожалению, в извращенной форме» [3, с. 122].

Год спустя, в 1928 г., вновь на страницах «Пути», в статье, посвященной трем юбилеям известных личностей, в том числе Федорова, Бердяев утверждает:

«В русском коммунизме есть черты обезьяньего сходства с федоровским “общим делом” — объединение людей, регуляция, направленная на всеобщее благо и земное спасение, антииндивидуализм, отрицательное отношение к культуре, к интеллигенции, к мышлению, оторванному от жизни, активизм и прагматизм» [7, с. 94].

Возвращаясь к статье Флоровского, можно резюмировать, что ее главный пафос заключается в раскрытии человекобожеского характера «проекта общего дела» — особенно в его интерпретации последователями Федорова, которые фактически превращают его систему в идеологию безбожного или даже богоборческого строительства.

Статья завершается категорическим выводом: «В системе Федорова обличается один из тупиков современного мировоззрения. И ее привлекательность — опасный симптом. Симптом душевного усыхания...» [23, с. 413].

В своем *opus magnum* — «Пути русского богословия» (1939) — Флоровский, вновь обращаясь к учению Федорова, подчеркивает его глубокое несоответствие христианству. В этом проекте, по его мнению, вообще отсутствует представление о потустороннем мире и ощущение преображения. Этот вывод становится окончательной оценкой Флоровского относительно обсуждаемых идей.

Грандиозная и головокружительная идея Федорова анимает особое место в творчестве Николая Бердяева — от его фундаментальной статьи «Религия воскресения», опубликованной в журнале «Русская мысль» в 1915 г., до многочисленных исследований по истории отечественной мысли. Именно Федоров, по словам Бердяева, — «русский из русских, по которым можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий» [7, с. 88].

Симпатия Бердяева к этому «замечательному мыслителю, странному, с проблесками гениальности» [см. 6] первоначально была обусловлена его активизмом как особым состоянием ума, органично вписывающимся в новую творческую религиозную эпоху, провозглашенную представителями Серебряного века. Однако и позднее, уже находясь в ссылке, Бердяев сохранял ту же оценку активизма Федорова и его последователей:

«Огромную заслугу Н. Федорова и федоровцев <...> нужно прежде всего видеть в радикальном и дерзновенном утверждении активности человека в религиозной жизни, в понимании христианства как задачи, стоящей перед человеком, в признании возможности догматического развития» [3, с. 123].

В рамках данной статьи я сосредоточусь на разногласиях Бердяева с различными аспектами знаменитого проекта. Уже в своей ранней статье он вскрывает философские слабости учения Федорова, главной из которых считает недооценку зла — характерную черту утопических концепций в целом. Эта слабость, коренящаяся в крайнем рационализме, приводит, по его мнению, к принижению свободы как фундаментальной характеристики христианства. Преуменьшение иррациональности зла и недостаточное внимание к свободе свидетельствуют о глубоком расхождении «общего дела» с христианской традицией. Как утопическая и фантастическая концепция идеи Федорова представляют собой механическое сочетание натурализма и христианства [см. 4, с. 452].

Бердяев также отмечает враждебное отношение Федорова к европейской философии и культуре в целом, что, по его мнению, оставляет неблагоприятное впечатление. Антикультурный пафос отца русского космизма философ подчеркивал и в своих поздних эмигрантских произведениях.

Одним из важных философских недостатков проекта Федорова является отсутствие творческого начала — его концепция основана исключительно на труде, дисциплине и настойчивости в стремлении к достижению земного бессмертия. Учитывая центральную роль, которую Бердяев придавал творчеству на протяжении всей своей жизни, он воспринимал этот недостаток как серьезный изъян учения.

Особенно отталкивающим для Бердяева оказывается утопизм Федорова в социальной сфере. Он определяет его идеи как «фантастику самодержавия, распространенную на небесные пространства и на воскрешение мертвых» — вымысел, «не имеющий ничего общего с реальностью, историей и конкретной жизнью» [4, с. 443]. Его вывод однозначен: «Проект» Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем — это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов, но, продолжает философ, «за “проектом” этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание имманентное» [4, с. 468]. Несмотря на это непростительное превращение новозаветного послания в утопическое повествование о земном преображении человека, Бердяев признает за идеями Федорова стремление к формированию нового религиозного сознания, а также критику «исторического христианства». Он отмечает:

«Если учение Федорова о патриархально-родственной общественности лишь перепевает старые славянофильские мотивы (утратившие жизненное значение), то его учение об активности человека, о регуляции природы — это уже новое сознание, переступающее границы исторического православия, обращенное в будущее, призывающее к преображению мира» [4, с. 448].

Как уже упоминалось, еще две рецензии на идеи Федорова Бердяев опубликовал на страницах журнала «Путь». В них он подчеркивал близость федоровской мысли к господствующей советской идеологии.

В более поздних работах философа, где его оценка Федорова становится в целом более благосклонной, Бердяев продолжает видеть главный недостаток космизма в принижении творческого начала. Он отмечает:

«Философская слабость Н. Федорова заключалась в том, что он умалил творческую силу духа в воскрешении мертвых и слишком полагался на мощь технических знаний, что свидетельствует о влиянии научно-натуралистического века» [8, с. 338].

Как известно, идеи Федорова стали предметом обсуждения многих мыслителей, некоторые из которых посвятили им специальные исследования.

В следующих строках предпринята попытка обобщить основные критические замечания и разногласия, что важно не только для осмысления самого учения Федорова, но и для более точного определения специфики русской религиозно-философской мысли в целом.

Проект Федорова как искажение христианства

Особенно заметна эта критика со стороны русских философов-эмигрантов, писавших в то время, когда ореол «нового религиозного сознания» и «нового христианства» — как символов Серебряного века — уже померк. Позитивно относясь к идее человека как соработника Божия, многие русские мыслители поддерживали активное участие человека в деле собственного спасения. Однако представление о спасении, достижимом исключительно человеческими усилиями (фактически устраняющее благодатное божественное действие), оказалось для них совершенно неприемлемым и стало главной причиной критики взглядов Федорова. Как отмечал Флоровский: «Его религия не есть религия спасения, это религия борьбы. И даже не религия. Самым чуждым для него было именно понятие “спасения”» [23, с. 402].

Бердяев также противопоставляет традиционное христианское представление о потустороннем воскресении федоровской концепции, согласно которой воскрешение — это исключительно человеческое дело:

«Речь идет у Н. Федорова не о воскресении мертвых, в которое верят все православные христиане, а о воскрешении, которое должно быть делом не только Божественной Благодати, но и сознательной человеческой активности» [3, с. 122].

Еще в своей дореволюционной статье в «Русской мысли» он утверждает, что для Федорова

«...христианство не было жертвенной мистерией искупления, внутренней мистерией духа, преодолевающей саму противоположность дарового, благодатного и трудового, человечески активного. Для Федорова христианство есть прежде всего общее дело, труд, активность нравственная и техническая» [4, с. 466].

Проект Федорова как религиозно-социальный утопизм

Это ключевая характеристика, единодушно отмечаемая всеми исследователями его идей. Так, Николай Арсеньев называет взгляды Федорова «технологически-утопической эсхатологией» [1, с. 34], Флоровский определяет его «дело» как грезу [23, с. 409], а Бердяев видит в нем сочетание «гениальных идей и сознания необычайной моральной высоты с безбрежной фантастикой» [3].

Особый взгляд на этот вопрос предлагает Василий Зеньковский, автор фундаментального исследования об утопизме в русской мысли [15]. Он, во-

преки распространенной критике, склонен оправдывать утопизм Федорова, отмечая, что

«Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия» [14, с. 575].

Непонимание смысла смерти

В «Русской идее», написанной на закате его творчества, Бердяев подводит итог взглядам Федорова: «И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей, такая жажда возвращения их к жизни» [5, с. 210]. Однако, несмотря на эту одержимость темой смерти и исключительное сострадание к обреченным на нее людям, Бердяев (и не только он) постоянно указывает на непонимание Федоровым смысла смерти — непонимание смысла, который христианство придает смерти. Момент разногласия присутствовал даже в первой статье, посвященной федоровской религий воскрешения, вплоть до последующих работ. Для Бердяева моральный мотив «общего дела» недостаточен, чтобы признать его результат значимым. Он пишет:

«Федоров совсем не понимает болезни развития, трагизма и антиномизма истории, он — прямолинейный апологет здоровья. Он никогда не прозревает, что и смерть, и гибель могут быть путем к иной, высшей жизни» [4, с. 464].

Похожую оценку находим в «О назначении человека» (1931):

«В истории человечества ни у кого нельзя найти такой боли о смерти, как у Федорова, и такой пламенной жажды вернуть жизнь всем умершим. <...> Но в отношении Н. Федорова к смерти была не только большая правда, но и большое заблуждение и неверное понимание тайны смерти. Н. Федоров был убежденный христианин, но как будто не понимал тайны Креста и Голгофы, не принимал искупительного смысла смерти. Смерть не была для него внутренним моментом жизни, через который всякая греховная жизнь неизбежно должна пройти» [2, с. 224].

Из этого Бердяев делает вывод: «Смерть нужно принимать свободно и просветленно, а не восставать против ее бессмысленности; в этом принятии заключается творческая активность духа» [2, с. 227].

Этот аспект сближает критику Федорова у Бердяева и Флоровского, несмотря на их значительные расхождения в других вопросах. Сопоставление их позиций относительно смысла смерти в христианстве представляется плодотворным направлением для дальнейшего исследования [см. 13, с. 278].

В статье 1935 г. Флоровский подчеркивает, что в системе Федорова ощущается своего рода зачарованность смертью, при этом полностью отсутствует пасхальный дух — радость и свет Воскресения [см. 23, с. 409]. Однако еще более важную оценку он дает в «Путиях русского богословия»:

«В том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не увидел тайны, не ощутил в ней темного жала греха. Для него смерть — скорее загадка, нежели тайна, больше неправда, чем грех. И эту загадку он пытается разрешить в пределах морали и эвгеники.

“Воскрешение предков” восстановление родовой полноты и целостности, естественного и психологического братства — вот чем, по его мнению, исчерпывается духовная сторона победы над смертью. В природе “воскрешение” означает лишь перераспределение энергий, их разумную регуляцию. Сам Федоров подчеркивает, что здесь нет и не должно быть ничего “мистического”. Всеобщее Воскресение он представляет как возвращение к здешней жизни, только в восстановленной полноте рода...» [24, с. 323].

Ожидаемый результат воскрешения, предложенного Федоровым

Вызывает отторжение, поскольку он предполагает бессмертие, достигнутое исключительно человеческими, трудово-техническими средствами, без преобразования и обожения.

В одной из своих статей, посвященных вопросам жизни и смерти в науке и религии, о. Лев Липеровский отмечает:

«Не всякое бессмертие представляется нам благом. Бессмертия нашего тела в его нынешнем состоянии мы не желаем. Каждый из нас имеет телесные недостатки и болезни, и сохранить их на вечные времена означало бы обречь себя на бесконечные страдания. Мы хотим, чтобы наше тело стало просветленным, преобразенным и прекрасным, чтобы в нем сохранились все положительные качества и было лишено отрицательных...» [18, с. 6–7].

Именно неопределенность конечного результата воскрешения вызвала множество скептических и негативных откликов. Уже Владимир Соловьёв высказывал опасение: «Не будет ли это оживлением трупов?» [23, с. 404] — сомнение, которое впоследствии разделили многие другие русские философы.

Показателен в этом отношении комментарий С. Булгаков. В статье «Загадочный мыслитель» (1908), восхваляя проект Федорова как хозяйственно-теургический (в некоторой степени близкий к его собственной философии хозяйства), философ отмечал «печальную двусмысленность и неопределенность» в общем учении Федорова о жизни и смерти:

«Допустим, что благодаря “регуляции природы”, т. е. трудовым, хозяйственным путем, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданных телах. <...> Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешение, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами?» [9, с. 310].

Хотя Федоров, желавший быть верующим христианином, сам ужасался такого воскрешения, говорит Булгаков, на практике его проект привел именно к такому результату — из-за механического понимания и смерти, и воскресения, возникает представление о воскресении этой непросвещенной, непретворенной плоти, происходящей на этой земле. Философ резюмирует свои рассуждения риторическим вопросом: «следует ли стремиться к такому воскрешению?» [9, с. 315].

Эти мысли удачно иллюстрирует выступление Ильи Репина по случаю уникального проекта: «Идешь по Невскому проспекту, и вдруг навстречу Иоанн Грозный! Здравствуйте. Дрожь пробирает от одной мысли о таком воскресении» [21, с. 61].

Лев Карсавин, несмотря на свое сочувствие идеям Федорова, отмечает ключевую подмену в его концепции: «Он тотчас же отказался от воскресения, подменив его бессмертием, и потому отверг жизнь, ибо жизнь без смерти и есть то небытие, которое тварь уже превозмогла в неодошевленных вещах» [16, с. 213].

Еще более ясно проблему непреображенного воскресения обозначает Николай Лосский в «Истории русской философии» (1951), говоря о концепции Федорова: «Федоров, по-видимому, имеет в виду воскрешение человека в непреображенном теле, которое все еще нуждалось бы в пище» [20, с. 109]. Это замечание достаточно красноречиво подчеркивает разницу между христианской надеждой на преobraженное воскресение и трудовым, механистическим проектом воскрешения.

Бездуховность — натурализм, позитивизм, сциентизм

Еще Владимир Соловьёв после кратковременного увлечения решительно отмежевался от проекта Федорова, увидев в нем устрашающий и глубоко бездуховный характер учения о физическом воскрешении покойников [см.: 19, с. 72]. Большая часть критики в этом направлении связана с религиозным позитивизмом Федорова, который основывался на научно-техническом прогрессе как инструменте воскрешения мертвых.

Борис Вышеславцев подчеркивает парадоксальность этой идеи, называя ее «странным скрещением позитивизма науки с последней верой и надеждой христианства» [11, с. 324]. Георгий Флоровский видит в проекте Федорова своеобразный сплав научного утопизма и мистицизма, сравнивая его с популярными эзотерическими учениями его времени — оккультизмом, антропософией, христианской наукой (Christian Science): «В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез» [23, с. 405].

Бердяев же критикует Федорова за умаление творческой силы духа и чрезмерное упование на технические знания: «В нем чувствуется влияние научно-натуралистического века» [8, с. 338]. Его негативная оценка обусловлена не столько утопичностью замысла, сколько его глубинной духовной несостоятельностью.

Отсутствие развитой антропологии в учении Федорова; аперсонализм

Критика отсутствия развитой антропологии в учении Федорова, а также его аперсонализма в значительной степени принадлежит Георгию Флоровскому. Он считает, что, несмотря на постоянные размышления о человеке и его смертности, в системе Федорова отсутствует полноценное представление о человеческой личности. Это, по мнению Флоровского, предопределяет общий провал замысла:

«У Федорова и особенно у его эпигонов очень мелкая и непритязательная антропология; здесь вообще нет человека, он потерян в космических ритмах и далях»; «В этом главный провал всей системы. В ней нет человека, есть только род человеческий...» [23, с. 411].

Учение Федорова подверглось критике и из-за недооценки и пренебрежения в нем личностным моментом, вплоть до того, что воображаемое воскресение затрагивает только тело; акцент делается исключительно на материальной стороне человека. По словам Флоровского: «Учение человеческой личности у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только органом рода» [23, с. 403]. Как указывает богослов, удивительная бесчувственность человеческой личности является логическим следствием того, что Федорова интересует только судьба человеческого тела и что в конечном итоге остается неясным, кто именно умирает и воскресает — тело или человек. Этот момент играет важную роль в формировании критического отношения к проекту Федорова.

Заключение

Несмотря на уважение к дерзости, с которой Николай Федоров подходит к теме смерти и победы над ней, а также на высокую оценку его аскетизма и полной преданности своим идеям, русские религиозные философы нередко высказывали критику и несогласие с его концепцией безблагодатного воскрешения прошлых поколений. Оппонируя Федорову, они подчеркивали христианский смысл как смерти, так и воскресения мертвых — богочеловеческого акта, требующего не только активных усилий человека, но прежде всего соединения их с волей Божией. Их собственные воззрения на этот вопрос отразились в различных концепциях: софиологии смерти (Сергий Булгаков), «Поэме о смерти» (Лев Карсавин), эсхатологической этике (Николай Бердяев) и других подходах, акцентирующих духовное измерение проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев Н. С. О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века // Русская религиозно-философская мысль XX века. Под. ред. Н. П. Полторацкого. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1975. С. 18–36.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 29–253.
3. Бердяев Н. А. Отзыв: Смертობожество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. 1926 г. // Путь. 1927. № 7. С. 122–124.
4. Бердяев Н. А. Религия воскресения // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. Сост. А. Г. Гачева. М.: РХГИ, 2004. С. 424–468.
5. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века. Paris: IMCA Press, 1946. 260 с.
6. Бердяев Н. А. Русские богоискатели // Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 28–39. [Электронный ресурс] URL http://www.odinblago.ru/berd_rus_bogoisk (дата обращения: 23. 04. 2025).

7. Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76–94.
8. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–367.
9. Булгаков С. Н. 1994 Хозяйство и теургия // Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика. С. 309–317.
10. Вишев И. В. Проблема бессмертия в истории русской философии // Челябинский гуманитарий. 2009. № 2 (8). [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-bessmertiya-v-istorii-russkoj-filosofii> (дата обращения: 02.01.2025).
11. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. Сост. В. В. Сапова. М.: Республика, 1994. С. 154–350.
12. Горский А. К., Сетницкий Н. А. Смертобожничество // Путь. 1992. № 2. С. 254–332.
13. Димитрова Н. И. Безсмертие vs воскресение — Николай Фьодоров през погледа на руски религиозни философи // Религиозна идентичност и светоглед. София: Пропелер, 2020. С. 270–280.
14. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, 2001. 880 с.
15. Зеньковский В. В. Черты утопизма в истории русской мысли // Новый журнал. 1955, № 42. С. 221–234.
16. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. Сост. С. С. Хоружий. М.: Ренессанс. С. 3–234.
17. Катасонов Н. В. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм. [Электронный ресурс] URL http://nffedorov.ru/w/images/9/9b/Katasonov_Novaja_jevoljucionnaja_utorija_-_transgumanizm.pdf (дата обращения: 23. 04. 2025)
18. Липеровский Л. Н. Вопросы жизни и смерти в науке и религии. Попытки преодоления смерти // Вестник русского студенческого христианского движения. 1930. № 4. С. 6–14.
19. Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 718 с.
20. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 558 с.
21. Лосский Н. О. О воскресении во плоти // Путь. 1931. № 26. С. 61–85.
22. Плетнев Р. В. Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский: Из истории русского утопизма // Новый журнал. 1957. № 50. С. 200–245.
23. Флоровский Г. В. Проект мнимого дела (О Н. Ф. Федорове и его продолжателях) // Современные записки. 1935. № 59. С. 399–414.
24. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине». 1991. 600 с.
25. Epstein M. N. The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991). Intoduction. Bloomsbury Publishing USA. 2019. Pp. 1–17.
26. Florovsky G. V. The Renewal of Orthodox Theology. Florensky, Bulgakov and the others. On the way to a Christian philosophy // George Florovsky. Papers, Manuscripts, Division Department of Rare Books and Special Collections. Princeton University Library. 1968. 106 p.
27. Groys B. Russian Cosmism and the Technology of Immortality // Groys, Boris (Ed.). Russian Cosmism, Cambridge MA: EFlux-MIT Press, 2018. Pp. 1–16.
28. Lukashevich S. N. N. F. Fedorov (1828–1903): A Study of Russian Eupsychian and Utopian Thought. Newark: University of Delaware Press. 1977. 316 p.

REFERENCES

1. Arsen'ev, N. S. O nekotorykh osnovnykh temakh russkoj religioznoj mysli 19-ogo veka [On some basic themes of Russian religious thought of the 19th century]. In: *Russkaia religiozno-filosofskaja mysli' XX veka* [Russian religious-philosophical thought of the 19th century]. Ed. N. P. Poltoratskij. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1975, pp. 18–36 (in Russian).
2. Berdiaev, N. A. (1993). O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki [The purpose of man. An attempt at paradoxical ethics]. In: Berdiaev, N. A. *O naznachenii cheloveka*. Moscow, Respublika, 1993, pp. 29–253 (in Russian).
3. Berdiaev, N. A. Otzyjv: Smertobozhestvo [Review on: Deification of Death, 1926]. In: *Put'*, 1927, № 7, pp. 122–124 (in Russian).
4. Berdiaev, N. A. Religija voskreshenija [The religion of the resurrection]. In: *N. F. Fedorov: Pro et contra*. Ed. A. G. Gacheva. Moscow, RHGI, 2004, pp. 424–468 (in Russian).
5. Berdiaev, N. A. (1946). *Russkaja ideja* [The Russian idea]. Paris, IMCA Press, 260 p. (in Russian).
6. Berdiaev, N. A. Russkie bogoiskateli [The Russian God-Seekers]. In: Berdiaev, N. A. *Duhovnyj krizis inteligentsii*. Saint Petersburg, 1910, pp. 28–39. [Electronic resource] URL http://www.odinblago.ru/berd_rus_bogoisk (accessed: 23. 04. 2025) (in Russian).
7. Berdiaev, N. A. Tri iubileia [Three anniversaries]. In: *Put'*, 1928, № 11, pp. 76–94 (in Russian).
8. Berdiaev, N. A. (1993). Ekzistentsial'naia dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [The existential dialectic of the divine and the human]. In: Berdiaev, N. A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* [The Purpose of man. An attempt at paradoxical ethics]. Moscow, Respublika, pp. 254–367 (in Russian).
9. Bulgakov, S. N. (1994). Hoziajstvo i teurgija [Economy and theurgy]. In: Bulgakov S. N. *Svet Nevechernyj. Sozertsanija i umozrenija* [No evening light. Contemplations and speculations]. Moscow, Respublika, pp. 309–317 (in Russian).
10. Vyishev, I. V. Problema bessmertija v istorii russkoj filosofii [The problem of immortality in the history of Russian philosophy]. In: *Cheliabinskij gumanitarij*, 2009, № 2 (8). [Electronic resource] URL <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-bessmertiya-v-istorii-russkoj-filosofii> (accessed: 02.01.2025) (in Russian).
11. Vyjsheslavitsev, B. P. (1994). Vechnoe v russkoj filosofii [The Eternal in Russian Philosophy]. In: Vyjsheslavitsev, B. P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of the transformed Eros]. Ed. V. V. Sapov. Moscow, Respublika, pp. 154–350 (in Russian).
12. Gorskij, A. K., Setnitskij N. A. Smertobozhnichestvo [Deification of Death]. In: *Put'*, 1992, № 2, pp. 254–332 (in Russian).
13. Dimitrova, N. I. Bezsmertie vs. vyzkresenie–Nikolaj Fedorov prez pogleda na ruski religiozni filosofi [Nikolaj Fyodorov in the assessment of Russian philosophers]. In: *Religious identity and worldview*, Sofia, Propeler, 2020, pp. 270–280 (in Bulgarian).
14. Zen'kovskij, V. V. (2001). *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow, Akademicheskij proekt, 880 p. (in Russian).
15. Zen'kovskij, V. V. Chertyj utopizma v istorii russkoj mysli [Features of utopianism in Russian thought]. In: *Novyj zhurnal*, 1955, № 42, pp. 221–234 (in Russian).
16. Karsavin, L. P. (1992). *O lichnosti* [About Personality]. In: Karsavin L. P. *Religiozno-filosofskie sochinenija* [Religious and philosophical works], vol. 1, ed. S. S. Horuzhij. Moscow, Renessans, pp. 3–234 (in Russian).
17. Katasonov, N. V. Novaja evoljutsionnaja utopija: transgumanizm [The New Evolutionary Theory: Transhumanism]. [Electronic resource] URL <http://nffedorov.ru/w/>

images/9/9b/Katasonov_Novaja_jevoljucionnaja_utoptija_-_transgumanizm.pdf (accessed: 2. 04. 2025) (in Russian).

18. Liperovskij, L. N. Voprosy zhizni i smerti v nauke i religii. Popyitki preodolenija smerti [Matters of life and death in science and religion. Attempts to overcome death]. In: *Vestnik russkogo studencheskogo hristianskogo dvizhenija*, 1930, № 4, pp. 6–14 (in Russian).

19. Losev, A. (1990). *Vladimir Solovyev i ego vremija* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow, Progress, 718 p. (in Russian).

20. Losskij, N. O. (1991). *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, Vysshaja shkola, 1991, 558 p. (in Russian).

21. Losskij, N. O. O voskresenii vo ploti [On the resurrection in the flesh]. In: *Put'*, 1931, № 26, pp. 61–85 (in Russian).

22. Pletnev, R. V. N. F. Fedorov i F. M. Dostoevskij: Iz istorii russkogo utopizma [N. F. Fedorov and F. M. Dostoevskij: From the history of Russian utopianism]. In: *Novyj zhurnal*, 1957, № 50, pp. 200–245 (in Russian).

23. Florovskij, G. V. Proekt mnimogo dela (O N. F. Fedorove i ego prodolzhateliah) [Draft of a sham case. N. F. Fedorov and his followers]. In: *Sovremennye zapiski*, 1935, № 59, pp. 399–414 (in Russian).

24. Florovskij, G. V. (1991). *Puti russkogo bogoslovija* [The paths of Russian theology]. Kiev, Hristiansko-blagotvoritel'naja assotsiatsija "Put' k istine", 600 p. (in Russian).

25. Epstein, M. N. (2019). *The Phoenix of Philosophy: Russian Thought of the Late Soviet Period (1953–1991). Introduction*. Bloomsbury Publishing USA, pp. 1–17 (in English).

26. Florovsky, G. V. The Renewal of Orthodox Theology. Florensky, Bulgakov and the others. On the way to a Christian philosophy. In: *George Florovsky. Papers, Manuscripts, Division Department of Rare Books and Special Collections*. Princeton University Library, 1968, 106 p. (in English).

27. Groys, B. Russian cosmism and the technology of immortality. In: Groys, B. (ed.). *Russian Cosmism*. Cambridge MA, EFlux-MIT Press, 2018, pp. 1–16 (in English).

28. Lukashevich, S. N. (1977). *N. F. Fedorov (1828–1903): A Study of Russian Eupsychian and Utopian Thought*. Newark, University of Delaware Press, 316 p. (in English).

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.003

Михаэль Хагемейстер

**«СМЕРТЬ — ОДНА ИЗ ИЛЛЮЗИЙ
СЛАБОГО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА»:
КОСМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
КОНСТАНТИНА ЦИОЛКОВСКОГО
(перевод с немецкого А. Н. Липова*)**

Называя себя материалистом, Циолковский в то же время определял Вселенную как Бога, приписывая ей разум и чувствительность. Будучи убежденным в том, что жизнь предопределена, он приписывал это предопределение высшим разумом свободного Космоса, утверждая, что Вселенная полна жизни, а мы — лишь пылинки в невообразимо гигантском Целом, и на нас влияет все, что в ней происходит. Наследие Циолковского в области гуманитарных наук содержит и нравственные ориентиры для формирования как современного человека, так и человека будущего, связанных с онтологией его существования. В переводе научной статьи в этой связи исследуются целый ряд философских и социально утопических идей Циолковского и, в частности, его концепция социальной не-смертности человека и бессмертия человеческого рода. Уникальной чертой Циолковского была его убежденность в существовании развитой жизни на других планетах и уверенность в способности человека продвинуться к заселению и освоению планетных систем во всем космическом пространстве.

Ключевые слова: русская философия, история науки, русский космизм, жизнь, сознание, энергия, Вселенная, этика, теософия, Э. Геккель, К. Э. Циолковский.

Calling himself a materialist, Tsiolkovsky at the same time defined the universe as God, attributing to it reason and sensitivity. Convinced that life is predetermined, he attributed this

* Липов Анатолий Николаевич — научный сотрудник сектора эстетики Института философии РАН, кандидат философских наук, antolip@yandex.ru

Lipov Anatoly Nikolaevich — Researcher of the Aesthetics Sector of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, antolip@yandex.ru

Перевод выполнен по изданию: Hagemeister, Michael. DER TOD IST EINE DER ILLUSIONENDES SCHWACHEN MENSCHLICHENVERSTANDES. KONSTANTIN CIOLKOVSKIJS KOSMISCHEPHILOSOPHIE // *INTERJEKTE*, 12 / 2018, s. 17–24.

predetermination to the supreme mind of the free Cosmos, arguing that the Universe is full of life, and we are only a speck of dust in an unimaginably gigantic Whole, and everything that happens in it affects us. Tsiolkovsky's legacy in the humanities also contains moral guidelines for the formation of both modern man and man of the future, related to the ontology of his existence. The translation of the scientific article, in this connection, explores a number of philosophical and social utopian ideas of Tsiolkovsky and, in particular, his concept of social non-mortality of man and immortality of the human race. Tsiolkovsky's unique trait was his belief in the existence of developed life on other planets and his confidence in man's ability to advance the settlement and exploration of planetary systems throughout outer space.

Keywords: Russian philosophy, history of science, Russian cosmism, life, consciousness, energy, Universe, ethics, theosophy, E. Haeckel, K. E. Tsiolkovsky.

Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935), нелюдимый, почти глухой оригинал из губернского города Калуги, скромно зарабатывавший на жизнь учителем математики и физики в реальном училище, считается «дедушкой» советской космической программы. С конца 1870-х годов он искал способы, с помощью которых человек может преодолеть тяготение и достичь «свободного пространства». Сначала он думал об использовании центробежной силы, но в 1896 году понял, что для проникновения в мировое пространство подойдет только, по его выражению, «отталкивающий» летательный аппарат.

В том же году в одной из газет статей он предложил установить контакт с жителями других планет. В новаторских идеях Циолковского о путешествии в пространстве имеется проект многоступенчатой ракеты («ракетный поезд») с жидкостным топливом, планы пилотируемых автаркичных космических станций («космоколоний») и описание условий выживания в космических аппаратах*.

Мало замеченный при жизни, Циолковский с началом космической эры стал культовой фигурой советской пропаганды, прославившей его как «одного из величайших русских ученых», «гениального сына народа» и «пророка новой эры». В его честь перед гостиницей «Космос» в Москве был установлен огромный памятник, его обычный деревянный дом в Калуге был превращен в музей, его портрет можно найти на марках, медалях, монетах и открытках, а улицы, школы и кратер на обратной стороне Луны были названы его именем**.

Однако до 1980-х годов мало кто знал о существовании «космонавтических» расчетов Циолковского, его технических проектах и идеях. До сих пор попытки демифологизировать жизнь и работу Циолковского встречаются

* О жизни и произведениях Циолковского см.: James T. Andrews: Red Cosmos: K. E. Tsiolkovskii, Grandfather of Soviet Rocketry, College Station 2009; Asif A. Siddiqi: The Red Rockets' Glare: Spaceflight and the Soviet Imagination, 1857–1957, Cambridge 2010, insb. S. 16–37, и обстоятельную, хотя и совершенно некритическую работу Валерия Дёмина: Дёмин В. Циолковский. М., 2005, где автор изображает Циолковского гениальным мыслителем мирового уровня, равным, по его мнению, Ньютону и Ломоносову (с. 15, ср. с. 109). О культе Циолковского ср. Andrews: Red Cosmos (Anm.1).

** О культе Циолковского см. Andrews: Red Cosmos (Прим. 1). Попытки демифологизации творчества Циолковского все еще сталкиваются с резкими противодействиями в России. Так, Валерий Дёмин назвал всех тех, кто осмелился критиковать такого гения, как Циолковский, «интеллектуальными выкидышами» и «накипью человеческого рода» (Дёмин В. Циолковский. М., 2005. С. 110).

в России с яростным сопротивлением. Технические проекты и конструктивные новшества, прославившие его, выросли из своеобразной «космической философии», которую сам ее автор считал произведением «гения» и «спасителя» и своего рода «пятым Евангелием», где он даже не уклонялся от сравнения с Иисусом, или, как он его называл, «учителем из Галилеи»^{*}.

При жизни Циолковский мог представить свои философские и социальные утопические идеи только в узких научно-популярных трактатах, которые он самостоятельно издавал в Калуге и рассылал заинтересованным лицам. Только с ослаблением цензуры в ходе перестройки и пропагандой так называемого «русского космизма», гибридной идеологической концепции, основателем которой впоследствии был назначен Циолковский^{**}, его «космическая философия» также все чаще стала появляться на свет^{***}.

Как это видно по философским работам Циолковского, путешествие в пространстве было для него только средством, техническим инструментом, спасающим человечество от надвигающейся гибели и открывающим для него путь к самосовершенствованию. Циолковский видел, что жизнь на Земле подвергается опасности из-за перенаселения и истощения природных ресурсов, равно как геологических и космических катастроф. Поэтому, чтобы в дальнейшем сохраниться как вид, человечество должно покинуть Землю и переселиться в мировое пространство.

«Отталкивающий аппарат», как Циолковский называл космическую ракету, сделает возможным спасение человеческих поколений. Прославилось и вы-

^{*} Циолковский К. Э. Галилейский плотник. Оценка галилейского учителя — Иисуса // Циолковский К. Э. Щит научной веры. М., 2007.

^{**} Vgl. Michael Hagemester: Russian Cosmism in the 1920s and Today, in: Bernice Glatzer Rosenthal (Hg.): *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca 1997, s. 185–202; Marlène Laruelle: *Totalitarian Utopia, the Occult, and Technological Modernity in Russia: The Intellectual Experience of Cosmism*, in: Birgit Menzel/Michael Hagemester/ Bernice Rosenthal (Hg.): *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*. München/Berlin. 2012, s. 238–258; George M. Young *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers*, Oxford u. a. 2012; Asif A. Siddiqi Tsiolkovskii and the Invention of Russian Cosmism: Science, Mysticism, and the Conquest of Nature at the Birth of Soviet Space Exploration, in: Paul Betts/Stephen A. Smith (Hg.): *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*, London 2016, s. 127–156; Michael Hagemester *The Hybrid Ideology, INRUSSIA*. — <http://inrussia.com/the-hybrid-ideology> (aufgerufen am 12.04.2018).

^{***} С середины 1980-х годов из архива выходят философские, общественно-утопические и «богословские» труды Циолковского (в том числе обширный комментарий к четырем Евангелиям и демифологизирующий рассказ о жизни Иисуса). О космической философии Циолковского см.: Гаврюшин Н. К. Космический путь к вечному блаженству. К. Э. Циолковский и мифология теократии // «Вопросы философии», 1992, № 6; 2) Прозрения и иллюзии русского космизма // Огурцов А., Фесенкова Л. Философия русского космизма. М., 1996; Козютинский В. Космическая философия К. Э. Циолковского (там же, В. Дёмин, см. прим. 1); Michael Hagemester *The Conquest of Space and the Bliss of the Atoms — Konstantin Tsiolkovskii*, in: Eva Maurer/Julia Richers/Monica Ruethers u. a. (Hg.): *Soviet Space Culture — Cosmic Enthusiasm in Socialist Societies*, Houndmills/Basingstoke, 2011, s. 27–41; ders.: *Konstantin Tsiolkovskii and the Occult Roots of Soviet Space Travel*, in: Birgit Menzel/ Michael Hagemester/Bernice Rosenthal (Hg.): *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München/ Berlin, 2012, s. 135–150.

сказывание Циолковского, сделанное им в 1911 году: «Планета — колыбель разума, но нельзя оставаться в колыбели вечно»^{*}.

В том же году Циолковский заверил корреспондента: «Человечество не останется вечно на Земле, скорее, в своем стремлении к свету и простору, оно сначала пересечет границу атмосферы, а затем покорит все пространство Солнечной системы»^{**}. Только колонизировав межпланетную и межгалактическую сферы, человечество сможет устранить вредные условия жизни в космосе, открыть новые места обитания и неиссякаемые источники энергии, стать нормальным элементом мирового пространства.

Напротив, Земля будет обречена. Какое-то время она еще будет служить источником энергии и сырья для обитателей небес, которые давно уже покинули свою «колыбель», и, наконец, будет полностью переработана и использована.

Своей «космической философией», которая предусматривала будущее человечества только в космосе, Циолковский отвечал и на возникшие примерно в середине XIX века прогнозы угасания Солнца, т. е. неминуемой «холодной смерти» Солнечной системы. Однако прежде он отреагировал на новые теории термодинамики об увеличении энтропии, т. е. необратимом преобразовании кинетической энергии в тепло в замкнутой энергетической системе, что в конечном итоге приводит к ее полному застою и к ее «тепловой смерти»^{***}.

В то время, когда Циолковский работал над проектами путешествий в пространстве, гипотеза о будто бы присущем космосу стремлении к смерти колебало господствующую в России веру в постоянный прогресс. Если до сих пор будущее было пространством надежды и утопии, то теперь всё чаще всплывают видения скандального конца человечества, угрожающие концепции «социального бессмертия» — продления жизни индивида в его трудах и памяти потомства^{****}. Что касается второго закона термодинамики, то Николай Бердяев говорил о «физическом апокалипсисе»^{*****}. Он, правда, не учёл, что, в противоположность апокалипсису, вызванному божественным вмешательством, когда конец преодолён посредством спасения или, напротив, осуждения, естественный энтропийный конец света подобного продолжения не имеет, почему эта концепция характеризуется радикальной безнадежно-

^{*} Циолковский К. Э. Исследования мировых пространств реактивными приборами. М., 1967. У этого высказывания с конца 50-х годов появился плохо совпадающий с ним вариант: «Земля — колыбель человечества, однако мы не можем оставаться в колыбели вечно».

^{**} На с. 328 имеется письмо Борису Воробьёву от 12 августа 1911 года. Эта цитата начертана на обелиске на могиле Циолковского в Калуге.

^{***} Vgl. Elizabeth R. Neswald: *Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie 1850–1915*. Freiburg i. Br. 2006. О рецепциях на принцип энтропии в России, а также о его значении в философии истории см. у Rainer Goldt: *Thermodynamik als Textem: der Entropiesatz als poetologische Chiffre bei E. I. Zamyatin*. Mainz, 1995, s. 50–87.

^{****} О «материалистических концепциях» социальной не-смертности человека и бессмертия человеческого рода см.: *Фадеев Е.* Идея бессмертия человечества у К. Э. Циолковского // «Философские науки», 1975, № 2; и *Урсул А., Школенко Ю.* Обитаемая Вселенная. М., 1976.

^{*****} *Бердяев Н.* Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н., Букшпан Я., Степун Ф. и др. Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922.

стью. Советские естествоиспытатели и философы боролись с представлением о «тепловой смерти» Вселенной как несовместимым с постулатами диалектического материализма.

Вера в конец света, будто бы доминирующая на Западе, была выражением глубокого пессимизма, якобы охватившего «буржуазных» и «клерикальных» апологетов капитализма перед лицом неизбежной гибели их мира. Им противостоит оптимистическое мировоззрение ряда «прогрессивных» мыслителей, к которым наряду с Фридрихом Энгельсом и Эрнстом Геккелем причисляли также Циолковского^{*}. Хотя Циолковский предупреждал о неизбежной «смерти нашей нынешней светящейся звезды», которая заставит человечество эмигрировать во все новые солнечные системы, он пылко отрицал применимость второго закона к Вселенной, рассматривая ее как систему, неограниченную во времени и пространстве^{**}.

Циолковский отвергает представление о прямом движении к конечному смертному состоянию и утверждает вечный круговорот материи и энергии, их непрестанное рассеяние и концентрацию, а значит, обратимость «во всех механических, физических, химических и биологических явлениях»^{***}. Если бы Вселенная заканчивалась, у нее тогда должно было быть начало, что было бы нелепостью, основанной на наивных легендах о сотворении^{****}. Напротив, Циолковский настаивал на «вечной молодости Вселенной» как предстоящей родине счастливого и совершенного человечества: «Нет ни начала, ни конца у универсума, а значит, нет ни начала, ни конца у жизни и блаженства»^{*****}. Более того, по мнению Циолковского, термодинамическое равновесие и, следовательно, «тепловая смерть» должны были наступить давно, так как «мир существует с бесконечного времени»^{*****}.

Что мир все еще существует, только доказывает, что гипотеза «тепловой смерти» не сбывается. Уже в 1911 году он аподиктически провозгласил: «Нет конца ни для жизни, ни для ума, ни для усовершенствования человечества.

^{*} Гвай И. И. О малоизвестной гипотезе Циолковского. Калуга, 1959.

^{**} Циолковский К. Э. Монизм вселенной. (конспект — март 1925 г.). Калуга, 1925.

^{***} Konstantin Ciolkovskij. «Die kosmische Philosophie» (1935), перевод Дагмара Кассека, в кн.: Boris Groys/Michael Hagemester (Hg.): Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des XX Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 2005

^{****} Циолковский К. Э. 1) Библия и научные тенденции Запада. 1935; 2) Космическая философия. М., 2007. С. 419. Своим утверждением о бесконечности Вселенной Циолковский принимает основную аксиому советской марксистской космологии. См.: Гвай И. И. К. Э. Циолковский «О круговороте энергии». М., 1957; 2) О малоизвестной гипотезе Циолковского (см. прим. 11). Критически высказался Салахутдинов Г. Блеск и нищета Циолковского (М., 2000. С. 122–133); по словам автора, Циолковский просто не понимал второго закона термодинамики.

^{*****} Циолковский К. Э. Воля вселенной. Неизвестные разумные силы. М., 1928. С. 7.

^{*****} Циолковский К. Э. Второе начало термодинамики (1914), цит. по: Арлазоров М. Циолковский (М., 1963. С. 197). Советский биограф видел в этом также отказ от пессимистического учения о божественном сотворении мира и его завершении и прославил Циолковского как союзника в «смертельном споре между материализмом и идеализмом».

Оно всегда будет идти вперёд. Если это так, то и в достижении бессмертия не может быть никаких сомнений»^{*}.

Освобождение от земли должно не только обеспечить выживание человечества, а, более того, создать необходимые условия для его самосовершенствования: посредством отбора лучших и их искусного разведения при общем образе жизни, «организованном учеными»^{**}, возникнет поколение пригодных для мирового пространства сверхлюдей, которые будут физически, интеллектуально, морально и эстетически превосходить современного человека, как этот последний отличается от обезьяны^{***}.

Циолковский осудил сексуальное влечение при выборе супруга, а также половое размножение как «унизительное», так как оно покоится на «более низких животных страстях», которые приносят только гибель^{****}. Их место должны занять рациональная селекция и искусственное оплодотворение. Он истолковал библейскую «легенду» о рождении Иисуса от Девы Марии как «желаемый образ будущей женщины, которая родит детей, не подвергаясь при этом животным страстям»^{*****}.

Между тем у веры Циолковского в Прогресс есть ужасная последовательность. Так как каждый атом стремится к блаженству, то этика космоса, которая покоится на господствующей всюду «воле Вселенной», требует, чтобы нигде во всей Вселенной не было даже следа болезней, страданий и неразумия»^{*****}. В таком случае задачей человека было бы действовать в соответствии с этой универсальной волей и устранить все несовершенные, бесполезные и жалкие формы жизни, к которым Циолковский причислял всех животных (сам он был вегетарианцем), большинство растений, но также физически и психически «дефектных» людей как источник страданий и жертв.

«Закончатся не только мучения человека, но и мучения животных, которых больше не существует. Изоляция и дезинфекция их среды обитания спасли их всех. Даже вредные бактерии были удалены из крови и тела человека. То, что осталось, — это только полезные организмы, например, полезные растения. Мир животных, даже кажущихся полезными, должен был задохнуться и исчезнуть.

^{*} Циолковский К. Э. Исследования мировых пространств реактивными приборами. М., 1967. С. 100.

^{**} Процедуры селекции подробно описаны в работе «Горе и гений» (Калуга, 1916), что указывает на Платона, но упоминается и Кампанелла, проект которого был хорошо известен в России и, среди прочего, был высоко оценен Лениным.

^{***} См.: Циолковский К. Э. Живой универсум (1918) / пер. Дагмара Кассека // Гройс Б. Новое человечество. Биополитические утопии в России в начале XX века. Франкфурт-на-Майне, 2005. Проекты по разведению и улучшению человека также были широко распространены в Европе и особенно в США при жизни Циолковского, но нигде они не были задуманы с таким радикализмом, как в России. Там термин «антропотехника» использовался уже на рубеже XX века.

^{****} Циолковский К. Э. Причина космоса (конспект август 1925 г.), Калуга, 1925. Отказ от полового размножения как «животного», «унизительного» и даже как причины смертности встречается у многих русских мыслителей XIX и XX века.

^{*****} Циолковский К. Э. Галилейский плотник (см. прим. 3. С. 498).

^{*****} Циолковский К. Э. Научная этика. Калуга, 1933. С. 19–44.

Битвы высших живых существ и их мучения окончились»*, «Мы должны отказаться от всех правил морали и закона, которым нас учили, если они наносят вред высшим целям. Для нас всё возможно и всё дозволено — это основной закон новой морали»**. Но это, однако, требовало совершенства людей и ликвидации всех несовершенных форм жизни. Под этим подразумевались не только «насилыники, калеки, больные, слабоумные, дебилы и т. д.»***, но и «низшие расы».

В эскизе, озаглавленном «Эти[к] или естественные основы нравственности», он писал: «Я не хочу жить жизнью низших рас, жизнью негров или индейцев». Поэтому полезнее для любого атома, даже атома папуаса, загасить также низшие расы человечества, по крайней мере, несовершенных особей в этих расах»****. Они ни в коем случае не смеют иметь потомков; они сами должны «безболезненно угасать при наибольшей степени довольства»*****.

На земле также не может быть «живых существ без сознания»; таких вредителей, как мыши и крысы, должно систематически истреблять, другие посредством изоляции, стерилизации или кастрирования будут лишены возможности размножаться и мирно вымрут*****. Для исполнения таких радикальных карательных и очистительных акций Циолковский предусмотрел спроектированное гениями тоталитарное государство. Снова он прямо-таки заходит в веселье в педантичных описаниях планомерной изоляции, выпалывании и истреблении всех «несовершенных» и поэтому страдающих живых существ строго организованными рабочими армиями. Среди чудовищных проектов Циолковского — глобальные дезинфекционные мероприятия по уничтожению бактерий и насекомых, которых он навязчиво опасался, вырубка тропических лесов и осушение морей*****.

Подобная «космическая философия», якобы спасающая мир, на первый взгляд может показаться оригинальной, но на самом деле она представляет собой эклектичную и причудливую смесь самых разнообразных философских, паранаучных, социально-утопических и оккультных элементов*****. Сам себя Циолковский называл «чистейшим материалистом», «биокосмистом» и «панпсихистом»*****. Он считал, по-видимому, следуя монизму Эрнста Геккеля, который был популярен в России, и современному русскому панпсихизму, всю

* Циолковский К. Э. «Живой универсум» (1918. С. 336).

** Циолковский К. Э. Что делать на Земле // Гений среди людей. М., 2002. С. 443.

*** Циолковский К. Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928; Галилейский плотник (см. прим. 3).

**** Циолковский К. Э. Этика или естественные основы нравственности (1902) // Циолковский К. Э. Космическая философия. М., 2001. С. 37–95.

***** Циолковский К. Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928. Циолковский также думал о машине, которая могла бы безболезненно «разорвать человека на мельчайшие кусочки за тысячную долю секунды или даже быстрее (теоретически это возможно)». Циолковский К. Э. Радость без расплаты (1923) // Циолковский К. Э. Космическая философия. М., 2001. С. 190.

***** Также: Циолковский К. Э. Этика (прим. 27); Любовь (прим. 26).

***** Циолковский К. Э. Живой универсум (1918). С. 334–338.

***** Циолковский явно воздерживался от цитирования своих источников, так как это только утомляло бы читателя и отвлекало бы от самого необходимого.

***** Циолковский К. Э. Монизм вселенной (конспект — март 1925 г.). С. 7.

материю, как органическую, так и неорганическую, живой и одушевлённой, хотя и в разной степени*.

Вся материя состояла из несотворенных и бессмертных «живых и счастливых духов-атомов» (живые и счастливые атомы-духи). В неорганических соединениях атом спит «без сновидений», он, как будто в глубоком обмороке, не чувствует ни пространства, ни времени. Если он попадает в «высокоорганизованное существо», растение или животное, то пробуждает в нём способность к ощущениям (чувствительность); он живет жизнью организма, чувствует радость, боль, безмятежность или страдание. Чем более высокоразвитый организм или орган, тем сильнее чувствительность его атомов". В мозгу высокоразвитого живого существа атом становится сознательным, а в мозгу наиболее высокоразвитых космических существ — Циолковский называет их «президентами планет» и «богами разных рангов»*** — он превращается в «необратимую форму особой энергии, управляющей космическим и телепатическим сознанием»****.

Человек также есть не более чем сложная, временная, постоянно растущая во времени конфигурация — Циолковский говорит о «государстве», или «общезитии» — живых и неразрушимых «атомах-духах», которые по смерти организма впадают в спящее состояние и должны будут рассеяться в универсуме, чтобы однажды, согласно космическому закону эволюции и стремлению к блаженству, спустя тысячи миллиардов лет субъективного небытия в неорганической материи, пробудиться в теле какого-либо высокоразвитого существа. Огромные периоды в неорганических соединениях проходили для атома, «как секунда», их как будто не было; были только периоды его пребывания в живой органической материи, особенно в мозге более высокоразвитых существ****. Как бы ни были коротки эти периоды жизни, сколько бы раз они ни повторялись, субъективно они сливаются в единственную бесконечно счастливую жизнь. «Субъективная смерть совпадает с рождением»*****. Из этого по Циолковскому следует, что «Смерть — одна из иллюзий слабого человеческого разума. Смерти не существует, так как существование атома в неорганической материи

* Геккель был убежден в том, что «простейшая форма ощущения и воли, вернее, чувства и стремления, уже присуща атомам, т. е. универсальная «душа самого примитивного вида (все еще без сознания!)». Ernst Haeckel: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1899), Stuttgart 1984, s. 286; vgl. ders.: Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben. Leipzig, 1917.

** Циолковский К. Э. Монизм вселенной, а также: Живой универсум. Рассказ о приключениях атома, который был опубликован только в 2016 году, описывает путешествие атома через пространство и время и его пребывание в растениях животных и человеке. См.: Циолковский К. Э. Приключения атома. М., 2016.

*** Циолковский К. Э. Есть ли Бог? // Циолковский К. Э. Щит научной веры. М., 2007. С. 254–256.

**** Чижевский А. Л. Теория космических эр // Чижевский А. Эрионы и жизнь: беседы о Циолковском. М., 1999. С. 677.

***** Циолковский К. Э. Научные основания веры (1898) // Циолковский К. Э. Щит научной веры. М., 2007. С. 301.

***** Там же, ср. в: Циолковский К. Э. Живой универсум. С. 322; Циолковский К. Э. Новые области познания / пер. Дагмара Кассека // Гройс Б. Новое человечество. Биополитические утопии в России в начале XX века. Франкфурт-на-Майне, 2005. С. 369.

не отмечено ни памятью ни временем, как если бы последних не существовало. [...] Вселенная создана таким образом, что она не только бессмертна сама по себе, но и все ее части в виде живых, счастливых существ»^{*}.

С этими знаниями, по словам Циолковского, человек не только бесстрашно, но даже радостно встретится со смертью, субъективно ожидая её как вечно чувствующую совершенную жизнь^{**}. Страдания атома в несовершенных земных живых существах — это лишь краткие мгновения по сравнению с бесконечными радостями космической жизни. «Космическому сознанию» Вселенная представляется как океан счастья, созданный всемогущей и доброжелательной, но непостижимой для несовершенных людей «причиной»^{***} как «живым существом», «организмом», чей разум и «абсолютная воля» также определяют действия людей, их стремление к разумом управляемому совершенству и бесконечному счастью^{****}.

Циолковский верил в существование доброжелательных духовных существ, гораздо более высокоразвитых, чем люди, почти бесплотных, «тонко-вещественных», а потому едва уловимых человеком. Он также верил, что эти тонко-вещественные существа, которые в его описании напоминают ангелов, вмешиваются в жизнь людей, готовые им помочь, читая их мысли и посылая им послания через «небесные знамения», и он утверждал, что сам несколько раз видел такие знамения^{*****}.

Более высокоразвитые существа, по мнению Циолковского, могли бы истребить земных пока полуживотных людей и заменить их своим совершенным видом. Такое вмешательство «устранило бы все мучения за несколько лет или даже дней»^{*****}. Вместо этого, однако, небесные существа сохранили Землю, которая, в сравнении почти со всеми другими мирами, все еще находилась в детском возрасте, полном страданий, как своего рода человеческий парк и «экспериментальную планету», чтобы дать возможность человеческому виду привести к совершенству самого себя, пусть даже и под муками^{*****}.

Если бы попытка аутогенного развития к высшему не удалась, то космические руководители эволюции ликвидировали бы земное человечество, «как

^{*} Циолковский К. Э. 1) Воля вселенной (прим.16); 2) Научная этика (прим. 23). Это напоминает знаменитый афоризм Эпикура: «Смерть — это не наше дело, ибо пока мы живы, ее нет, а когда смерть есть, нас больше нет». Об атомизме Циолковского см.: Гаврюшин Н. Мистик-теократ // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. 20 век. М., 1998.

^{**} Циолковский К. Э. Монизм вселенной (конспект — март 1925 г. С. 3).

^{***} Циолковский К. Э. Космическая философия (прим. 13. С. 381).

^{****} Циолковский К. Э. Воля вселенной (прим. 15). Ранние атомисты, такие как Лукреций, на которого ссылался сам Циолковский, в философской поэме «О природе вещей» («De rerum natura»), также рассматривали Вселенную как живой организм, а материю, как вечную и бессмертную.

^{*****} Циолковский К. Э. 1) Научная этика (прим. 23); 2) Фатум. Судьба. Рок // Отечественные архивы 2. 2001. С. 50.

^{*****} Циолковский К. Э. Космическая философия (прим. 14. С. 381).

^{*****} Эти домыслы известны сегодня, хотя и без упоминания Циолковского, как «зоо-гипотеза», объясняющая парадокс Ферми (широкое распространение внеземных цивилизаций без контакта со стороны жителей Земли).

химик удаляет следы неудачного эксперимента»^{*}. «Сила совершенства распространяется на все планеты, на все места обитания, повсюду. Не причиняя страданий, они искореняют все несовершенные корневые микробы жизни и заселяют эти места собственным зрелым потомством. Это как садовник, уничтожающий весь бесполезный рост на своей земле и оставляющий только лучшие овощи»^{**}. Фантазии Циолковского о разведении и истреблении, как и идея «вечного возвращения», возможно, были также вдохновлены Ницше. До сих пор влияние гностических, теософских и спиритических учений на «космическую философию» Циолковского исследовалось как нечто второстепенное^{***}.

Губернский город Калуга, где жил Циолковский, был центром русско-го теософского движения в начале XX века. Можно уверенно полагать, что Циолковский знал труды теософов, многие из которых были опубликованы издательством «Калужский лотос», и привнес некоторые их идеи и формулы — такие как «космическая мысль», «гражданин Вселенной», «сознание атома» (Алиса А. Бейли) или описание «небесных миров и их обитателей» (Чарлз Уэбстер Ледбитер) — в свою «космическую философию»^{****}. Панпсихический атомизм Циолковского напоминает теософские представления о бессмертных «духовных монадах», обладающих «космическим сознанием» и блуждающих от одного воплощения к другому. Его монизм напоминает теософские поиски «целостного мировоззрения», «синтеза науки, религии и философии», как гласит подзаголовок *magnum opus* Елены Блаватской «Тайная доктрина» (1888).

А притязание Циолковского на получение посланий от высших существ напоминает духовное общение Блаватской и Елены Рерих с тибетскими «махатмами», «мастерами мудрости». В ходе космической эволюции, как сообщает Александр Чижевский о разговоре с Циолковским, — человечество потеряет свою физическую оболочку, превратится в своего рода энергию, в «лучистое

^{*} Циолковский К. Э. Живой универсум (прим. 20. С. 345); ср.: Воля вселенной (прим. 16); также: Новые области познания (прим. 38. С. 368).

^{**} Циолковский К. Э. Научная этика (Anm. 23); также: Воля Вселенной. Метафоризация Циолковского — это совершенно неприкрытый язык тоталитарных утопий. Vgl. Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg. 2005. S. 51–71. «Размножительные» и «уничтожительные» фантазии Циолковского могли быть инспирированы идеями Ницше о «вечном возвращении».

^{***} Раннее упоминание о таких учениях можно найти в статье Ирины Роднянской о Циолковском, при всей краткости, полном содержании, в статье: *Философская энциклопедия*. Часть 5, Moscow 1970, с. 466–468, в которой «космическая философия» Циолковского описывается как своеобразное сочетание научного эволюционизма с буддийскими идеями и элементами теософии. Однако выводы Роднянской вызвали критику: «мистические формы» ряда идей Циолковского были «неудачными» и «случайными выражениями», не влиявшими на объективное материалистическое содержание его «космической философии» (Урсул А. Человечество. Земля. Вселенная. Философские проблемы космонавтики. М., 1977.).

^{****} Ср. Гаврюшин Н. К. (прим. 6); В. Дёмин (прим. 2); Hagemester *Occult Roots* (Anm. 5), S. 143–145; В. Дёмин (прим. 2); Hagemester: *Occult Roots* (Anm. 5). S. 143–145. Атрибут «космический» был обнаружен уже среди эзотериков и оккультистов (Макс Теон, Елена Блаватская, Анни Безант, Петр Успенский и другие) и в англо-американской эволюционной философии (Джон Фиск, Ричард М. Бак) с конца XIX века. Одно из самых ранних произведений такого рода у Циолковского называется «Нирвана» (1914).

человечество» и таким образом станет «бессмертным во времени и бесконечным». Атрибут «космический» встречается с конца XIX века среди эзотериков и оккультистов (Макс Теон, Елена Блаватская, Энни Безант, Петр Успенский и др.), а также в англо-американской эволюционной философии (Джон Фiske, Ричард М. Бьюк). Одно из самых ранних сочинений Циолковского называется «Нирвана» (1914)*.

Впервые в России популяризируется «домашнее учение» теософов и антропософов. Согласно им, цель Мирового Процесса — освободить светлую, божественную часть человеческой души от тьмы и страдающего земного тела и позволить ей подняться в райское царство света, отесняя и искореняя низшие, обездоленные миром существа. Это меньше похоже на «естественный отбор» Спенсера и Дарвина или на тезисы о выживании сильнейших, чем рассуждения Блаватской и Штайнера о подъеме высших рас за счет селекции и культивирования под влиянием «высокоразвитых особей» и угасания низших рас, к которым, как и в случае с Циолковским, относятся «негры», «индейцы» и «папуасы»**.

На представления Циолковского о внеземной жизни, возможно, оказали влияние прежде всего труды астронома и спиритуалиста Камиля Фламариона и космо-спиритической философии Карла Дю Преля, которые были широко доступны в русском переводе на рубеже XX века***. В своей «Философии мистики» (1885)**** Дю Прель, в собственном сочетании дарвинизма и спиритизма, попытался определить «положение человека» во Вселенной и его космическую задачу. В связи с концом Земли он предсказал «космическую распространение» человеческой истории****. Благодаря «космическому общению» открылась бы возможность того, что даже при «холодной смерти» земли «достижения земной культуры могли быть сохранены»*****.

Хотя Дю Прель, так же как и Циолковский, применил принцип эволюции и селекции к космическому (бытию), он не думал, что «на Земле сам человек будет заменен более высокой формой организации, как и того, что инициатива руководства космической историей будет исходить от жителей других звёзд»*****. Как и Циолковский, хотя и задолго до него, Дю Прель декларировал «возможность ощущения» как «фундаментальное свойство всей материи» и видел

* Циолковский К. Э. Теория космических эр (прим. 36. С. 667–677).

** Vgl. Harald Strohm Die Gnosis und der Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1997, insb. S. 35–37, 57–66; Helmut Zander Sozialdarwinistische Rassentheorien aus dem okkulten Untergrund des Kaiserreichs, in: Uwe Puschner/ Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hg.): Handbuch zur «Völkischen Bewegung» 1871–1918, München. 1999, S. 224–251, hier S. 229 f.

*** Zu Flammarion und du Prel vgl. Michael J. Crowe: The Extraterrestrial Life Debate, 1750–1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell. Cambridge. 1986. S. 378–386, p. 426–427.

**** Дюпрель Карл. Философия мистики, или двойственность человеческого существа. Санкт-Петербург, 1895.

***** Carl du Prel Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885. S. 531, 509.

***** Ebd., S. 511.

***** Ebd. Vgl. auch Carl du Prel Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese. Neue Studien zur Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Leipzig. 1880.

в «ощущении организованной материи лишь усиление фундаментального свойства, присущего атомам всей материи»^{*}.

Мечта Циолковского о преодолении человеческого состояния, переживаемого как страдающее и конечное, возвращается сегодня в транс- и постчеловеческих видениях освобождения духа от даруемого природой и, следовательно, дряхлого тела и совершенного виртуального, потенциально бессмертного существования в киберпространстве^{**}. А призыв Циолковского к человечеству не беспокоиться о своей «колыбели», поскольку ее будущее лежит в космосе, перекликается с энтузиастами космоса и презирателями экологии: в связи с нарастающим разрушением нашей планеты необходимо искать новую Землю и строить искусственные самодостаточные биосферы, в которые эмигрировала бы элита, генетически оптимизированная сознательным выбором супругов, а остальное оставалось бы на Земле, опустошенной экологическими катастрофами, как «отходы»^{***}.

О Т Р Е Д А К Ц И И

Прекрасно выполненная и обстоятельная статья немецкого ученого о мировоззрении К. Э. Циолковского будет с удовольствием принята нашими читателями. Редакция в этом уверена. Но свою позицию она тоже обозначает. Дело в том, что статья цепко фиксирует внимание на а-гуманистическом и а-экологическом бесстрашии К. Э. Циолковского, да еще таком, что холодок бежит по коже... Отец русской космонавтики предстает перед читателям расчетливым, бессердечным мизантропом. Тем не менее Россия чтит его, ставит его имя в названиях улиц и институтов, воздвигает ему памятники и приравнивает к Ньютону и Ломоносову.

Несколько изумившись этому, немецкий автор напротив, стремится правдиво изобразить сознание К. Э. Циолковского, тогда же находя ему место в более широком контексте русской идейности. Исполняя последнюю задачу, он иногда сближает понятия и термины, обозначающие «русскость», принадлежность к России с другими понятиями, которые имеют для нас негативную коннотацию. Например, во втором примечании к с. 66 К. Э. Циолковский говорит о своих селекционных проектах, что, подсказывает М. Хагемейстер, указывает на Платона. Но М. Хагемейстеру этого мало. Он, в свою очередь, припоминает «Город Солнца» Кампанеллы, сообщает, что то было проектом идеального тоталитарного государства, что проект этот был известен в России и получил высокую оценку у В. И. Ленина. Надо ли было это путаное «при-

^{*} Carl du Prel: Der Kampf ums Dasein am Himmel. Die Darwin'sche Formel nachgewiesen in der Mechanik der Sternenwelt, Berlin 1874, S. 107. В следующем году появился русский перевод.

^{**} Vgl. zuletzt Mark O'Connell: To Be a Machine. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modes Problem of Death, New York. 2017.

^{***} Vgl. Nick Land Hyper-racism, Outside in: 29.09.2014, <http://www.xenosystems.net/hyper-racism/> (aufgerufen am 12.10.2017).

поминание»^{*} включать в статью? Подобного рода претензии редакция может предъявить к примечаниям 20, 21, 51 и каждую претензию пояснить.

Следует согласиться с утверждением автора, что «космическая философия» К. Э. Циолковского, «якобы спасающая мир, на первый взгляд может показаться оригинальной, но на самом деле она представляет собой эклектическую и причудливую смесь самых разнообразных философских паранаучных, социально-утопических и оккультных элементов». Подобная констатация обязывает автора подчеркнуть глубокий провинциализм философии К. Э. Циолковского, весьма далекий от христианско-гуманистического пафоса русской философии. Но мы не отказываемся от мизантропа из Калуги, мы знаем, что и такой Циолковский, каким он нарисован М. Хагемейстером, — это наш русский Циолковский. Поэтому нам можно спросить у автора статьи: «Так ли необходимо его имя и дела в соседство и близость с именами и делами отрицательного значения»? А ведь напрашивается еще один вопрос, ответа на который нет в статье: как при таком мировоззрении, полном гностических, теософских, спиритических и даже расистских бредней, стал возможен «отталкивающий летательный аппарат» и «ракетный поезд»?

Представляется, что адекватный подход к столь противоречивой фигуре нашей истории нам подсказывает упомянутый в статье М. Хагемейстера Н. А. Бердяев. В серии статей «Типы религиозной мысли в России», которую Н. А. Бердяев давал в «Русской мысли» в 1916 г. и называл «опытом объективных характеристик», имеется одна, названная «Теософия и антропософия». Согласитесь, разве нельзя сказанное им не увидеть у калужского мыслителя и ученого? А Н. А. Бердяев отметил, что эта теория не может быть названа «характерно-русским, существенным для нашей религиозной мысли» и что она «соглашается быть естественным дополнением к позитивной науке и позитивной культуре»^{**}. Вероятно, анализ мировоззрения К. Э. Циолковского мог бы учесть наблюдения Н. А. Бердяева, чтобы как-то объяснить его любовь к науке и технике и указать на тупиковость внерелигиозного гуманизма.

^{*} В сочинениях В. И. Ленина ни разу не упоминается ни «Город Солнца», ни его автор. Но А. В. Луначарский рассказывал, что ленинский замысел монументальной пропаганды прямо заимствован у Т. Кампанеллы.

^{**} См.: Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 463, 464.

*И. В. Кондаков**

**«ВЕЧНО СТРЕМИТЬСЯ К ИДЕЕ И НЕ ДОСТИГАТЬ ЕЕ»
(ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ АЛЬФРЕДА ШНИТКЕ)**

Настоящая статья посвящена осмыслению философии музыки Альфреда Шнитке, русского композитора-интеллектуала второй половины XX в. Ключом к пониманию философии А. Г. Шнитке послужила работа А. Ф. Лосева «Музыка как предмет логики», написанная философом в 1920-е гг. с позиций неоплатонизма. Общность философии музыки Лосева и Шнитке заключается в том, что музыка непереводаима непосредственно в философию, а философия проступает сквозь музыкальную ткань, минуя опосредование словом. Будучи увлечен философией, Шнитке констатирует «неполноту» современного философского знания, предпочитая любой систематизации философской мысли — «предзнание» наивных мыслителей. Представляя свою философию как религиозную, Шнитке демонстрирует нетривиальную версию христианского экуменического богоискательства: соединение католицизма и православия, архаики и модернизма, мистики и здравого смысла. Бессловесная философия Шнитке представляет собой полистилистику и складывается из многочисленных форм интертекстуальности, связующей различные тексты — музыкальные и немзыкальные, цитаты и псевдоцитаты, символы и аллюзии, классику и современность, элитарную и массовую культуру — в сложносочиненное постмодернистское целое, выражающее противоречивость современного мира.

Ключевые слова: неполнота философии, предзнание, «нераскрытые возможности» философии, окончательная сущность музыки, полистилистика как связь времен, плюрализм культурной памяти, синтез культур «Е» и «U», амбивалентность Добра и Зла.

I. V. Kondakov

**“ALWAYS STRIVING FOR AN IDEA AND NOT ACHIEVING IT”
(ALFRED SCHNITTKE’S PHILOSOPHY OF MUSIC)**

This article is devoted to the understanding of the philosophy of music by Alfred Schnittke, a Russian composer and intellectual of the second half of the twentieth century.

* Кондаков Игорь Вадимович, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии, Российский государственный гуманитарный университет; ведущий научный сотрудник, Государственный институт искусствознания; ikond@mail.ru

The key to understanding A. G. Schnittke's philosophy was the work of A. F. Losev "Music as a subject of logic", written by the philosopher in the 1920s from the standpoint of Neoplatonism. The commonality of Losev and Schnittke's philosophy of music lies in the fact that music cannot be translated directly into philosophy, and philosophy emerges through the musical fabric, bypassing the mediation of the word. Being passionate about philosophy, Schnittke states the "incompleteness" of modern philosophical knowledge, preferring any systematization of philosophical thought to the "foreknowledge" of naive thinkers. Presenting his philosophy as religious, Schnittke demonstrates a non-trivial version of Christian ecumenical God-seeking: a combination of Catholicism and Orthodoxy, Archaic and modernism, mysticism and common sense. Schnittke's wordless philosophy is polystylistic and consists of numerous forms of intertextuality, connecting various texts — musical and non-musical, quotations and pseudo-quotations, symbols and allusions, classics and modernity, elite and mass culture — into a complex postmodern whole expressing the inconsistency of the modern world.

Keywords: incompleteness of philosophy, foreknowledge, "undiscovered possibilities" of philosophy, the final essence of music, polystylistics as a connection of times, pluralism of cultural memory, synthesis of cultures "E" and "U", ambivalence of Good and Evil.

Слова, вынесенные нами в заглавие настоящей статьи, принадлежат отнюдь не Альфреду Шнитке (как можно было подумать), а великому русскому философу Алексею Лосеву и взяты из его книги «Музыка как предмет логики». Но, несомненно, великий русский композитор второй половины XX в. Альфред Шнитке, будучи философом в музыке, мог бы смело подписаться под этими словами — настолько точно они соответствуют его настойчивому стремлению философствовать средствами музыки. Что же касается Лосева, то его ранняя работа «Музыка как предмет логики» (1925, изд. 1927) по самому ее названию посвящена философскому содержанию музыки, подлежащему логико-понятийному рассмотрению. Она является логико-философским ключом к пониманию философской музыки или музыкальной философии.

МЕЖДУ ЭЙДОСОМ И ХАОСОМ

Чтобы понять культурфилософский контекст фразы А. Ф. Лосева, воспроизведем весь фрагмент его текста.

«...Всякое музыкальное произведение таит в себе некий скрытый эйдос, т. е. то, где в глубинах его кроется явленный лик сокровенной бездны сущности; эйдос этот, однако, не дан, и в этом — вся музыка. Музыка как раз характеризуется этой вечной неугомностью и ненасытностью. Переживать музыку значит вечно стремиться к идее и не достигать ее. Это значит постоянно тосковать о потерянном или об имеющем появиться. Кажется, что вот-вот заговорит музыка словом и откроет свою удивительную тайну. Но тайна не открывается, а идея, ее открывающая, кажется совсем близкой и уже готовой появиться на свет сознания» [6, с. 281].

Сформулированный здесь парадокс заключается в невозможности вербализовать мысль, заключенную в глубине музыки. Переживание музыки как процесса звучания свидетельствует о стремлении постигнуть некую скрытую идею («тайну»), которая в принципе недоступна и непостижима.

Если оставить в стороне все апелляции Лосева к математическому анализу, включая интегральное и дифференциальное исчисление, которые представляются философу функциональным аналогом «той самой предметности, которую дает и музыка» [6, с. 282], то его философское понимание музыки выглядит довольно парадоксально. Можно, конечно, предположить, что русский мыслитель имеет в виду музыку, насыщенную философией или склонную к философскому ее истолкованию. Но возможно, Лосева увлекает сам диалектический подход к феноменологии музыки.

Рассматривая музыку как «иное» по отношению к идеям, питающим и наполняющим ее, но неразличимым и неопределимым в ней, Лосев специально оговаривает диалектический характер отношений музыки и мира идей. «“Иное”, иными в подлинном диалектическом смысле есть именно *иное идеи* и все свои феноменологические отличия получает только от идеи, или эйдоса» [6, с. 278]. Это означает, что музыка, будучи «иным идее», зависит от философии, скрыто присутствующей в ней, но в буквальном смысле непреводима на философский язык понятий и логических построений.

«...Музыка в своем глубинном содержании, — продолжает свои рассуждения Лосев, — решительно не допускает никаких квалификаций мысли; это есть алогическая сущность логического, вечно шумящее море небытия, в котором, однако, нет ничего, кроме светлых ликом неявленной бездны сущности. Вот почему музыка, как вечно становящееся, есть условие и самая стихия жизни, хотя в жизни все оформлено, и даже самая хаотичность не может не иметь своего лика и формы, а именно формы хаоса» [6, с. 278].

Итак, музыка как алогическое развитие логического является бесформенной стихией и неявным условием становления жизни в ее логических формах (к которым относится даже хаос как крайнее проявление неуправляемой стихийности жизни). Музыка как «иное» идее не только диалектически связана с логикой и философией, но и своеобразно опосредует идею с жизнью, образуя ее незримый эйдетический «каркас».

«Без “иного”, без музыки, — не было бы жизни, — продолжает свои размышления русский философ. — Все неразличимое слилось бы в одну — сверхсущую точку бытия. Мы же, созерцая оформленные лики бытия, слышим бьющийся пульс этого бытия, вечно неутомимое превращение из одного в другое, вечное движение и стремление, словом, вечную жизнь» [6, с. 278].

Конечно, музыка как выражение вечной жизни — довольно смелая идея, даже если она не имеет сакрального смысла. И Лосев добавляет: «Но условием для этого является именно “иное”, т. е. алогическое становление, и изображение его в условиях эмпирического человеческого мира и есть музыка» [6, с. 278].

Несколько ранее, верный своей неоплатонической установке, А. Ф. Лосев вписывает свое понимание музыки в эйдетическую концепцию мироздания. Так, он объясняет, что такое «иное» идее, с помощью эйдетической теории.

«Музыкальное бытие есть “иное” в отношении к эйдосу, данному как явленный лик сущности. Что значит это “иное”? Мы знаем, что эйдос — неподвижно-идеален и абсолютно-оформлен. Если музыка есть “иное” идее, то это значит, что

она именно не-неподвижна, т. е. подвижна, и не-оформленна, т. е. бесформенна. Так с диалектической необходимостью мы устанавливаем подвижную бесформенность, входящую как необходимый момент определения абсолютно и неподвижно оформленной идеи и, след., столь же идеальную, как сама идея. Отсюда то органическое сращение подвижной бесформенности и идеальности в музыке» [6, с. 277].

Заметим, что когда Лосев пишет о «бесформенности» музыки, он не имеет в виду *музыкальную форму* в специальном смысле (например, сонатную форму или трехчастную форму, или фугу и т. п.). Предполагалось, что музыка характеризуется бесформенностью по сравнению с философскими категориями и логическими построениями. Это же относится к такому качеству музыки, как «подвижность». Здесь опять же имеется в виду не темпо-ритмические характеристики самой музыки, а ее принципиальную изменчивость, текучесть, пластичность — по сравнению с логико-философскими формулами и определениями, которые — для того чтобы выражать сущности музыкального произведения, его идейно-философское содержание — должны были представляться (мыслиться) «абсолютно и неподвижно оформленными» (Лосев), т. е. своего рода культурфилософскими константами.

Однако «константы» музыкального бытия остаются «невидимыми», невыявленными, неосознанными. Эйдетическая составляющая музыкального произведения остается во власти эстетически-бессознательного и мало кому доступна из профессиональных музыкантов. По этому поводу А. Ф. Лосев рефлексировал следующим образом:

«Бесформенность, хаос и мгла музыкального бытия должны быть выявлены как таковые. И вот это выявление и дает форму музыке, а именно форму бесформенности, эйдос не-эйдетического, светлую идею разбегающейся по сторонам тьмы» [6, с. 276].

Такова лосевская диалектика, апеллирующая не только к неоплатонизму, но и к пифагорейскому музыкально-математическому учению.

Объясняя подвижность и условную «не-оформленность» музыки, с точки эйдетической концепции неоплатонизма, Лосев так формулирует свою концепцию философии музыки.

«Чтобы дать окончательную диалектически-феноменологическую формулу музыкального бытия, подчеркнем тот факт, что “иное” не имеет своей собственной жизни, но живет всецело на счет эйдоса. Музыка и есть эйдос в смысле явленного лика сущности и в то же время есть некое сплошное изменение и становление, т. е. как будто бы нечто не-эйдетическое. На самом деле *это есть длительность эйдоса как таковая, сплошное и непрерывное движение от одной “части” эйдоса к другой. Музыка есть, другими словами, распыление эйдоса, растворение его, неизменный и сплошной прирост бесконечно-малых изменений*» [6, с. 278–279].

К характеристике «подвижности» и «бесформенности» музыки (по сравнению со статичным и оформленным эйдосом, т. е. в конечном счете идеями, философскими понятиями, логическими суждениями и т. п.) здесь Лосевым добавляются атрибуты «сплошного изменения» и «непрерывности» музыкального бытия (в то время как эйдетическая сущность музыки изначально

дискретна и неизменна). Представляя музыку как «сплошное и непрерывное» изменение и становление и в то же рассматривая ее как нечто «эйдетическое», Лосев вводит понятие «длительности эйдоса». Эта *длительность* неизменного и неподвижного эйдоса может определена несколькими способами, которые и демонстрирует Лосев: 1) как движение от одной частью эйдоса к другой; 2) как «распыление» или «растворение» эйдоса; 3) как «прирост бесконечно-малых изменений». Хотя все три версии непрерывности музыки представляют одно и то же, точнее — разные грани единой процессуальности, ее взаимодополнительные культурфилософские интерпретации, это уточнение проливает свет на сам незримый процесс взаимосвязи философии и музыки.

«...Оформленный эйдос, — развивает свою мысль Лосев, — хаотизируется; оставаясь идеальной данностью, т. е. вечным настоящим, без ухода в прошлое и без убыли своего бытия, он, однако, превращается в длительность, распыляя и растворяя отдельные бесконечно малые составные элементы идеи в сплошную, непрерывную, неразличимую, хотя и изменчивую текучесть» [6, с. 279].

Отсюда вытекает и лосевское определение музыки как «*длительно-изменчивое настоящее*» [6, с. 279].

Лосев неслучайно прилагает к музыке выражение «*coincidentia oppositorum*», которое переводит как «совпадения противоположностей» [6, с. 279].

«С точки зрения отвлеченной мысли и натуралистической метафизики, — добавляет философ, — *coincidentia oppositorum* есть как бы слияние всех определений в одну нерасчленимую массу, некое мятущееся множество, в котором не видно никаких вещей» [6, с. 279].

Здесь отчетливо выражен *разрыв* между умозрением и музыкальным бытием.

Этот, казалось бы, непреодолимый «разрыв» между музыкой и философией, по Лосеву, легко преодолевается с применением диалектического метода.

«Диалектика закрепляет феноменологически “сверху” то, что “снизу”, с точки зрения отвлеченной мысли выступает как натуралистическая параллель пространственно-временному миру (здесь — раздельность, в музыке — слитость; здесь — противостояние субъекта и объекта, в музыке — их слияние и т. д.). Только так и можно избежать натурализма и “естественной установки”, т. е. достигнуть полной чистоты феноменологии» [6, с. 279], —

которая, незаметно для внешнего взгляда, достигает *совпадения противоположностей* — философии как эйдетического множества и музыки как «слияния всего со всем» и длительной изменчивости «вечного настоящего».

А. Г. Шнитке, стремившийся *философствовать музыкой* — своей и чужой, — скорее всего, не читал лосевской работы о соотношении философии и музыки. Он хотел музыкально-философски осмыслить современность — наполненный противоречиями и конфликтами многострадальный XX век. Но ход его мысли и результаты, к которым он приходил, освещая музыкальную ткань, создаваемую им самим и его современниками, напряженным религиозным

философствованием, были так поразительно близки лосевскому трактату, что невольно закрадывается мысль, что и Лосев в 1920-е гг., и Шнитке в 1980-е и 90-е, двигаясь с разных концов, объективно пришли к единому пониманию *музыки как логики*, т. е. философии музыки.

«Я ... ВИЖУ ВСЮ ИДЕАЛЬНУЮ НЕПОЛНОТУ ФИЛОСОФИИ»

Сам Шнитке, комментируя свой постоянный интерес к философии и изменение отношения к ней в конце советской эпохи, так это объяснял:

«<...> При чтении философской литературы я неоднократно испытываю разочарование». — Так, он признается своему другу и единомышленнику А. В. Ивашкину в отторжении философии Ницше, которая представляется ему очень «поверхностной» и «несерьезной», как и философии Вл. Соловьёва, которая кажется тоже «несерьезной» и «устаревшей»... — «Я думаю, — продолжает композитор, — сейчас изменилось мое отношение к философии в принципе. Философия, растворенная в Библии, в которой есть всё, в том числе и философия, — она не потеряла своего смысла, но философия систематизирующая, как бы она ни была высока, для меня свой смысл в какой-то мере потеряла, или на сегодня поблек этот смысл» [2, с. 113–114].

Итак, философия, к которой тяготеет А. Шнитке, в принципе не является систематизирующей; она даже отталкивается от какой-либо систематизации. Сама «система» воспринимается композитором как стеснение, как связанность, как насилие, исходящее извне.

«...Я понял, — замечает Шнитке, — что опора на систематизированное знание с цитатами, именами, книгами, с долго выстраиваемым внутренним миром (ты как бы строишь в себе целое государство, целый мир) — для меня была бы ошибкой. Потому что человеческое сознание имеет одну особенность: чем больше из неосознанно известного человеком перетягивается в область осознанного известного, тем больше это осознанно познаваемое теряет некую незримую, неуловимую часть, которая как тень сопровождает мысль, когда она еще не откристаллизовалась» [2, с. 112–113].

Именно эта, «незримая», «неуловимая» часть «неосознанно известного» и является, по Шнитке, той философской истиной, которая дороже и важнее любой истины, систематизированной философией. Тем более нужно иметь в виду, что речь идет о музыке, а точнее (говоря неоплатоническим языком Лосева) о текучести эйдоса, выражающего собой музыку как «вечное настоящее».

Впрочем, само слово «откристаллизовалась», сказанное о мысли, об идее (если угодно, об эйдосе), кажется музыкальному философу насилием и над музыкой, и над философией.

«Само слово “кристаллизация” — уже в известном смысле ограничение этого бесконечного стороннего мира. А когда он кристаллизуется, от него вся шелуха отходит. Но вместе с этой шелухой отходит и бесконечное количество

нераскрытых возможностей, и в этом — опасность кристаллизации. Знание, когда оно приходит к кристаллизации, очень многое теряет, приобретая. Потому что кристалл — это яркое, сверкающее и неуязвимое нечто. Но вместе с тем это — кристалл, а не живое что-то, неорганическое, изменчивое. И поэтому я отдаю предпочтение не энциклопедически систематизированному знанию, а тому знанию, которое есть у человека как будто бы не знающего. Это знание приобрело для меня большее значение» [2, с. 113].

Шнитке-философ и музыкант, отвергая «кристаллизацию» рационально понятых и оформленных смыслов, несмотря на происходящее при этом отпадение «шелухи», т. е. всего лишнего, наносного, засоряющего и затемняющего философские истины, — предпочитает иметь дело с бесконечностью «нераскрытых возможностей», со «знанием» «человека незнающего», хотя бы и замусоренными внефилософской «шелухой». Это, так сказать, «предзнание» привлекает своей непосредственностью, «живостью», неформализованностью, подвижностью, а значит, близостью к стихийной музыкальности.

В этом отношении беллетризованная философия, как бы растворенная в текстах художественной литературы, также обладает спектром «нераскрытых возможностей» и этим близка философии музыки. Первоначально Шнитке увлекался философскими мотивами поэзии Ахматовой, Мандельштама, Пастернака и др. советских авторов, но в «перестроечный» период они ему кажутся «бесконечно повторяющимися». Зато публикуемые этим временем в «Новом мире» фрагменты «Архипелага ГУЛАГ» Солженицына потрясают его своей неординарной философичностью. В постоянном круге чтения Шнитке находятся произведения, привлекающие композитора своей философской насыщенностью: это, во-первых, Достоевский, Гессе, Кафка, Томас Манн; во-вторых, Данте, Шекспир, Гёте, Шиллер, Пушкин и Гоголь... Многие из числа названных авторов были успешно «музыкализированы» композитором-философом в разных жанрах. При этом для Шнитке чрезвычайно важно «первоначальное качество нераскрываемости» произведений — «и при втором, и при пятом, и при десятом чтении», благодаря чему автор «никогда не бывает понят весь» [2, с. 35].

«<...> Я, — продолжал композитор, — как бы ежесекундно вижу всю идеальную неполноту философии. В самых тонких случаях она все же проявляет свою бесконечную неполноценность. В этом смысле все наивные мистики — те, которые были не склонны к систематизации и ограничению своего знания, а просто излагали его, — имеют для меня большее значение, чем возводящие стройное знание» [2, с. 115].

И Шнитке почти наугад перечисляет близких ему «наивных» мыслителей, не пытающихся систематизировать свои знания: Христос, евангелист Иоанн, бл. Августин, Мастер Экхарт, Франциск Ассизский... За их наивной философией всегда стоит ощущение тайны, «которая всегда тайной останется», и ее принципиальная «нераскрываемость» является залогом ее изначальности и истинности. Ощущение «истинной бесконечности» тайны, по Шнитке, предохраняет философию от «относительной систематизации» и многочисленных ошибок, диктуемых относительным знанием [См.: 2, с. 114–115].

«Полноценная философия», по мнению Шнитке, должна быть свободной от всяческих предписаний и стереотипов, в том числе идеологических и теоретических. Поэтический дискурс философского знания — это один из возможных способов преодоления «бесконечной неполноценности» и «неполноты» традиционной философии. Но не любой поэтический дискурс. Например, Шнитке предпочитает вечную тему Фауста не в гётевском изложении (слишком идеализированном!), а в тексте средневековой народной легенды «История доктора Иоганна Фауста», к которому он обращается и в своей кантате (1983) и в позднейшей опере (1994), названных, как легенда. Но и постмодернистская версия Фауста XX в. из романа Т. Манна «Доктор Фаустус» его тоже все время занимает: ему иногда кажется, что в своем творчестве он пребывает в сакраментальной роли томас-манновского Адриана Леверкюна, сочиняющего ораторию, призванную отнять у человечества Девятую симфонию Бетховена, призывавшую слушателей словами Шиллера: «Обнимитесь, миллионы!».

Впрочем, Шнитке идет в своей деконструкции традиционной философии еще дальше: он исходит из того, что «разуму настоящее понимание не открыто» [2, с. 139]. Философия, которую разделяет Шнитке, — это не столько «критика разума», сколько *отказ от разума*, уход от рационального мышления. В самом деле, мышление музыкой, звуковыми образами — даже если интерпретировать эти лейтмотивы, лейтгармонии, лейттембры и т. п. как звучащую символику — непереводимо в логику собственно философских понятий и категорий, в плоскость логических построений, доступных разуму. Это высокая степень неопределенности и незавершенности мысли, это явное влечение к иррациональному и постоянное ожидание тайны, включенной в ход размышления и не раскрывающейся до конца, это интенция творческого поиска, открытого любым непредсказуемым поворотам.

По поводу философии музыки Шнитке выдающийся культуролог и филолог Александр Викторович Михайлов рассуждал так:

«<...> Это другая философия и другие философы — не та, что в книгах, и не та, что читают с кафедр. Когда музыка философствует, она пребывает как раз в том месте и в том жизненном слое, который для философии в терминах, понятиях, категориях и в книгах почти недоступен <...>» [9, с. 5].

Речь идет о сфере «непосредственной мысли», которая включает в себя всё, что человек думает, знает и осмысляет до всякой книжной философии.

«И вот эта предфилософия, весь этот хаотический (как то по обыкновению бывает в жизни) котел, в котором кипят, и зачинаются, и вызревают всякие мысли людей, — он-то и есть область, где может развернуться композитор-философ» [9, с. 5].

Музыкальная философия Шнитке, насколько можно судить о ней по его обыденным высказываниям, это именно «предфилософия» (или ее искусная стилизация).

Другой путь обретения философией своей полноты и полноценности — обращение к религиозному и даже мистическому опыту. И то и другое означает радикальную смену философского языка и самих принципов философствования.

ния о жизни и о культуре. Но с религиозно-мистическим дискурсом у Шнитке всё обстоит тоже не просто.

«<...> Вся формальная сторона веры — в буквалистском, добродетельно-буквалистском, ежедневном, ежесекундном толковании, — поясняет композитор, — для меня логически потеряла свою ценность. <...> Весь ее ежедневный ритуал как бы потерял свою обоснованность. *Как бы, я подчеркиваю*» [2, с. 115].

В своей вере Шнитке далеко не ортодоксален. Во-первых, он экуменист и одновременно исповедует католичество (в первую очередь) и православие (во вторую). Во-вторых, он относится к христианской ритуалистике довольно релятивистски и критически. Вот, например его рассуждение о переживании богослужения.

«На богослужении я испытываю не только радость оттого, что я присутствую, но и некоторое ощущение тяжести оттого, что в долго длящемся обряде десятки минут могут быть интересными и замечательными, а десятки минут — пустыми, когда ты лишь формально присутствуешь. Но все же вера свое изначальное качество не теряет, и оно состоит вот в чем: ты чувствуешь, что сквозь все эти приблизительные слова, многократные переводы, перетолкования обрядов, неточные рассказы о них, неправильные, ошибочные толкования — через все это все-таки исходное толкование диктовалось не систематизирующим, ограниченным и сознательным умом, но было безгранично, как то, что говорили Франциск или Иоанн. В наивности содержалась бесконечность» [2, с. 115].

Композитору оказывается гораздо ближе изначальная, наивная вера простого человека, ничего не знающего и не рефлексирующего свои убеждения и представления. Стало быть, и религиозный дискурс в философском мирозерцании Шнитке нетрадиционен и не тривиален, по сравнению с церковной традицией. Шнитке — богоискатель. Неслучайно, будучи человеком глубоко, даже мистически религиозным, он считал себя «вольнодумом» [2, с. 147]! Это значит, что в религиозном плане А. Шнитке был более философом, нежели богословом.

Выдающийся историк и теоретик культуры (и сам философ и музыковед) А. В. Михайлов писал о своем великом современнике-музыканте:

«Шнитке — философ, и если философу похвально быть глубоким, то я скажу, что все его симфонии как на подбор одна глубже другой. Я не говорю, которая глубже, и не могу здесь сделать выбора: они совсем разные <...> Если и есть какие-то элементы эволюции в этом ряду <...>, то их можно видеть в нарастании духовно-религиозной проникновенности и сосредоточенности» [9, с. 5].

В этой статье Михайлов мог обобщать свои наблюдения только над пятью симфониями Шнитке, написанными им до 1990 г. Впереди у композитора были Шестая, Седьмая, Восьмая и Девятая, следовавшие в том же проникновенном и сосредоточенном философском направлении... Но сам А. В. Михайлов, увы, не дожил до исполнения последних четырех симфоний своего современника.

«МУЗЫКА ДОЛЖНА ИМЕТЬ ДЛЯ МЕНЯ ОКОНЧАТЕЛЬНУЮ СУЩНОСТЬ»

Эти слова принадлежат самому композитору. В беседе с музыкантом и музыковедом А. В. Ивашкиным А. Шнитке признавался, что для него главное — «духовная наполненность» музыки и в собственной музыке: «во-первых, тяготение к продуманности. К анализируемости. Музыка должна иметь для меня окончательную сущность. Я должен понимать, почему, что, как я сделал» [2, с. 37]. Эта «духовная наполненность» музыки, ее определенность, сущностность (ными словами, ее философичность. — И. К.), по словам Шнитке, органически связана с традициями немецкой культуры.

«Представление о том, что музыка мною не пишется, а улавливается, — также изначально связано для меня с немецкой сущностью музыки. Это как бы та тяжесть, неповоротливость, тяжестью связанная масса, которая к этой музыке привязана со всеми плюсами и минусами» [2, с. 37].

Шнитке подчеркивает при этом, что ничего подобного невозможно встретить ни в русской, ни тем более во французской или итальянской музыке. Отвечая на вопрос интервьюера, кто же из немецких композиторов оказал на Шнитке наибольшее воздействие, композитор ответил:

«Я не могу сказать, кто из немецких композиторов оказывал на меня наибольшее влияние. Берг, конечно. Малер перед этим. Из прошлого — Шуберт и в какой-то степени Моцарт. И как далекий, недостижимый идеал — Бах. Бах сейчас стоит для меня в центре всего. Это тот центр, то солнце, которое светит во все стороны. Чем бы я ни занимался» [2, с. 36].

Когда же речь заходит о предпочтениях среди русской музыки, Шнитке без колебаний называет только Мусоргского и в другом контексте Шостаковича; Чайковского упоминает мимоходом, по частному поводу, как и Стравинского, Прокофьева; а из современных ему композиторов, например, В. Сильвестрова... Однако перечисляемые композитором имена и целые пласты музыки важны для него не потому, что они ему лично интересны и близки, а потому что они в каких-то моментах принадлежат *вечности*. Или потому, что в их произведениях слышится нечто, близкое к *высшей сущности музыки*, ощущаемой бессознательно.

«...Есть некая изначальная суть всего, в том числе и музыки, которую словом объяснить нельзя. Но она проявляется сразу. <...> Это тот бесконечный ряд подключений к тому, что всегда существовало, существует и будет продолжать существовать независимо от нашего существования. И это — очень большая надежда и для искусства, и для человечества» [2, с. 96].

Апеллируя в своих размышлениях о музыке и ее непреходящих смыслах к религиозно-философским сферам, Шнитке был убежден, что главное в его творчестве, а также в произведениях других художников любого плана (композиторов, писателей и др.) продиктовано свыше и является, в конечном счете, Откровением.

«Конечно, эта сила, вне нас находящаяся, подключена ко всем нам и в разное время по-разному проявляется. Мы все время с ней, не осознавая этого, связаны» [2, с. 97]. Речь идет не только о великих, известных и состоявшихся художниках, но и о безвестных, ничем не отмеченных реципиентах. При этом Шнитке ссылается на документальный советский фильм, снятый в 70-е годы в Бразилии, на Амазонке.

«...Я никогда не забуду, — говорил он своему собеседнику, — серьезности выражения лиц индейцев, когда они слушали Скрипичный концерт Бетховена. Никто, конечно, не мог им ничего объяснить ни про Бетховена, ни про скрипичные концерты. Эти люди как бы всю жизнь прожили на другом “полюсе”. <...> И не знаю, как бы индейцы стали слушать других авторов, но, мне кажется, что Баха они тоже бы “услышали”» [2, с. 96].

Шнитке был убежден, что те высшие смыслы, которые открылись анонимным слушателям музыки Бетховена или Баха, открыты всем, как окно в трансцендентный мир.

Придавая своему творчеству определенную идейную сосредоточенность и формальную системность, Шнитке сам эту системность постоянно разрушал, как бы бунтуя против любой системы, в которую может быть вписано его творчество, его неповторимое «Я». Построенное на нескольких противоречащих друг другу принципах, творчество Шнитке не бессистемно, а полисистемно, многомерно, — это своего рода «квадратура круга», где бинарность незаметно переходит в тернарность, триады конфликтуют с тетрадами и пентадами, а любой порядок потенциально чреват хаосом, катастрофой.

Трагизм мировосприятия Шнитке, в частности, связан с этой размытостью границ между диадами и триадами, между единичностью и множественностью, между системностью и бессистемностью, между порядком и хаосом... Мир непредсказуем и непознаваем, по Шнитке, и с религиозной точки зрения (то ли в нем господствует Бог, то ли царит Дьявол, выдающий себя за Бога), и с точки зрения нравственной (границы между Добром и Злом условны), и с эстетической (Красота иной раз поражает своей тривиальностью и пошлостью, а Зло — подчас прелестно и очаровательно).

Объясняя причины зарождения плюралистических тенденций в культурно-историческом плане, А. Шнитке подчеркивал, что «вся история состоит из последовательных разных этапов, где каждый следующий кажется развивающим по отношению к предыдущему, и не осознавая тот перехлест, который он сам в себе содержит». В одних случаях «перехлест предыдущего времени», «вытеснив все», устанавливает «бутафорский, показной, демонстративный уровень показухи»; в других — проявляется другая опасность: «отграничивание от других влияний, нежелание соприкасаться с ними» [2, с. 132]. Каждое культурное явление, несомненно, в какой-то степени, более или менее сознательно выраженной, зависит от культуры прошлого (предшествующей или в той или иной степени исторически удаленной). Но в то же время это же самое явление в чем-то сознательно отталкивается, отграничивается от предыдущего времени, полемизирует и борется с ним. Поэтому практически в каждом значительном явлении культуры присут-

ствуется, тематически и даже чисто стилистически, недавнее или отдаленное культурное прошлое, но оно же и переосмысливается, оспаривается, в какой-то степени низвергается, т. е. не только утверждается или констатируется, но и отрицается и разрушается.

По существу, речь идет о *плюрализме* культурной (в том числе и художественно-эстетической) памяти. Память любого человека (особенно деятеля культуры, художника) не только избирательна, но и многомерна. В один и тот же момент реального времени какое-то событие, артефакт культуры, воспоминание может вызвать целую цепь или веер ассоциаций. Эти ассоциации — и в случае с обыденным сознанием, и в случае с сознанием творческим — принципиально *гетерогенны*: они относятся к различным временным, этнонациональным, функциональным и смысловым пластам культуры и реальности. Мозаика, составленная из этих разнородных фрагментов социокультурных ассоциаций, особенно если они точно выдержаны стилистически, образует *полистилистику* (См. подробнее: [5, с. 147–159]). «Вряд ли можно было бы найти столь же убедительное музыкальное средство для философского обоснования “связи времен”, как полистилистика...» [12, с. 101; 2, с. 128], — обобщал свои взгляды композитор-философ.

Одной из версий предельно дистанцированной от оригинала стилизации является деконструкция исходного текста. Блестящим примером такого рода реинтерпретации классики у А. Шнитке является небольшая пьеса (увертюра) для большого симфонического оркестра «(K)ein Sommernachtstraum (Не по Шекспиру)» ([«Не сон в летнюю ночь». — И. К.). Конечно, в самом замысле деконструкции есть полемика с традиционной трактовкой комедии Шекспира и ее музыкальными интерпретациями Пёрселлом, Мендельсоном, Бриттеном. Но для Шнитке этот интертекст не является главным. Его интересует более общий смысл аллюзии с Шекспиром.

Музыкальный сюжет пьесы, как всё гениальное, прост. Основой его является моцартианская тема на 3/4, представляющая собой стилизованный менуэт конца XVIII в. Тема эта многократно проводится в увертюре в различном инструментальном облачении. Рондообразное проведение темы перемежается вариациями, носящими то пародийно-гротескный, то устрашающий характер, попутно обрастая сначала диссонирующими, «перечащими» подголосками, затем «грязными» кластерами, наконец, шумовыми «пятнами»... Ужесточается оркестровка: струнные вытесняются сначала деревянными, затем медными духовыми и многообразными ударными; камерная салонная пьеса преобразуется в жестокий и зловеющий марш — сначала на 3/4, затем на 4/4. Никакой «сон» в такую, отнюдь не шекспировскую, «летнюю ночь» невозможен. Вместо волшебного мира античных фей и германских эльфов, наполняющих шекспировскую пьесу, Шнитке погружает слушателей в карнавал монстров, глумящихся над любовной идиллией и грозящих влюбленным погромом. В этих страшных метаморфозах классической темы потрясает сама возможность столь радикального превращения лучезарной венской классики в беспощадную «машину уничтожения», в торжество современного варварства. «Такова реальность настоящего, в которой идеалы далекого прошлого оказываются оскверненными и загубленными. <...> Законом этого

движения является неуклонная регрессия» [3, с. 160]. Однако потрясает в этой пьесе-обороте и то, что после каждого нашествия кошмаров и ужасов XX в. моцартианская мелодия (псевдоцитата) возрождается, как Феникс, во всей своей лучезарности.

Еще один пример шниткевской полистилистики — Concerto grosso № 1 (с одной стороны, созданное в редком старинном жанре «большого концерта» XVIII в., искусно воссозданном композитором, а с другой стороны, демонстративно модернизированным средствами неоавангарда XX в.), в котором (в VI части — Рондо) использовано стилизованное танго из музыки Шнитке к кинофильму Э. Климова «Агония» (в сцене скандала, который учинил Григорий Распутин, пытаясь увести чужую жену). Исследователи почти единодушно интерпретировали этот вставной эпизод Концерта как иллюстрацию пошлости и вульгарности.

Так, Е. И. Чигарёва, анализируя Концерт, комментирует «вторжение» танго следующим образом:

«Во втором эпизоде Рондо звучит обольстительное танго, создающее эффект стилистического шока. Так заявляет о себе в полный голос сфера банального, которая угрожает самому существованию высокого, духовного» [11, с. 127].

В. Н. Холопова эту характеристику даже заостряет: на публику «вдруг обрушилось что-то развязно-неприличное, заставившее чуть ли не заткнуть уши. Зазвучало типичное ресторанное танго, со всеми пошлыми оборотами в мелодии и типичными синкопами в аккомпанементе» [10, с. 130]. А. И. Демченко тоже считает, что это танго «в соответствии со стандартами обывательской пошлости — ”вкусно” сделанная “шикарная”, вульгарно-чувственная красота ресторанной музыки» [3, с. 162].

Однако это не единственно возможная интерпретация пресловутого танго. Первый исполнитель Концерта, Гидон Кремер, которому вместе с Татьяной Гринденко и посвящено это произведение, вспоминая, как он еще в 1977 г. «с воодушевлением сыграл свое первое танго» в Concerto grosso I Альфреда Шнитке, подчеркнул:

«Вероятно, есть в самом танго нечто такое, из-за чего эта музыка всегда была популярна и в России. Сколько знаменитых танго обладают качествами, равными разве что народным песням (назову здесь “Очи черные”» [4, с. 231].

В этой характеристике шниткевского танго несомненно отсутствует ощущение банальности, пошлости, развязности, привносимое в музыку Концерта (как это доминирует в интерпретациях ученых-музыковедов); выдающийся исполнитель подчеркивает лишь популярность и «народность» этого эпизода, апеллирующие к коллективному бессознательному слушателей и некоей исходной узнаваемости мелодических оборотов и интонаций, ритма, гармонии и т. п.

В авторской аннотации к Concerto grosso № 1 Шнитке характеризует танго из пятой части Концерта как «любимое танго моей бабушки, которое играет ее прабабушка на клавишине» [12, с. 104], что создает парадоксальную картину семейной памяти художника, рассредоточенной едва ли не по трем векам. Бабушка композитора, живущая в 20-е гг. XX в. (время нэпа), из-

брала себе любимое танго, но исполнение этого танго, исторически невозможное, отнесено в XVIII век, в котором живет прабабушка его бабушки, которая, естественно, играет на инструменте того времени — клавесине, играет... танго, музыку, которой XVIII век не знает и не может знать. т. е. в памяти или воображении композитора происходит культурно-временной сдвиг, чего в принципе не может быть. И это создает особенно щемящее настроение — невозможности, неисполнимости, мистичности. Не музыка, а тень музыки...

В этих авторских квази-воспоминаниях о шести поколениях немцев, переселившихся в Россию, нет ни тени раздражения или насмешки над пошлостью или вульгарностью этой музыки, как бы пронесенной через два века. Этого исполнения автор, по определению, не мог слышать сам (но мог только реконструировать по рассказам бабушки). Иначе говоря, танго звучит как отдаленное воспоминание, точнее — как воспоминание о воспоминании, как нарратив нарратива, как тень давно умершего звука... Однако за этим условным воспоминанием (скорее сентиментальным, нежели гротескным) узнается не только память жанра, но и родовая память семейной традиции... К этому танго можно относиться чуть иронично, скептически, лично отстраненно; оно может сегодня казаться чуждым, но не чужим, дальним, но не далеким. Оно может кому-то (но не автору!) «не нравится» само по себе, но предстает как звуковой образ отдаленной эпохи, манящей, интригующей, зовущей через головы нескольких поколений.

В этом танго выражена щемящая ностальгия о трагической невозвратности времени, о невозможности его адекватно пережить и прочувствовать сегодня (как это могли бы услышать в свое время любимая бабушка героя и тем более известная ему лишь по рассказам прабабушка бабушки, современница эпохи классицизма). Это танго — «смутно-свое» и в то же время — неопределенно-чужое, унаследованное от предков, но принятое как дар; это культурная память о давно прошедшей эпохе, одновременно притягательной и во многом уже непонятной, а потому в такой же степени память, как и аберрация памяти. Памяти житейской и культурной...

Выходит, знаменитое шниткевское танго может (а скорее всего даже должно!) восприниматься амбивалентно. Кого-то оно раздражает, а кого-то умиляет или восхищает... Думается, сам автор в разные моменты своего творчества относился к своему танго по-разному — то с любовью и нежностью, то с осуждением и презрением... И эта амбивалентность с необходимостью являлась составной частью авторского замысла.

В своих заметках о Первом Concerto grosso его автор признается, что в этом произведении он решал для себя важную творческую задачу.

«<...> Меня осенило: задача моей жизни — это преодоление разрыва между “Е” и “U” (“Е” (Ernst) — серьезная музыка, “U” (Unterhaltung) — развлекательная музыка. — Прим. А. Шнитке. — И. К.), даже если я при этом сломаю себе шею. Мне мерещится утопия единого стиля, где фрагменты “Е” и “U” представляются не шуточными вкраплениями, а элементами многообразной музыкальной реальности; элементы, которые в своем выражении реальны, хотя ими можно и манипулировать — будь то джаз, поп, рок или серия <...>» [12, с. 103].

Только таким образом, — продолжает композитор, — художник может уйти от манипулирования и обрести свободу (в том числе от «сектантских предрассудков»).

Если сам Концерт, с его наисовременнейшей техникой, представляет культуру «Е», то вставное танго — культуру «U», и эти два стилистических пласта, принадлежащие один — современной элитарной культуре, а другой — современной массовой, встретились в рамках старинного жанра (принадлежащего вечности) в открытом диалоге, со всей присущей ему конфликтностью и неприимиримостью. И композитор был готов к такому диалогу. Размышляя о Симфонии Л. Берно, Шнитке писал, что в современной культуре приходится иметь дело с гибридом серьезной музыки «с новым и притом “диким” материалом (той мешаниной звуков, которая ежедневно поставляется нам радио, телевидением, рвется из окон на улицы и преследует нас в общественном транспорте)» [12, с. 91]. Композитор уже имел дело с подобным гибридом в своей I симфонии (1972), о чем писал: «Я имею в виду взаимодействие разных начал: абсолютно серьезных, предельно серьезных, с одной стороны, и, с другой стороны, крайне игровых, почти легкомысленных» [12, с. 197].

Сошлюсь на еще один показательный пример, связанный с репутацией Альтового концерта А. Шнитке (1985). Речь идет о романтическом Adagio (средний раздел II части Концерта). Е. Чигарёва называет его «квазилирическим эпизодом», сопоставимым «по эмоционально-образной окраске» с так называемым «Ложным утешением» из кантаты «История доктора Иоганна Фауста». «Слишком сладостная гармония, слишком лирическая мелодия, сопровождаемая наивным арпеджированным аккомпанементом» [11, с. 48]. А Демченко, со своей стороны, характеризует этот эпизод Альтового концерта как оазис «невыносимой красоты» [3, с. 132], как «серенаду», «полунаркотический “оазис” чувственных наслаждений с его “барочно-цыганской” секвенцией, баналом “почвы жизни”» [3, с. 156].

В своей книге «Вокзал мечты» Ю. А. Башмет вспоминал о совместной работе с А. Шнитке над Альтовым концертом. «В середине концерта есть очень прозрачная и красивая музыка, которую многие воспринимают просто как шлягер — ну, или что-то очень легкое и приятное». Премьера исполнения состоялась в Амстердаме, куда Шнитке по болезни (или по другим, неведомым нам причинам) не смог приехать. По возвращении Ю. Башмета с гастролей он вместе с автором Концерта 9 раз прослушивал его записи, и только одной из них композитор остался удовлетворен (в которой, по словам исполнителя, он «нарочно преувеличил его иронический романтизм и так называемую красоту»). А. Шнитке, в передаче Ю. Башмета, сказал: «Да-да, именно так и надо — должно быть так красиво, чтобы во рту становилось сладко, а потом чтобы даже приторно и противно — и тогда всё это оборвется как раз вовремя!..» [1, с. 148–149]. Заметим: в данном случае исполнитель и автор занимают принципиально разные позиции и артикулируют различные оценки «красивого» эпизода.

Уже упоминавшийся А. В. Михайлов в своей рецензии на первое исполнение Концерта выделяет «среди прочих знаков Концерта и знак красоты, красоты абсолютной — возникающий время от времени, помещаемый не-

пременно между паузами, завораживающе звучащий классический каданс с группетто». А далее А. В. Михайлов дает удивительную характеристику этого важного эпизода. «Это символ музыкальной красоты целых столетий, которая нашему времени дается только головой и требует от композитора почти уже фармацевтической работы» [8, с. 79]. Возвращаясь к осмыслению «знака абсолютной красоты», Михайлов продолжал:

«Разливаясь по сердцу, а оно радо вслушиваться в такой неземной голос, красота убеждает нас, что она уже не от мира сего: она и появляется тогда, когда течение мысли, течение “современной” мысли прерывается, когда мысль немеет и молчит. Однако красота в то же время реальна, она присутствует как полно-весный голос в образной полифонии концерта-романа» [8, с. 79].

Представим (хотя это довольно трудно), что обе полярные интерпретации «оазиса красоты» из Альтового концерта верны. Это одновременно и «символ красоты целых столетий», образ абсолютной, вечной Красоты, и — «сладостная отравка», «невыносимая пошлость», «ложное утешение»! Если воспринимать такое допущение в контексте «высокой», «серьезной» культуры («Е»), то это — образец «полной гармонии», квинтэссенция прекрасно-вечного. А если предста-вить его в контексте массовой, развлекательной культуры («U»), то это — «хо-довой шлагер», квинтэссенция «красивости» и пошлости. То же и с аудиторией слушателей: одних «сладостная отравка» привлекает и гипнотизирует; других отталкивает и раздражает. Нравственно-эстетическая амбивалентность — налицо. Философу же важны все три позиции как взаимодополнительные: и вечная красота, и невыносимая пошлость, и напряженная амбивалентность нравственно-эстетического «оборотня». В этом — проявление смысловой многомерности полистилистики и, соответственно, философии Шнитке.

В беседе с филологом и культурологом Михаилом Мейлахом А. Шнитке признался:

«Я вспоминаю гениальную книгу Бахтина, которая обосновывает именно вот это отсутствие границ между слоями духовного мира, где как бы и низший, вульгарный слой, и верхний, предельно просветленный, — неразрывно связаны, как единое целое. И это для меня очень важно, не только потому, что, допустим, я не способен был бы написать сочинение без полуцитат и стилистических контрастов. Дело в том, что я *не хочу* этого! Потому что я ощущаю неизбежную связанность всего — и верха, и низа, и середины» [7, с. 226].

Отсюда исходит универсализм Шнитке-мыслителя.

«ВСТРЕЧА С АДОМ И ОДНОВРЕМЕННО РАЕМ... ВНУТРИ КАЖДОГО ИЗ НАС»

Слова композитора, вынесенные в этот подзаголовок настоящей статьи, были сказаны им по поводу творчества Виктора Ерофеева, близкого его дру-га, по сценарию которого Шнитке написал оперу «Жизнь с идиотом». Сюжет рассказа В. Ерофеева, сюрреалистический по сути и отчасти абсурдистский,

правда, сам по себе не дает повода рассуждать о таких предметах или, скажем, категориях, как «ад» или «рай», так что в данном случае мы имеем дело с метафорами. Но обратим внимание на их необычное употребление: как правило, «ад» и «рай» представляют собой пару антиномий, контрастирующих друг другу, взаимоисключающих друг друга, несовместимых между собой, в то время как у Шнитке допускается если и не их буквальное тождество, то во всяком случае их возможное совпадение, сближение, соседство. В результате любая «встреча» (неважно, закономерная или случайная) с одним из этих сакральных пространств предполагает одновременную встречу и с противоположным по смыслу ценностным пространством. Можно ли что-то подобное представить, например, в «Божественной комедии» Данте? Чтобы «круги Ада» были бы одновременно ступенями восхождения к Раю, а Вергилий, ведущий автора поэмы в гости к возлюбленной — Беатриче, обнаружил бы потенциальную святую в адской бездне терпящей незаслуженные страдания, подобно Франческе!

Вот размышления Шнитке по этому как раз поводу:

«В “Божественной комедии” Данте меня совершенно потряс момент, когда он из Ада вышел в Чистилище. Момент, когда, все глубже уходя (а это все происходит в корпусе Дьявола) туда, он вдруг в другой мир попадает! Ты это понимаешь? Это непостижимо! И в этом тесном взаимодействии самого низменного, элементарного — с самым высоким, при переходе от Ада к Чистилищу — тут и оценка Ада другая. Начинают теплиться какие-то знаки в пользу “плюса”» [2, с. 70].

Другой литературный пример: А. Шнитке рассуждает:

«Томас Манн где-то говорил, кажется, в “Волшебной горе”, что наивные говорят “да” или говорят “нет”, а мудрые говорят: “Да. Нет. Но да!” И “да” — как вывод из взаимодействия “да” и “нет”. Не просто “да”, а итоговое “да”, в котором есть и “нет”, но все же — “да”. А можно было бы и в “нет” скатиться. Так что плюс, минус — и все же плюс. Это для меня... как бы иррационально бесспорно» [2, с. 69].

Говоря о попадании «в плюс» или о падении «в минус» (как в творческих ситуациях, так и в житейских), Шнитке комментировал эти процессы как не зависящие от человека. В тех же беседах с А. Ивашкиным он говорил:

«Это иррациональное. Это то, что как бы случайно. Судьба или случай? Случайное и закономерное непрерывно взаимодействуют. Для меня в этой жизни взаимодействуют строгий закон и бесконечное беззаконие! И тут встает вопрос: а что же наверху — закон или...? И тут — для себя — ответу: закон! Когда плюс и минус взаимодействуют, для меня это всегда имеет преобладающее значение» [2, с. 69].

Но это — идеальный случай; это мировоззренческая установка. А на практике возможно всякое. Финал Альтового концерта, по словам самого автора, — это «самая настоящая катастрофа». А финал Первого виолончельного концерта — это откровение, «подарок, мне подарок» [2, с. 70–71].

Мы уже смогли убедиться, что для Шнитке, для его музыки, для его понимания культуры очень важно сопряжение и столкновение противоположностей — прекрасного и безобразного, благородного и пошлого, возвышен-

ного и низменного, оригинального и банального, добра и зла, Божественного и Дьявольского... Впрочем, это противоборство крайностей можно встретить в творчестве почти всех выдающихся художников и мыслителей. У Шнитке — более сложный случай.

«<...> Ведь часто бывает, — говорит композитор, — что одно и то же имеет два лица <...>. Хотя добро и зло существуют как противоположные полюса и враждебные начала, они где-то сообщаются, и существует какая-то единая их природа. Августин писал, что зло есть несовершенная степень добра» [2, с. 137–138].

Чтобы лучше проиллюстрировать этот парадокс, Шнитке приводит убедительный литературно-музыкально-изобразительный пример.

«Я понимаю, когда в “Докторе Фаустусе” Томас Манн пишет о воображаемой оратории по Апокалипсису, где музыка праведников, входящих в Царствие Небесное, и адская музыка написаны одними и теми же нотами, — это как бы негатив и позитив» [2, с. 138].

«Я боюсь предполагать, — говорил Шнитке, — но думаю, что дифференциация на Бога и Дьявола, на два мира — не может в окончательном виде все выразить. <...> И это делает невозможным святого в абсолютном смысле, так же как и грешника в абсолютном смысле» [2, с. 141].

В развитие этих представлений Шнитке считал, что каждый человек находится в большой опасности из-за активности темных сил, тяготеющих ко всему новому. Но человек не может отмежеваться от влияния адских сил, примкнув к какому-нибудь «церковному благочестию».

«А вдруг то, что я считаю истинным, — размышлял Шнитке, — окажется ложным... Например, мне встретится ложный Иисус Христос. Я могу ошибиться. <...> Я знаю, что Дьявол существует везде, и от него не отгородиться введением себя только во что-то чистое, он и там есть. Суть не в том, чтобы избегать этого в каком-то очищенном пространстве, а чтобы жить с этим и постоянно вступать в борьбу» [2, с. 146].

Всё творчество А. Шнитке и было такой борьбой. Иногда он говорил про свое творчество: «<...> Есть силы, которым я бросаю вызов» [2, с. 94]; иногда: «Это как бы игра с тем самым миром» [2, с. 147]; а в некоторых случаях: «Это — область, о которой лучше не думать. Мне опасно об этом думать» [2, с. 94]. Глядя как бы со стороны на творчество Альфреда Шнитке, можно отозваться на него словами самого Шнитке, написавшего в предисловии к книге рассказов Виктора Ерофеева «Тело Анны, или Конец русского авангарда»:

«<...> Вы сразу испытываете тот двойной эффект соприкосновения с издавна знакомым, но совершенно небывалым, то потрясение от встречи с адом и одновременно раем, совершающееся внутри каждого из нас, ту абсолютную непостижимость чего-то, казалось бы, совершенно избитого и банального» [2, с. 160].

В цепочке перечисленных парадоксов: «издавна знакомое, но совершенно небывалое», «встреча с адом и одновременно раем» — внутри каждого из нас,

«непостижимость совершенно избитого и банального» — заключены принципы музыкального и философского творчества самого Шнитке — великого композитора и мыслителя XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баимет Ю. А. Вокзал мечты. М.: Вагриус, 2003. 272 с.
2. Беседы с Альфредом Шнитке / Сост., предисл. А. В. Ивашкина. М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2014. 320 с.
3. Демченко А. И. Альфред Шнитке: контексты и концепты. М.: Композитор, 2009. 296 с.
4. Кремер Г. Обертоны. Обертоны. М.: Аграф, 2001. 352 с.
5. Кондаков И. В. «Прорыв к полистилистике» (Творчество Альфреда Шнитке и искусство XXI века) // Общественные науки и современность. 2005. № 5. С. 147–159.
6. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 193–390.
7. Мейлах М. Б. «Я начал как бы второй круг...»: Разговор с Альфредом Шнитке // Acta Slavica Iaponica, 2007. Tomus 24, pp. 221–228.
8. Михайлов А. В. Монолог [о московской премьере Альтового концерта А. Шнитке] // Музыка в СССР. 1988. № 1 (январь — март). С. 78–79.
9. Михайлов А. В. Цикл симфоний Альфреда Шнитке // Музыкальная жизнь. 1990. № 24. С. 4–5.
10. Холопова В. Н. Композитор Альфред Шнитке. Челябинск: Аркаим, 2003. 254 с.
11. Холопова В. Н., Чигарёва Е. И. Альфред Шнитке. Очерк жизни и творчества. М.: Сов. композитор, 1990. 350 с.+
12. Шнитке А. Г. Статьи о музыке. М.: Композитор, 2004. 408 с.

REFERENCES

1. Bashmet, Yu. A. *Vokzal mehty* [Station of dream]. Moscow, Vagrius Publ., 2003. 272 p. (in Russian).
2. *Besedy s Alfredom Shnitke* [Conversations with Alfred Schnittke] / Comp., preface by A. V. Ivashkin. Moscow, Publishing House “Classics-XXI” Publ., 2014, 320 p. (in Russian).
3. Demchenko, A. I. *Alfred Shnitke: konteksty i kotsepty* [Alfred Schnittke: contexts and concepts]. Moscow, Composer Publ., 2009, 296 p. (in Russian).
4. Kremer, G. *Obertony* [Overtones]. Moscow, Agraph Publ., 2001, 352 p. (in Russian).
5. Kondakov, I. V. Proryv k polistilistike [“Breakthrough to polystylistics”] (The work of Alfred Schnittke and the art of the XXI century). In: *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and modernity], 2005, no. 5, pp. 147–159 (in Russian).
6. Losev, A. F. *Muzyka kak predmet logiki* [Music as a subject of logic]. In: Losev, A. F. *Iz rannih proizvedeniy* [From early works]. Moscow, Pravda, 1990 (in Russian).
7. Meilacq, M. “Ya nachal kak by vtoroy krug”: Razgovor s Alfredom Schnittke [“I started a kind of second circle...”: A conversation with Alfred Schnittke]. In: *Acta Slavica Iaponica*, 2007, Tomus 24, pp. 221–228 (in Russian).
8. Mikhailov, A. V. Monolog (o moskovskoy premiere Altovogo kontserta A. Shnitke) [Monologue (about the Moscow premiere of the Viola Concerto by A. Schnittke)]. In: *Muzyka v SSSR* [Music in the USSR]. 1988, no. 1 (January — March), pp. 78–79 (in Russian).

9. Mikhailov, A. V. Tsykl simfoniyy Alfreda Shnitke [Alfred Schnittke's Cycle of symphonies]. In: *Muzykalnaya zhizn'* [Musical Life], 1990, no. 24, pp. 4–5 (in Russian).
10. Kholopova, B. H. *Kompozitor Alfred Shnitke* [Composer Alfred Schnittke]. Chelyabinsk, Arkaim Publ., 2003, 254 p. (in Russian).
11. Kholopova, V. N., Chigareva, E. I. *Alfred Shnitke. Ocherk zhizni i tvorchestva* [Alfred Schnittke. An essay on life and creativity]. Moscow, Soviet composer Publ., 1990, 350 p. (in Russian).
12. Schnittke, A. G. *Stat'i o muzyke* [Articles about music]. Moscow, Composer Publ., 2004, 408 p. (in Russian).

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.005

УДК 94(470+571) + 930.1(091)(075)

*Р. В. Савинов**

«ГРЕЧЕСКИЙ СЛЕД»: ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ ВИЗАНТИИ НА РАЗВИТИЕ РУСИ—РОССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ Статья вторая (окончание)**

В статье рассматривается проблема влияния Византии на Россию — на ее культурные, религиозные, политические институты — в трактовке российской историографии 1830–1880-х гг. С одной стороны, рассматриваются ключевые модели объяснения такого влияния в связи с европейской историографией, которая влияла на формирование российских концепций, с другой стороны, предлагается обобщающая трактовка логики развития этих концепций, проходящая через этапы 1) преодоления теории Н. М. Карамзина у Н. А. Полевого и С. С. Уварова, 2) формирования национальной историософии в концепциях западников и славянофилов, 3) оформления системного историзма в ходе публикации «Истории России» С. М. Соловьева. Отдельное внимание обращается на церковную историографию, которая придерживалась альтернативного понимания отношений Византии и Руси, связанного с актуальностью духовной традиции православия.

Ключевые слова: история, Византия, Россия, историография, философия истории, славянофильство, западничество, историзм.

* Савинов Родион Валентинович — канд. филос. наук, доцент, savrodion@yandex.ru, Русская Христианская Гуманитарная Академия им. Ф. М. Достоевского; С.-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Rodion V. Savinov — PhD in Philology. PhD, Associate Professor, savrodion@yandex.ru, Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky; Saint Petersburg, Fontanka River Embankment, 15, lit. A.

** Начало: Савинов Р. В. «Греческий след»: проблема влияния Византии на развитие Руси-России в отечественной историографии. Статья первая // Русская философия. 2024. Т. 4. Вып. 7. С. 113–128.

R. V. Savinov
*THE "GREEK TRACE": THE PROBLEM OF THE INFLUENCE OF BYZANTIUM
ON THE DEVELOPMENT OF RUSSIA IN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY*
Second article (conclusion)

The article examines the problem of the influence of Byzantium on Russia on its cultural, religious, political institutions as interpreted by Russian historiography of the 1830–1880s. On the one hand, key models for explaining such influence are considered in connection with European historiography, which influenced the formation of Russian concepts; on the other hand, a general interpretation of the logic of the development of these concepts is proposed, going through the stages of 1) overcoming the theory of Nicolai Karamzin by Nicolai Polevoy and Sergey Uvarov, 2) the formation of a national historiosophy in the concepts of Westerners and Slavophiles, 3) the formulation of systemic historicism during the publication of Sergey Solov'yov's "History of Russia from the Earliest Times". Special attention is paid to church historiography, which adhered to an alternative understanding of the relations between Byzantium and Russia, associated with the relevance of the spiritual tradition of Eastern Orthodoxy.

Keywords: history, Byzantium, Russia, historiography, philosophy of history, Slavophilism, Westernism, historicism.

Развитие истории, археологии и философии в XIX в. определило постепенную, однако весьма радикальную трансформацию отношения российских исследователей и мыслителей к Византии и ее отношениям с Россией. Под влиянием западноевропейской историографии меняются оценки самого факта существования Восточно-Римской империи в течение почти целого тысячелетия, а формирование нового, цивилизационного подхода к истории ставит фундаментальный вопрос о том, действительно ли влияние Византии было столь существенно и исключительно для дальнейшей судьбы России. Следует заметить, что многие аспекты данной проблемы детально исследованы: работы по теме включают в себя как труды по историографии В. С. Иконникова, П. Н. Милюкова, М. А. Алпатов, Г. Л. Курбатова, И. П. Медведева, а также по русской философии Д. И. Чижевского, Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковского, так и сравнительно недавние работы Г. В. Скотниковой, Д. С. Бирюкова, И. И. Евлампиева, Д. С. Кунильской и др. Принимая их во внимание, нашей непосредственной задачей мы считаем выявление общей логики в развитии исследований Византии в России периода 1830–1880 гг. на фоне ключевых тенденций развития историографии и философии.

Проблема Византии рассматривалась российской историографией почти исключительно в контексте влияния на отечественную историю, и это влияние оценивалось преимущественно негативно. Определеннее всего это выразил influentialный просветитель М. Н. Муравьев в одном из драматических отрывков — беседуя с Рюриком, Олег говорит:

«Я хотел приблизиться к Греции, родительнице наук и художеств. Просвещение могло удобно проникнуть в Россию из Греции всеми способами сообщения, путешествиями, торговлею, самою войною. Мне кажется, что Россия займет когда-нибудь сияние древней Греции», —

на что Рюрик с сомнением отвечает:

«Но империя давно преклоняется к своему падению. Соперничество власти, вражда первосвященников разделяют ее с Западом. Я боюсь, чтобы, оставленная Европою, скоро не стала она добычею каких-нибудь завоевателей, вышедших из Азии. Тогда, отторженная от Греции и наследовав предубеждения ее к другим народам, Россия может оставить успехи просвещения своего и надолго закознить в невежестве» [19, с. 257–258].

Каковы, однако, были плоды просвещения? Н. М. Карамзин более десятилетия пишет историю блестящей европейской культурной державы, однако уже в 1828 г. Чаадаев предлагает к обсуждению «Философические письма», рисующие совсем иную картину. За два года до публикации в «Телескопе» перевода первого письма, в 1834 г., прозвучал голос Белинского: «Да — у нас нет литературы!» [6, т. 1, с. 58]. Внушительный книжный каталог, в котором мы встречаем Сумарокова, Хераскова, Пушкина, Булгарина, Кукольника, Греча, — имеется, а литературы, выражающей природу той народности, на языке которой она говорит, — нет. Данная картина вступала в очевидное противоречие с основанным на концепции Карамзина образом России как исходно европейского государства, отстаивавшего свою интеграцию в западную культуру. Данная точка зрения судилась строго и требовала для себя более фундаментального основания, которое в оптике идей историософии XIX в. вовсе не обнаруживалось. Затруднение было тем более драматичным, что именно оно стало символом целого поколения, которое выходило в свет как раз в 1820–1830-х гг. [16, с. 206–215]. Закономерно возникали и новые задачи, которые были связаны с тем, чтобы преодолеть это затруднение: с одной стороны, историческая критика концепции Карамзина, вводящая новый горизонт факторов, определявших течение истории, с другой стороны, формирование системного представления о русской истории, о логике ее развития и отношениях с другими культурами. Эти проблемы повлияли не только на трактовку русской истории: меняется сам взгляд и на Запад, и на Византию, более того, в результате этих изменений изучение Византии, до этого не отделявшееся от частных проблем истории России, приобретает самостоятельное значение — появляется российская школа византистики.

а) Преодоление исторической концепции Н. М. Карамзина

1. Как мы видели выше, в европейской историографии решающую роль в переоценке Византии сыграли история права и история Церкви. Соединившись в российском контексте, эти два исследовательских направления, пожалуй, единственные не испытали непосредственного влияния карамзиновской «Истории государства Российского» и связанных с нею предпосылок. С одной стороны, православная церковь официально называлась Греко-Российской Церковью Восточного исповедания, для которой непосредственно устанавливалась прямая институциональная преемственность к византийской церкви [3; 17]. С другой стороны, и российская церковная литература как целое рассматривалась в качестве продолжения той церковной письменности, что была создана на православном Востоке [13].

Особое место в этом ряду принадлежит К. Ф. Калайдовичу, который в своих трудах следовал мысли о том, что «Россия, в течение двух столетий

от принятия крещения, была преемницею дарования и вкуса, хотя не изящного, но еще не совершенно искажившегося, который сообщала ей ослабевающая Византийская Империя» [20, с. X], и только монгольское вторжение разрушило это течение развития.

Данный подход отразился и на следующих авторах церковно историографии: ни Филарет (Гумилевский) в своем «Историческом учении об отцах Церкви» (3 т., 1859), ни Макарий (Булгаков) в многотомной «Истории русской церкви» (12 т., 1857–1884) не выделяют Византию как особую историческую единицу. Для первого церковная письменность остается существенно единой, для второго имеет значение институциональная связь — зависимость или независимость русской церкви от Константинопольского патриархата.

2. Тем примечательнее была критика Карамзина со стороны историков. Исходно критики Карамзина буквально ловили его на словах, как это делал Н. С. Арцибашев, критикуя стиль «г-на Историографа» и методику оформления цитат в примечаниях. Новую, по сравнению с Карамзиным, модель истории попытался разработать Н. А. Полевой, который подготовил, но был вынужден остановить из-за цензурных соображений свою «Историю русского народа».

Подход Н. Полевого отличает вполне ясное понимание того, что история развивается на разных уровнях и отражается в виде различных нарративов [22, с. 204–205, прим. 151]. Именно он акцентировал момент влияния византийских институций и представлений не только на волю и интересы правителей, но на саму организацию древнерусского общества. Киевские князья усваивали не только нравы, но и византийские монархические методы управления. При этом, он отчетливо зафиксировал разрыв между культурным окружением рождающегося Древнерусского государства и его собственными истоками: именно в этом проявились различия между европейской и отечественной исторической динамикой.

«Когда на юге и западе Европы варвары уже гордились именем Римлян, устраивались общества гражданские и политические, на скифских степях и в дремучих лесах сарматских кочевали и постоянно жили орды азийские <...> обитали дикие племена славян и небольшие, смешанные из этих племен народы, но не было зародыша единого общественного образования <...> Собратия преобразователей Европы на берегах Ильменя и Днепра не нашли ничего древнего, мир самобытный, новый должен был здесь раскрываться» [23, с. 17–18].

Влияние Византии как государства *классической древности* было, таким образом, ограничено этими условиями: «Русь получила христианскую веру от Греции, и посему мы имели право сказать, что Владимиром началась самобытность Руси» [23, с. 34].

Итак, Н. Полевой, с одной стороны, основывается на предпосылке уникальности России как исторического явления, тем самым снимая традиционное подозрение, что от Византии Русь приняла одряхлевшую и несоответствующую ей культуру. С другой стороны, задача построения новой культуры включала также момент коммуникации с сообществами соседними, и Византия, слишком далеко отстоявшая территориально и культурно, чтобы интегрировать Русь в себя, стала постепенно из противника ее союзником.

На эту мысль Полевого отозвались, пусть и по-разному, такие люди, как М. Н. Погодин и И. В. Киреевский, опубликовавшие свои статьи в одном и том же 1832 г. Погодин высказался в лекции «Взгляд на русскую историю»: уникальность России в ее автохтонности и естественности развития, в том, что она развивает не чужие начала (как Европа — начала классического мира), а свои собственные, и оказывается в решающие моменты обособленной от внешнего влияния (переходом власти из Новгорода в Киев — от влияния католического, сугубо религиозными задачами — от влияния византийского, раздробленностью — от влияния восточных деспотий и т. д.). Историческая телеология, характерная для Погодина, проявляется в заключении: «Основание Александром *первенства России в Европе* и окончание европейского периода русской истории. Начало своенародного (национального) периода царствованием императора Николая» [21, с. 1–34].

Взгляд И. Киреевского изложен в статье «Деятнадцатый век», опубликованной в созданном им журнале «Европеец», он утверждает, что фактор новизны российской культуры является негативной стороной отечественной истории. Системно Россия подобна Европе, кроме одного: «Еще прежде десятого века имели мы христианскую религию. Были у нас и варвары, и вероятно, те же, которые разрушили Римскую империю, но *классического древнего мира* недоставало нашему развитию» [14, с. 307], поэтом духовные и политические институты в Древней Руси были слабы и легко пали под ударами монголов.

«Не имея довольно просвещения для того, чтобы соединиться против них духовно, мы могли избавиться от них единственно *физическим*, материальным соединением, до которого достигнуть могли мы только в течение столетий. Таким образом, очевидно, что и нашествие татар и влияние их на последующее развитие наше имело основанием одно: *недостаток классического мира*» [14, с. 311].

Эта проблема остается актуальной даже после Петра I и Екатерины II, которые ввели Россию в историю цивилизации, ибо

«...просвещение одинокое, китайски отдаленное должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества» [14, с. 315–316].

Вместе с тем, как и следовало ожидать, реакция на исторические изыскания Полевого оказалась односторонней и весьма парадоксальной: М. Н. Погодин, которого принято записывать в «западники», поддержал предложенную Полевым идею национальной уникальности российского общества, развивающегося в ситуации отсутствия предшествовавшей ему культурной традиции (в чем внезапно сближается с будущими славянофилами), тогда как И. В. Киреевский, несомненный «славянофил», весьма резко возражает Полевому о невозможности построить подлинную культуру без «классического древнего мира» (под чем вполне готовы были подписаться именно западники)*.

* Дальнейшее развитие взглядов Киреевского на Византию и ее отношение к России см.: [7; 27, с. 58–79].

3. Вместе с тем политическая конъюнктура 1830-х гг. требовала определенных ответов на вопросы, связанные с российской государственностью и ее характером. Считается, что ответ был найден в 1833 г., будучи сформулирован в известной «уваровской триаде» православия, самодержавия и народности. Точка зрения С. С. Уварова, не будучи широко развитой самим автором, была сформулирована так, что отражала некое идеальное или желаемое состояние российской культуры.

«Русский, преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего православия, сколь и на похищение одного перла из венца Мономахова. Самодержавие составляет главное условие политического существования России... Наряду с сими двумя национальными началами находится и третье, не менее важное, не менее сильное: народность» (цит. по: [34, с. 244]).

Хотя использовались понятия, восходящие еще к Карамзину, смысл самого их сочетания был иным — соответствующим уже точке зрения Полевого (хотя его влияние мы и не утверждаем, ср. толкование Г. Шпета: [34, с. 245–249]).

Примечательно, что один из ключевых историков этих годов Н. Г. Устрялов отмечает в числе недостатков работы Карамзина «не вполне правильное воззрение на общий ход событий, слабое развитие внутренней жизни русского народа, не всегда верные выводы» [30, с. 34]. Отмечает он и то, что вопрос о влиянии Византии на Россию ни у Карамзина, ни в дальнейшем не получил определенного развития [29, с. 19]. Впрочем, сам Устрялов избегает каких-либо детализаций: он признает существование в истории Древней Руси двух «главных начал» — норманнского и византийского. На первом была основана система светского управления, на втором — составляющие культурной жизни и религиозные институты. Оба начала не имели господствующего значения, хотя второе было более устойчивым благодаря связи с религиозностью, поэтому Россию не раздирали конфликты светской и церковной властей, как это было в Европе, и она не знала внутренних религиозных войн [30, с. 183–184].

Попытка конкретизации этих «главных начал» вела, однако, к противоречиям внутри самой концепции, как показала «Русская философия» арх. Гавриила (Воскресенского), в которой принципы церковной историографии (см. выше) столкнулись с идеями «официальной народности». С одной стороны, в отличие от других европейских народов, «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству», и «в отношении к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом». С другой стороны, «русская философия обязана своим развитием духовенству русскому и частью грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии», так что «Россия приобретала сокровища греков, как дети приобретают сокровища отцов, и имеют на своей стороне то преимущество, что эти отцы и просвещеннейшие и даже святые, сами были отцами русского любомудрия» [8, с. 5–6]. Оба элемента, таким образом, механически соединяются в представлении о том, что философия в итоге разрешается в богословие.

Таким образом, развитая к концу 1830-х гг. «теория официальной народности» окончательно легитимировала выявление не только «главных начал»,

но и общей структуры развития российской истории и влияющих на нее факторов — необходимости построения национальной историософии. К этому времени сложились и определенные условия для ее появления: с одной стороны, укрепилось знакомство с европейской историософией, в частности, гегелевской, с другой стороны, оформились основные сообщества, которые готовы были выступить как представители того или иного подхода к истории, аргументировать его и изложить не только в публицистической, но и в научной форме.

б) Национальная историософия: славянофилы и западники

1. В 1841 г. В. Г. Белинский объявляет: «Для России наступает время сознания» [6, т. 1, с. 332]. Оно было связано со сложностями приспособления к требованиям цензуры, сплетением идейных и групповых размежеваний, формирования представлений о «московском» и «петербургском» стилях мышления, неожиданных и весьма спорных поворотах личных судеб [5]. Вместе с тем, как отметил Т. Г. Масарик, это время качественно нового осмысления проблемы России, формирования трактовок ее истории на ином, методологически и фактически более фундированном уровне [18, с. 207–208].

Давно отмечено, что преобразование это свершилось под влиянием философии истории Гегеля и современных ему авторов — как его учеников (А. Цешковский, Г. Гото, К. Л. Михелет и др.), так и оппонентов — Л. фон Ранке, Ф. фон Савиньи и т. д. Влияние гегельянства, однако, оставалось решающим именно потому, что оно давало требуемую связность исторического материала, в котором уже не было недостатка. Как отметил Д. И. Чижевский, это влияние коснулось прежде всего «структуры русской духовности» [31, с. 20]. Центральным понятием гегелевской философии истории является понятие *субстанции*. Российские гегельянцы могли прочесть в конспектах своих учителей:

«Индивидуумы суть полая форма деятельности; субстанция, содержание заключено в мире, это — дух их времени, они — лишь формальная сторона понимания, характера и т. д. Формальна и слава, благодарности эти индивиды не видят, напротив, их проклинаят, называют захватчиками, тиранами, проявляют к ним ненависть, несправедливость, зависть и т. д.» [10, с. 483].

Сколько страниц описанию этих коллизий во времена раздробленности, ига и смуты посвятил тот же Карамзин...

Открывая «Энциклопедию» (один из самых распространенных источников знакомства с гегельянством), читатели находили такие слова: народ

«...существует во времени и необходимо олицетворяет какое-нибудь особенное начало, и потому он должен пройти через различные ступени, в которых развивается и проявляется его самосознание. Он переживает свою историю» (§ 548).

Далее эта цель еще больше определяется:

«Каждый народ стремится к одной субстанциальной цели — образовать и сохранить государственное устройство. Народ без государственного устройства (так называемая нация) не имеет истории; таково существование народов до образования государства, или существование диких племен» (§ 549, прим.).

Осуществляется же она в движении от народа к человечеству, от особенного ко всеобщему, ибо

«...дух народа по необходимости ограничен; поэтому он осуществляется в известной форме государства, в известных временных интересах, в известной системе законов и обычаев <...> Но мыслящий дух всемирной истории отвергает эти ограниченные формы, свойственные каждому народу, он возвышается над своим историческим проявлением (Weltlichkeit), овладевает своею конкретною всеобщностью и приходит к сознанию абсолютного духа» (§ 552).

Однако путь этот лежит через овладение содержанием не только политической жизни, но и религиозной:

«...субстанцию и внутреннее основание гражданственности образует государство, что оно развивается из нее и осуществляет ее; но истинную, субстанциальную основу и гражданственности и государства образует религия» (§ 552, прим.).

Таким образом, взятая систематически, проблематика западников и славянофилов оказывалась связана с двумя основополагающими вопросами: с одной стороны, какова *субстанциальность* русской истории, в чем следует усмотреть ее особенное содержание, с другой же стороны, что в русской истории выводило ее на всемирно-исторический уровень, что значило ухватить субстанциальность самой народности [1, с. 145; 6, т. 1, с. 344]. Принципиальное размежевание вызвал, однако, второй вопрос: что вводит Россию во всемирную историю и в чем дано это содержание, образующее субстанцию русской истории. Здесь также весьма примечательно, что обе «партии» указывали на XVIII в. как момент решающего культурного переворота, ценность и значение которого, однако, определялась ими различно, в зависимости от того, насколько верно они следовали принятой ими гегелевской (или, точнее, гегельянской) системе.

2. Ключевые славянофилы, основывающиеся на гегельянской системе, оказываются более «ортодоксальными» ее последователями и в системе известных категорий заслуживают звания «право-гегельянцев» (определенно проговаривает это, кажется, один Б. В. Яковенко [35, с. 131]). Гегель рассматривал религию как субстанцию государства и самой исторической жизни народа, вводящую его во всемирную историю (см. выше). Это задавало вполне определенный вектор развития гегельянства, и весьма многие его представители стали религиозными мыслителями (Цешковский, К. Л. Михелет) или теологами (Д. Штраус, Маргайнеке). Славянофилы на этом пути вовсе не являлись исключением, и они, так же как и их немецкие коллеги, сосредотачиваются на проблеме религии, на том, как репрезентировано в русской истории религиозное сознание в его христианском, а более конкретно — православном выражении. Стоит отметить, что даже А. С. Хомяков, двигаясь оригинальным путем, подошел к аналогичному толкованию, что и позволило ему объединиться с К. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным в разработке проблематики национальной историософии.

* Ради характерного для XIX в. способа выразить понятия Гегеля используем перевод В. Чижова [9, с. 350, 352, 356, 358].

Проблема отношения русской и византийской истории попали в поле интересов А. С. Хомякова вследствие его исторических штудий, посвященных критике немецкой историографии 1 пол. XIX в., каковая, с точки зрения Хомякова, почти полностью игнорирует историю славянских народов. Впоследствии эти исследования оказали влияние и на истолкование темы отношений Востока и Запада, которые рассматриваются им уже в контексте истории религии. С одной стороны, он признает (в 1846 г.), что «история Восточной Империи, затоптанная в грязь гордым презрением Запада, не получила еще должного признания в земле, которой вся духовная жизнь ведет начало свое от византийских проповедников» [33, т. I, с. 39]. Позже эта оценка будет повторена в замечаниях на статью Ю. Дестуниса в 1859 г.:

«Никакая современная народность, не оглядывались на нее с благоговением и любовью <...> По нашему мнению, говорить о Византии с пренебрежением — значит расписываться в невежестве» [33, т. III, с. 366].

Вместе с тем смотрел на нее Хомяков все более критически. В 1839 г. он пишет о византийцах:

«Народ не мог оторваться от своей истории, общество не могло пересоздать свои законы; христианство жило в Греции, но Греция не жила христианством <...> Такова была Греция, таково было ее христианство, когда Богу было угодно перенести в наш Север семена жизни и истины» [33, т. III, с. 22–23].

Примерно то же он повторит в 1852 г., обсуждая статью И. В. Киреевского [33, т. I, с. 216–220]. Наконец, в 1856 г., в предисловии к «Русской беседе», он окончательно заявляет: «Русский дух создал самую русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа» [33, т. III, с. 198–199].

Таким образом, от признания определенного значения Византии для истории России — и при этом фактически повторяя соответствующие оценки Гегеля — Хомяков в итоге приходит к почти полному снятию признания данного влияния. Примечательно также, что Хомяков не нашел места для Византии и в своей схеме туранско-кушитских исторических паттернов. Проблема историческая замещается у Хомякова в ходе этой эволюции проблемой религиозной — полюс Византии исчезает во всеобщности Востока как формы христианского мира. Заметки в «Семирамиде», посвященные Византии, содержат не столько указание на ее историю, сколько на историю церкви и готовящееся ее перемещение к славянским народам [33, т. VII, с. 44–56]. В своих апологетических работах 1850-х гг. он на Византию как таковую уже вовсе не ссылается.

Дальнейшее развитие общие тенденции историософии А. С. Хомякова получили в творчестве К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, которые примечательны тем, что разработали в своих исследованиях именно проблему механизма включения национального существования России в контекст всемирной истории. Объяснить этот процесс должна логика развития российской культуры: Аксаков выбирает момент *искусства*, тогда как Самарин — момент *религии*. Этот *общий* проект позволяет в итоге построить обоим авторам развернутую картину становления России как культуры, открытой окружающему миру и имеющей в этом мире определенное предназначение.

Первый полностью удерживает введенное Хомяковым глобальное разделение религиозных и культурных типов на западный (католический и протестантский) и восточный (общий православный), однако, в отличие от Хомякова, у которого борются друг с другом два западных исповедания, освобождая тем самым место в истории для третьего — православного, Самарин видит продолжающееся в истории столкновение западного и восточного религиозных миров, и в центре этого противостояния оказывается Россия, переживающая внутренние кризисы становления центральной православной державы — один из этих кризисов и озаглавлен эпохой Петра I. Описание структуры этих событий и их последовательности в контексте развития церковной истории России осуществляется Самариным во второй части его работы «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Византия выступает у него лишь в связи с особым положением церкви в Древнерусском государстве, где она была независима от политической власти, благодаря чему сохраняла свой объединяющий потенциал в периоды смуты и раздробленности. Однако с началом процесса объединения Руси эта внешняя связь становится излишней и в итоге разрывается, открывая драматичную череду конфликтов между церковью и государством [26, с. 165–167, 172–173].

С другой стороны, Аксаков утверждает, что

«...судьба России долго отделяла ее от европейского Запада, не одни исторические события, впрочем, произвели это; ее сущность, религия, ею принятая и вполне сродная ее сущности, все резко отделило ее от других государств и поставило если не во враждебное, то в противное положение Западу» [2, с. 35].

Это был период сугубо национальный, замкнутый, изолированный, тогда как Петр I развернул его:

«все, что только составляло выражение народной жизни, все, на чем лежало определение национальности: государственное устройство, чины, сословия, управление, войско, все, в чем выражался народ, — все подверглось отрицанию; с другой стороны народ, вследствие этого, естественно является отвлеченным, как русская субстанция, лишенная своего определения» [2, с. 35].

Будучи односторонним моментом, петровский переворот должен был найти свое выражение в некоей общей форме, тем самым давая способ своего преодоления, — ею и стало творчество Ломоносова, начинающего русскую литературу и науку, и с этого момента начинается процесс, при котором

«элементы именно народа, его жизненная сила, способы его существования, одним словом, вся его субстанция здесь самобытно, вполне развивается и находит свое полное оправдание, полное значение в общем значении... это время разумного признания, разумного оправдания, полной народности» [2, с. 45, 47].

Если у Самарина эпизодически возникали ссылки на Византию, то у Аксакова они становятся вовсе излишними и не встречаются почти нигде.

3. Ключевые славянофилы, будучи ортодоксальными гегельянцами, определили области искусства и религии как те сферы, что вывели Россию на арену всемирной истории, тогда как область политики оказалась ими отодвинута

в сторону и возникала лишь в связи с историей церкви. В это же время их критики — *западники*, — напротив, подчеркивали именно политический аспект развития России и, видя в нем содержание, субстанцию конституирующую русскую историю, обратили свое внимание именно на нее.

Материалов, которые бы развивали нашу тему, у западников еще меньше, и оценки их византийской культуры и влияния ее на Россию по большей части негативные. В качестве примера можно привести характерные слова из статьи В. Г. Белинского: европейские страны

«...навсегда разделила с Россиею враждебная разность вероисповеданий. Следовательно, от Запада она была отрезана в самом начале; а Византия, в отношении к цивилизации, не могла подарить ее ничем другим, как только обыкновением чернить зубы, белить лица и выкалывать глаза своим врагам и преступникам» [6, с. 345].

По оценке Т. Н. Грановского,

«...тайна долгого существования Византийской империи объясняется только теми средствами империи, которые извлекала она из народов славянских, но народы славянские, постепенно ослабленные Византийской империей, слагались в независимые массы и государства на южной стороне Дуная» [12, с. 47].

Византия, таким образом, жила не своей жизнью и пала тогда, когда уже ничью жизнь не могла присвоить себе (эта же мысль развита в его очерке «Латинская империя»).

Наконец, в программной работе А. И. Герцена «О развитии революционных идей в России» (1850) развивается мысль о том, что влияние Византии (как, впрочем, варягов и монголов) имело лишь внешние, формальные черты и не отразилось на исходном, народном существовании. Будучи по складу и исходным интенциям своей мысли гегельянцем, как и его противники славянофилы, Герцен, можно сказать, устанавливает в качестве субстанциального начала национальность, пребывающее в-себе историческое существование. Оно еще не получило *особенного* развития, ибо наличные формы его явления были несобственными, но извне построенным — организация древнерусского государства характеризуется Герценом как «псевдовизантийский строй», имперская система — «византизированной-немецкая» [11, т. 3, с. 366, 384], влияние его было отчасти бесплодным для русской культуры, отчасти отрицательным [11, т. 3, с. 380–381, 450–452]. Таким образом, ни история Государства Российского, ни история русского народа, по Герцену, еще даже не начинались, однако не только национальный и безусловно не религиозный дух выводят Россию к всеобщности. Тут Герцен парадоксальным образом сходится с представителями «официальной народности» в том, что считает николаевскую Россию середины XIX в. в определенном смысле достигшим кульминации своего наличного бытия, откуда идет прямой путь к социальному преображению и самой России, и культурной Европы [11, т. 3, с. 365–366, 472–473].

Итак, западническая историософия, как и славянофильская, зафиксировали ряд примечательных исторических разрывов, которыми характеризуется не только прошлое, но и настоящее России: не только *внешний* разрыв между

Россией и культурно развивающимся Западом (именно культурную динамику не могла ей сообщить консервативная и жившая прошлым Византия), но и *внутренний* разрыв между «самобытными» и «универсальными» началами в жизни самого общества. И К. С. Аксаков, называющий это положение дел «односторонностью», и А. И. Герцен, говоривший об «общественной патологии» [2, с. 4; 11, т. 3, с. 407], одинаково признают господство этого разрыва, т. е. фундаментального препятствия к обнаружению в истории России всеобщего содержания всемирной истории. Разрешение данного противоречия оба относили к неопределенному будущему, которое открывалось каждому со своей стороны, т. е. со стороны *того же самого разрыва* между славянофильским и западничеством пониманием истории [15, с. 641–643]. Парадокс, однако, заключался в том, что оба апеллировали к такому уровню исторической универсальности, из которого уже было не различить ни Византии — в прошлом, ни России — в будущем [32, с. 517–518]. Проблемы истории России, таким образом, настоятельно требовали возвращения на историческую почву и установления нового понимания тех фундаментальных связей, которые определяют внешние и внутренние факторы ее развития.

в) Рождение российской византистики

Выше мы видели, что формирование модели, альтернативной концепции Н. М. Карамзина и основанной на понятии «народности», привело к распадению оценок этого понятия на две односторонних позиции: одна утверждала, что народность «самобытна» и ее история развивается глубже истории политических и даже культурных институтов, с другой стороны, именно этих институтов, или (на языке XIX в.) «образованности», и недоставало России, вследствие чего она явилась в истории в «искаленном» состоянии.

Теория «официальной народности» соединила оба аспекта, признав их исходно действующими «началами», обнаружение наличия которых и составляет задачу историка. Однако связь с Византией компрометировала эти «начала», и потому официальная историография поспешила быстро от нее отречься в самых резких выражениях:

«Ничто не было верным в Византийской империи, ни наследство престола, ни права, ни даже вера, и все изменялось быстро, по прихотям и по интригам. Одним словом, в Византийской империи не было ничего постоянного и прочного, а что важнее, не было главного, что составляет силу царств, добросовестности в правительстве и любви к нему в народе <...> В Восточной империи все, что было лучшего, отложилось от земли, и прилепилось к небу, променяв жизнь настоящую на будущую. Патриотизм замер даже в благородных сердцах. Непостижимо, как северные народы и сарацины позволили так долго существовать этой дряхлой империи! <...> В русской истории нет следов политического влияния Византии на Россию, а вера есть дело Божие» [25, с. 266–268].

Вместе с тем в российской культуре сер. XIX в. происходили сдвиги в отношении к Греции и ее византийскому прошлому. Возникает тенденция к эстетической актуализации прошлого, в котором обнаруживалось очевидное влияние Византии, научное осмысление российской истории стало включать в себя, кроме социально-политической проблематики, также проблемати-

ку археологическую-этнографическую (А. Н. Афанасьев, С. В. Максимов) и лингвистическую (А. Х. Востоков, Ф. И. Буслаев, И. И. Срезневский). Также 1850–60-е гг. — это время публикации множества источников, введение в оборот научного сообщества значительного числа древнерусских летописей («Полное собрание русских летописей» с 1841 г.), «Акт» различных комиссий, создаваемых для поиска и издания исторических документов, наконец, издается собрание «Византийские историки, переведённые с греческого при С.-Петербургской духовной академии» (в 10 тт., 1858–1863). В итоге формируется три ключевых исследовательских программы, которые обращаются к истории Византии и рассматривают ее 1) в связи с историей церкви, 2) в связи с историей России и 3) как самостоятельный исторический феномен.

1. Выше мы отмечали, что церковная историография не выделяла непосредственно область византийских исследований из контекста истории Восточной православной церкви, исходя из непрерывности духовной традиции православного Востока. Филарет (Д. Г. Гумилевский) в своей «Истории русской церкви» (5 ч., 1849–1853) отмечал полную интеграцию древнерусской культуры в сферу византийской образованности, при этом постепенно уровень культуры падал, дойдя до невежества и внутреннего распада. Вместе с тем в «Обзоре русской духовной литературы» (1857) устанавливается обширный список церковных писателей (260 имен с X по XVIII вв.), включая и греческих, живших и писавших в России. Мысль о непрерывности духовных и культурных контактов России с восточными православными церквями обосновывается в работе А. Н. Муравьева «Сношения России с Востоком по делам церковным» (2 ч., 1858–1860), где описываются контакты духовенства и руководства Московского царства. Особую роль в развитии этого понимания сыграли многочисленные работы еп. Порфирия (Успенского), в которых ярко проявилось чувство живой церковной традиции (особенно в его работе «История Афона», 1871). Проблеме канонических отношений русской церкви с церковью византийской посвящен обширный труд Т. В. Барсова «Константинопольский патриархат и его власть над русской церковью» (1878). В данной работе в полной мере проявилось влияние современных автору светских концепций, под влиянием которых падает традиционная идея церковной историографии о единстве «греко-русской церкви»:

«Преобладающим направлением в России в период зависимости русской церкви от конст. престола было стремление, не разрывая духовного общения с Византией, поставить отечественную церковь вне безусловных влияний конст. патриархата» [4, с. 569].

С этого времени церковная историография сливается с той, что развивалась в российской науке, активно способствуя формированию российской школы византийских исследований.

2. В 1851 г. вышел в свет первый том «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьева, который сформулировал взвешенную позицию относительно роли Византии для формирования Древнерусского государства: Византия повлияла на Русь, преимущественно через свои церковные и канонические обычаи, так что «Греция обнаруживала свое влияние на Русь

не во столько, во сколько сама хотела обнаружить его, но во столько и в таких формах, в каких сами русские хотели принимать ее влияние» [28, с. 292]. Эта формулировка позволяла снять ключевую проблему более раннего толкования этого влияния (именно эта проблема была ключевой для исторической концепции Н. Устрялова): было ли влияние Византии *определяющим* и в какой степени это определяющее влияние было *продуктивным* для развития России. С. М. Соловьев легитимировал то положительное содержание, которое было разработано в рамках концепции «народности», но без ее крайностей, проявившихся ранее, что давало возможность перейти к изучению тех областей, в которых это влияние проявилось.

По Соловьеву, это влияние «обнаруживается преимущественно в области права». Самое раннее такое влияние обнаруживается в летописных договорах византийцев с руссами: в 1853 г. появляется исследование Н. Лавровского «О византийском элементе в языке договоров русских с греками». Следующим шагом было изучение византийского права как такового: этот шаг делает уже в 1857 г. историк А. Энгельман в работе «Об ученой обработке греко-римского права с обозрением новейшей его литературы: Опыт введения в изучение византийской юридической истории». В ней автор заявляет уже о всемирно-историческом значении Византии: она не только развивалась параллельно европейским средневековым государствам, но и эти последние усваивали правовые понятия из византийских источников задолго до Ренессанса.

Десятилетие спустя появляются исследования нового уровня, обозначающие историческую роль Византии для России. Фундаментальное исследование В. С. Иконникова «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории» (1869), в котором автор рассмотрел с точки зрения данной темы ключевые моменты древнерусской культуры: образованность, организацию церкви, влияние на частную и на политические практики. Важными выводами В. С. Иконникова были, с одной стороны, демонстрация того, какие мировоззренческие составляющие древнерусской культуры возникли под влиянием византийской образованности, с другой стороны, указание на то, что это влияние не ограничилось лишь первыми веками интенсивных церковных и политических контактов, но продолжалось почти непрерывно вплоть до XV в., а в последующие века — с преемниками византийской культуры, например, греческими монастырями. Примечательно указание, кто был проводником греческого влияния, а кто — западного: если первое поддерживали монахи и церковные иерархи, то второе — светские люди из Посольского приказа, знакомившие Русь с Европой и тамошней культурой. Немного спустя — работа Ф. А. Терновского «Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси» (2 вып., 1875–1876), в котором показано, что данные византийских хроник были не только источниками информации о всемирной истории для русских книжников, но и сама история Византии была той моделью, в соответствии с которой они выстраивали свое понимание истории Руси и трактовку ее политических событий.

3. Итак, в сер. 1870-х гг. созрела необходимость в обращении к Византии как самостоятельному историческому явлению — без разрешения этих фундаментальных вопросов уже нельзя было продвигаться также в области изучения

ее связей с Русью. Об этом говорит Д. И. Прозоровский в речи «О преимущественном значении византийских древностей пред другими в отношении к древностям российским» (1870): «наши древности христианского периода суть вместе и древности византийские; от исследования последних зависит объяснение первых» [24, с. 15].

Прежде всего, требовал объяснения сам «характер» Византии, ее особенности, сложившиеся в период сепарации от наследия античной Римской империи, что было исследовано Ф. Кургановым в работе «Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи» (1876–1880) — масштабном описании протекавшего в 325–565 гг. процесса становления ключевых институций Византии. Далее, закономерной была задача формирования библиографического фундамента дальнейших исследований — эта задача была выполнена Ф. А. Терновским в работе «Русская и иностранная библиография по истории византийской церкви» (1883). Наряду со статьями В. Г. Васильевского, подготовленными в 1872–1878 гг. (циклы «Византия и печенеги» (1048–1094), «Из истории Византии XII в.», «Русско-византийские отрывки»), эта и работы других историков формировали предпосылки, с одной стороны, для обобщения отдельных исследований в широкомасштабную картину византийской культуры за весь период ее существования, с другой стороны, для возвращения к философскому осмыслению феномена Византии и ее отношений к истории Руси-России в работах таких авторов, как В. И. Ламанский, Н. Я. Данилевский, В. С. Соловьев и др., которые пролагали путь мышлению XX в. Это, однако, предмет другого рода исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / сост. А. С. Курилова. М.: Современник, 1981.
2. Аксаков К. С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М: ЛИБРОКОМ, 2020.
3. Амвросий (Орнатский). История российской иерархии. Ч. 1–6. М.: Синод. Тип., 1807–1815.
4. Барсов Т. В. Константинопольский патриархат и его власть над русской церковью. СПб.: Тип. Ремезова, 1878.
5. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. VIII. СПб: Тип. Стасюлевича, 1894.
6. Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. Т. 1–2. М.: ОГИЗ, 1948.
7. Бирюков Д. С. Перипетии византизма в русской мысли середины XIX — начала XX вв. Часть 1: А. И. Герцен, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Т. И. Филиппов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6, № 1. С. 41–64.
8. Гавриил (Воскресенский). История философии. Ч. VI. Русская философия. Казань: Унив. Тип., 1840.
9. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. М.: Тип. Семена, 1864.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
11. Герцен А. И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Правда, 1975.

12. Грановский Т. Н. Лекции по истории Средневековья / сост. С. А. Асиновская. М.: Наука, 1986.
13. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. Т. 1–2. СПб: Н. Греч, 1818.
14. Европеец. Журнал И. В. Киреевского / изд. подг. Л. Т. Фризман. (Серия «Литературные памятники»). М.: Наука, 1989.
15. Ермищев А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014.
16. Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / пер. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003.
17. Малиновский Дм. Историческое рассуждение о чинах греко-российской церкви. Б. м.: При Синоде, 1805.
18. Масарик Т. Г. Россия и Европа. СПб: РХГИ, 2000.
19. Муравьев М. Н. Опыты истории, словесности и нравоучения. Ч. I. М.: Унив. Тип., 1810.
20. Памятники российской словесности XII века. Изд. К. Калайдовича. М.: С. Селивановский, 1821.
21. Погодин М. П. Историко-критические отрывки. Ч. 3. М.: А. Семен, 1846.
22. Полевой Н. А. История русского народа. Ч. 1. М.: А. Семен, 1829.
23. Полевой Н. А. История русского народа. Ч. 2. М.: А. Семен, 1830.
24. Прозоровский Д. И. О преимущественном значении византийских древностей пред другими в отношении к древностям российским. СПб.: Тип. АН, 1870.
25. Россия в историческом, статистическом, географическом и литературном отношениях. История. Ч. 2. СПб.: Тип. Плюшара, 1837.
26. Самарин Ю. Ф. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1996.
27. Скотникова Г. В. Византийский ассист: византийская художественная традиция и русская культура: история и теория. СПб.: Аргус, 2018.
28. Соловьев С. М. История России с древнейших времен: в 15 кн. и 29 тт. Кн. I. Русь изначальная. Тома 1–2. М.: АСТ, 2005.
29. Устрялов Н. Г. О системе прагматической русской истории. СПб.: Снегирев и Ко., 1836.
30. Устрялов Н. Г. Русская история. 2-е изд., испр. Ч. I. СПб: Тип. Экспед. Загот. Гос. Бумаг, 1839.
31. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
32. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Тип. Мартынова и К^о (б. Грачева и К^о), 1879.
33. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. I–X. М.: Унив. Тип., 1900.
34. Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Правда, 1989.
35. Яковенко Б. В. История русской философии: пер. с чеш. / общ. ред. и послесл. Ю. Н. Солодухина. М.: Республика. 2003.

REFERENCES

1. Aksakov, K. S., Aksakov, I. S. *Literaturnaja kritika / sost. A. S. Kurilova* [Critical Essays, ed. A. S. Kurilov]. Moscow, Sovremennik, 1981 (in Russian).
2. Aksakov, K. S. *Lomonosov v istorii russkoj literatury i russkogo jazyka* [Lomonosov in History of Russian Literature and Russian Language]. Moscow, LIBROKOM, 2020 (in Russian).
3. Ambrosias (Ornatsky). *Istorija rossijskoj ierarhii. Chasti 1–6* [History of Russian Hierarchy. Pt. 1–6]. Moscow, Synod. Ed., 1807–1815 (in Russian).

4. Barsov, T. V. *Konstantinopol'skij patriarhat i ego vlast' nad russkoj tcerkov'u* [Constantinople Patriarchy and its Power over Russian Church]. Saint Petersburg, Remezov, 1878 (in Russian).
5. Barsukov, N. *Zshizn' i trudy M. P. Pogodina, Kniga VIII* [On Pogodin's Life and Works. Book VIII]. Saint Petersburg, Stasyulevich, 1894 (in Russian).
6. Belinsky, V. G. *Izbrannyye filoafskije sochinenija, Toma 1–2* [Selected Philosophical Works. Voll. 1–2]. Moscow, OGIZ, 1948 (in Russian).
7. Biryukov, D. S. *Peripetii vizantizma v russkoj mysli serediny XIX — nachala XX vekov. Chast' I. A. I. Gertsen, A. S. Khomyakov, I. V. Kireyevskiy, T. I. Filippov* [The Sinuosity of 'Byzantism' in Russian Thought of the Middle 19th and the Early 20th Centuries. Part 1: Alexander Herzen, Alexey Khomyakov, Ivan Kireevsky, Terty Filippov]. In: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 2022, no. 6 (1), pp. 41–64 [in Russian]
8. Gavril (Voskresensky). *Istoriya filosofii. Chast' VI. Russkaja filosofija* [History of Philosophy. Pt. VI. Russian Philosophy]. Kazan, Univ. Press, 1840 (in Russian).
9. Hegel, G. W. F. *Enciklopedija filosofskih nauk. Chast' 3. Filosofija duha* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Pt. 3. Philosophy of Spirits]. Moscow, Semen, 1864 (in Russian).
10. Hegel, G. W. F. *Filosofija prava* [Philosophy of Right]. Moscow, Mysl', 1990 (in Russian).
11. Herzen, A. I. *Sobranije sochinenij v 8 tomah* [Collected Works in 8 voll]. Moscow, Pravda, 1975 (in Russian).
12. Granovsky, T. N. *Lekcii po istorii Srednevekov'a / sostavitel' S. A. Asinovskaja* [Lectures on Mediaeval History, ed. S. A. Asinovskaya]. Moscow, Nauka, 1986 (in Russian).
13. Eugenius (Bolchovitinov). *Slovar' istoricheskij o byvshih v Rossii pisatel'ah duhovnogo china Greko-Rossijskoj Tcerkvi. Toma 1–2* [Historical Lexicon on Russian Spiritual Writers in Greek-Russian Church. Voll. 1–2]. Saint Petersburg, Grech, 1818 (in Russian).
14. *Evropeetc. Zshurnal I. V. Kireevskogo* [European. Ivan Kireevsky's Magazine, ed. L. T. Frizman]. Moscow, Nauka, 1989 (in Russian).
15. Ermichev, A. A. *Imena i s'uzshety russkoj filosofii* [Names and Narratives of Russian philosophy]. Saint Petersburg, Nauka, 2014 (in Russian).
16. Koyré, A. *Filosofija i natsijnal'naja problema v Rossii nachala XIX veka* [Philosophy and nationality in Russia in early 19th century]. Moscow, Modest Kolerov, 2003 (in Russian).
17. Malinovsky, D. *Istoricheskoe rassuzhdenije o chinah greko-rossijskoj tcerkvi* [Historical Investigation about Greek-Russian Church Hierarchy]. S. I. Synod. Ed., 1805 (in Russian).
18. Masaryk, T. G. *Rossija i Evropa* [Russia and Europe]. Saint Petersburg, RCHGI, 2000 (in Russian).
19. Muravyev, M. N. *Opyty istorii, slovesnost'i i nravouchenija* [Essays on History, Literature and Morality. Pt. I]. Moscow, Univ. press, 1810 (in Russian).
20. *Pam'atniki rossijskoj slovesnosti XII veka* [Monuments of Russian Literature in 12th Century. Ed. K. Kalaidovich]. Moscow, Selivanovsky, 1821 (in Russian).
21. Pogodin, M. N. *Istoriko-kriticheskiye otryvki. Chast' 3* [Historical-critical Essays. Pt. 3]. Moscow, A. Semen, 1846 (in Russian).
22. Polevoy, N. A. *Istoriya russkogo naroda. Chast' 1* [History of Russian People. Pt. 1]. Moscow, A. Semen, 1829 (in Russian).
23. Polevoy, N. A. *Istoriya russkogo naroda. Chast' 2* [History of Russian People. Pt. 2]. Moscow, A. Semen, 1830 (in Russian).
24. Prozorovsky, D. I. [On the priority significance of Byzantine antiquities over others in relation to Russian antiquities]. Saint Petersburg, Acad. of Sc. Ed., 1870 (in Russian).

25. *Rossija v istoricheskom, statisticheskom, geograficheskom i literaturnom otnoshenijah. Istorija. Chast' 2* [Russia in historical, statistical, geographical and literall relations. History. Pt. 2]. Saint Petersburg, Plushar, 1837 (in Russian).
26. Samarin, Yu. F. *Izbrannyje sochinenija* [Selected Works]. Moscow, ROSSPEN, 1996 (in Russian).
27. Skotnikova, G. V. *Vizantijskij assist: vizantijskaja hudozhestvennaja tradicijz i russkaja kul'tura: istorija i teorija* [Byzantine Assist: Byzantine Art Tradition and Russian Culture: Theory and Practice]. Saint Petersburg, Argus, 2018 (in Russian).
28. Solovyov, S. M. *Istorija Rossii s drevnejshih vremen: v 15 knigah i 29 tomah. Kniga 1, Rus' iznachal'naja, Toma 1–2* [History of Russia from the Earliest Times. Book I. Primal Russia. Voll 1–2]. Moscow, AST, 2005 (in Russian).
29. Ustryalov, N. G. *O sisteme pragmaticheskoy russkoj istorii* [On system of pragmatistical Russian history]. Saint Petersburg, Snegiryov and Co, 1836 (in Russian).
30. Ustryalov, N. G. *Russkaja istorija. 2-e izdanije, ispravlennoje. Chast' I* [Russian History, 2nd ed, corr. Pt. I]. Saint Petersburg, Exped. of State Papers, 1839 (in Russian).
31. Chizevsky, D. I. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. Saint Petersburg, Nauka, 2007 (in Russian).
32. Chicherin, B. N. *Nauka i geligija* [Science and Religion]. Moscow, Martinov and Co, 1879 (in Russian).
33. Homyakov, A. *Polnoje sobranije sochinenij. Toma I–X* [Complete Works. Voll. I–X]. Moscow: Univ. Press 1900 (in Russian).
34. Shpet, G. *Sochinenija* [Selection Works]. Moscow, Pravda, 1989 (in Russian).
35. Yakovenko, B. V. *Istorija russkoj filosofii: perevod s cheshskogo / obschaja redakcija i posleslovije Yu, N, Soloduchina* [History of Russian Philosophy, ed. by Yu. Solodukhin]. Moscow, Respublika. 2003 (in Russian).

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.006

УДК 1(091)

*А. А. Ермичёв**

ФИЛОСОФСКАЯ ДИСКУССИЯ 1947 ГОДА В СССР И ЕЕ ОТЗВУКИ В РУССКОМ ЗАРУБЕЖЬЕ**

Предлагаемая статья является введением к републикации трех свидетельств о реакции русского зарубежья так называемой «второй волны» — (1939–1945 годов образования) на состоявшуюся в СССР летом 1947 г. философскую дискуссию по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Указывается на крайне тяжелое экономическое и военно-политическое положение СССР в послевоенные годы и на необходимость для руководства страны достичь морально-политического и идеологического единства общества, народа и власти, чтобы противостоять враждебному геополитическому окружению. Отмечается, что философская дискуссия 1947 г. была одним из элементов борьбы за названное единство.

Ключевые слова: марксистская философия, история философии, идеология, ВКП(б), журнал «Вопросы философии», русское зарубежье, Г. Ф. Александров, А. А. Жданов, И. В. Сталин, Г. Лейзеганг.

A. A. Ermichev

THE PHILOSOPHICAL DISCUSSION OF 1947 IN THE USSR AND ITS ECHOES IN RUSSIAN ABROAD

The proposed article is an introduction to the republication of three testimonies about the reaction of the Russian diaspora of the so-called “second wave” (1939–1945 years of education)

* Ермичёв Александр Александрович — д-р филос. наук, проф., 7723516@gmail.com, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Alexander A. Ermichev — Doctor of Philology, PhD, Professor, 7723516@gmail.com, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, lit. A, Fontanka Embankment, Saint Petersburg.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25–28–00927/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation no. 25–28–00927, <https://rscf.ru/project/25–28–00927/>; Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky.

to the philosophical discussion held in the USSR in the summer of 1947 based on the book by G. F. Alexandrov "History of Western European Philosophy". It points to the extremely difficult economic and military-political situation of the USSR in the post-war years and the need for the country's leadership to achieve the moral, political and ideological unity of society, people and government in order to resist the hostile geopolitical environment. It is noted that the philosophical discussion of 1947 was one of the elements of the struggle for this unity.

Keywords: Marxist philosophy. the history of philosophy. VKP(b), the journal "Questions of Philosophy", Russian Abroad, G. F. Alexandrov, A. A. Zhdanov, I. V. Stalin, G. Leisegang.

«Архив русской мысли» этого номера возвращает нас к одному из странных эпизодов истории философии в СССР: к организованной высшим партийно-государственным руководством СССР дискуссии о вопросах методологии историко-философского исследования. Она состоялась в июне 1947 г. На это событие внутренней жизни СССР живо отреагировало русское зарубежье второй «волны» — 1939–1945 гг., порожденной мировыми военно-политическими катаклизмами. По множеству самых разных причин эта «волна» была в различной степени по определению активно антисоветской, склонной к разным альянсам, ассоциациям и союзам с антисоветскими и даже антирускими силами. После 1945 г. ведущей политической организацией «второй» волны стал Национально-трудовой союз (с 1957 г. — Народно-Трудовой), только в послевоенные годы превратившийся в кадровую партию праводемократического уклона, располагавшую популярными периодическими изданиями.

К двум из них — еженедельнику «Посев» и ежемесячнику «Грани» — обращается сегодняшний «Архив русской мысли». Власовец и энтээсовец А. Светов — Беленкин-Панферов — оценивает идеологическое значение дискуссии. Другой такой же автор Н. Градобоев — Дудин — злорадствует по тому случаю, что чиновники от ВКП(б) используют марксистскую идеологию для исполнения собственных клановых целей. Наконец, содержание третьей републикации «Анкета философа» может рассматриваться как оценка теоретического качества состоявшейся дискуссии. Большая отечественная литература по истории дискуссии 1947 г. как-то миновала сюжет об отклике русского зарубежья на это событие. «Архив» надеется заполнить этот пробел.

Разумеется, на дискуссии обсуждалась марксистско-ленинская методология, а конкретнее то, как она была реализована в книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Книга Г. Ф. Александрова была не исследованием, а всего лишь учебным пособием, о чем говорил подзаголовок: «Курс лекций, прочитанный в Высшей партийной школе при ЦК ВКП(б)». К тому же свои лекции автор рассматривал в качестве историко-философского введения в курс диалектического и исторического материализма, читаемого в этом учебном заведении. Эта книга была переизданием его же лекционного курса «Очерк истории новой философии на Западе» (М., 1939). Как бы сказали ранее, предложенный товар был залежалым.

Казалось бы, простое учебное пособие не могло стать причиной всесоюзного философского действа, но таковой причиной его стало. Будем иметь в виду одно особое обстоятельство: автором учебника был не абы кто, а начальник Управления агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) Георгий Федорович Александров (он занимал этот пост с 1940 по 1947 г.), уже в 1946 г. удостоенный

за свое учебное пособие Сталинской премии второй степени (с денежным вознаграждением в 100 000 рублей). Об Александрове как ученом однажды высказался один из участников дискуссии 1947 г. и авторитетный историк русской философии З. А. Каменский:

«Только в сталинские и послесталинские времена можно было считаться ведущим, руководящим ученым, не будучи в строгом смысле ученым вообще... работы Г. Ф. Александрова, включая и его злополучный курс истории западноевропейской философии, были компилятивными, не являясь совершенно научными трудами...» [6, с. 124].

Читателю полезно знать, что тогда «философская наука находилась под административным и политическим контролем Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б)» [5, с. 176]. Оно же, в свою очередь, состояло из трехсот сотрудников, которые, в частности, приглядывали за пасомыми ими преподавателями общественных наук. Конечно, читатель может думать, что если страна лежала в развалинах, а люди голодали, то думать о методологии историко-философских исследований по меньшей мере странно. Но вот, оказывается, высшее руководство СССР заинтересовано именно такими вопросами. Голова кругом идет!

Однако с удивлением мы, пожалуй, поторопились!

Во-первых, эту дискуссию мы не можем рассматривать отдельно, вне других событий идейной и культурной жизни послевоенного СССР, которые иногда зовут «идеологическими компаниями позднего сталинизма». Таких компаний было много*, а в их числе те, что упоминаются в материалах сегодняшнего «Архива». Во-вторых, мало будет вспомнить эти компании, а надо еще найти их настоящую причину.

Поиск причины возвращает нас к 1941–1945 гг., когда военными союзниками СССР были демократические государства Великобритания и Соединенные Штаты Америки. Эти страны, огражденные водой от прямого вторжения гитлеровской машины на свою территорию (и еще более ее войной на Восточном фронте против СССР), всегда имели в виду неестественность своего союза с советским государством. Оттого уже в первые часы после подписания акта о капитуляции фашистской Германии Черчилль в обращении к нации заявлял, что победа была достигнута не для того, чтобы освободить место для другого «полицейского государства» (имея в виду СССР). Уже в марте 1946 г. прозвучала его Фултонская речь. Летом 1946 г. правительство США и Англии договорились о публикации немецких дипломатических документов 1939–1941 гг., с тем чтобы представить СССР агрессором и виновником Второй мировой войны. Сделанное еще в 1945 г. предложение СССР о совместной публикации таких документов было отвергнуто.

* В книге «Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК ВКП(б) — ВКП(б), ВЧК — ОГПУ — НКВД — о культурной политике 1917–1953 гг.», изданной под редакцией знаменитого академика А. Н. Яковлева в 1999 г., в седьмом разделе с названием «Расцвет идеологического диктата: июнь 1945 — март 1953» приводится 106 различных документов по этой тематике. Сравните это со временем войны. С июня 1941 по май 1945 г. таких документов было 35.

Холодная война набирала обороты, и уже с 1948 г. началась проработка оперативных планов. Недавние союзники СССР превращали политическое противостояние с ним в противостояние военно-политическое.

Ситуация складывалась хуже некуда. Страна разорена, народ устал от всего — от похоронок, смертей, болезней, напряженного труда, неустроенности жизни. А сорок шестой и сорок седьмой годы были еще и голодными. Возвращались фронтовики, повидавшие европейскую жизнь. Они вместе со всеми надеялись, что и в СССР жизнь будет получше и полегче. Рабоче-крестьянской советской интеллигенции казалось, — вспоминал К. М. Симонов, — «что должно произойти нечто,двигающее нас в сторону либерализации...» [4, с. 321]. Доверие русского народа к Советскому правительству, которое, — как говорил Сталин, — было решающей силой в победе над фашизмом, не могло быть безграничным.

Но над миром нависала новая война, и первой задачей руководства разоренной страны была мобилизация всех сил всего общества, чтобы отстоять свои национальные коммунистические интересы. Для этого следовало обеспечить армию таким оружием, которое было бы не только равноценным оружием ее врагов, но и превосходило его. Геополитика вынудила страну к строительству мощного военно-промышленного комплекса, который делал страну сверхдержавой, той сверхдержавой, которая вынудила атомную энергию работать не только в военных, но и в мирных целях, которая готовила полет Ю. Гагарина. Но пока военные расходы отнимали у страны до четверти национального дохода. Этого мало: у истории было невозможно вырвать статус сверхдержавы, если не обеспечить монолитного единства всего общества — верхов и низов, власти и общества, государства и народа. Все «идеологические компании позднего сталинизма» имели целью достижение такого единства.

Эта цель достигалась по-разному, но в нашем случае — методом «фабрикации душ», о чем написал Н. А. Бердяев:

«История не знает настоящей литературы и искусства, которые создавались бы по директивам власти с требованием проводить в художественном творчестве определенного и при этом официального мировоззрения. Это всегда было смертельно для всякого творчества. И особенно смертельно и даже смехотворно, если вы превратите художественное творчество в утилитарное средство для построения фабрик и изготовления орудий возможной войны» [1, с. 287].

И вот уже в 1946 г. пошли одно за другим постановления Оргбюро ЦК ВКП(б) — печально знаменитое о журналах «Звезда» и «Ленинград», а потом «О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению», а потом «О кинофильме “Большая жизнь”», а потом «О недостатках в организации производства кинофильмов» и др.

Естественно, что ЦК ВКП(б) и правительство — сторонники и творческие развиватели диалектического и исторического материализма — не могли не обратить внимание (уже в который раз) на состояние философии в СССР. Оказалось, что философская книга Г. Ф. Александрова, того человека, который стоял во главе Управления пропаганды и агитации при ЦК ВКП(б), сама содержала многие теоретические недостатки и не могла быть полноценным

учебным пособием для тех советских и партийных работников, кому она предназначалась...

Первым, кто сообщил И. В. Сталину о недостатках уже захваленной и награжденной Сталинской премией книге Г. Ф. Александрова, был энтузиаст марксизма-ленинизма, профессор из Московского университета З. Я. Белецкий*, который обратил внимание на разночтения в оценках немецкой классической философии, как они даны в книге Г. Ф. Александрова и в постановлении ЦК ВКП(б) мая 1944 г. «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII — начала XIX веков». Главная претензия Зиновия Яковлевича состояла в том, что книга слишком академична; она не дает партийной оценки немецкой классической философии, которая — как известно советским марксистам — была только рабской и трусливой реакцией на французскую революцию. Как в одной из своих статей предположил Е. Г. Плимак, И. В. Сталин мог понять такое разночтение в оценках немецкой философии как покушение на собственную репутацию четвертого классика марксизма**. А на с. 349 коллективной монографии «Наше отечество. Опыт политической истории» в ее втором томе сообщается, что задачи предстоящей дискуссии будто бы Сталин сам сформулировал в очень долгом телефонном разговоре с секретарем ЦК ВКП(б), редактором «Правды» П. Н. Поспеловым. Так З. Я. Белецкий невольно начал торить дорогу к дискуссии 1947 г.

Наконец событие состоялось. Собственно, дискуссий было две. Первая, в январе, прошла в Институте философии АН СССР, но содержание ее советское руководство признало неудовлетворительным. В. Д. Есаков на с. 251–257 книги «Философия не кончается. Из истории советской философии XX века. 1920–1950-е годы» (М., 1998) дает подробное описание подготовки этой дискуссии и решения об ее итогах. Вторую, в июне того же года, вел А. А. Жданов, а речь его на дискуссии была предварительно прочитана и одобрена И. В. Сталиным. Эта дискуссия, (она как раз и зовется «дискуссия 1947 года») была застенографирована и составила 571 страницу первого номера нового философского журнала «Вопросы философии».

Такой жалкой, как ее изображает Градобоев, она не была. Она была вполне в духе средней казенности. Ее главным предметом стало использование и применение принципа партийности при изложении историко-философского процесса. Как бы ни было сложно и запутано движение идей, историк-марксист всегда укажет на их классовые корни. А один из выступавших, М. Т. Иовчук, видимо, для улучшения качества советской философии сделал такое предложение:

«Необходимо, чтобы партийные органы — Управление пропаганды ЦК ВКП(б) и ЦК компартий союзных республик — взяли в свои руки непосредственное теоретическое и идейно-политическое руководство научной работой

* Очень хорошую справку о философской позиции З. Я. Белецкого дал Ф. Кессиди в справочнике П. В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды». М., 2002. С. 100–101.

** Предположение Е. Г. Плимака (его статья «Надо основательно прочистить мозги. К 50-летию философской дискуссии 1947 года» в журнале «Вопросы философии» № 7 за 1997 г., с. 11, совершенно фантастично. Кто Сталин? И кто Александров?

философии, поручали философским работникам разрабатывать теоретические проблемы, которые имеют первостепенное значение для жизни партийных организаций и их идеологической борьбы» [2, с. 220].

Напротив, как раз объективизм автора определил основной недостаток книги: в ней

«...главное внимание сконцентрировано не на том, что является новым и революционным в марксизме по сравнению с предыдущими философскими системами, а на том, что соединяет марксизм с развитие предшествующих философских теорий. Автор должен был показать, что открытие Маркса и Энгельса означало конец старой философии... Автор ограничил историю философским 1848 годом, т. е. указывает лишь на возникновение марксизма. Таким образом, оказалась неосвещенной столетняя история марксизма» [Там же].

Воинствующий материализм, привыкший считать себя единственной истинной философией, получил еще одно административно-организационное подтверждение.

Уже накопилась большая литература об этой дискуссии. В 1991 г. вышел шестой номер скромного издания Академии общественных наук при ЦК КПСС «Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры, исследования за 1991 г.», названный «Изживая ждановщину». Здесь, в частности, были даны интереснейшие свидетельства З. А. Каменского, З. В. Смирновой, И. К. Пантина и др. Когда в 1997 г. журнал «Вопросы философии» отмечал свое пятидесятилетие, в седьмом его номере была увлекательная статья Е. Г. Плимака «Надо основательно прочистить мозги. К 50-летию философской дискуссии 1947 года» и А. Я. Зиса «У истоков журнала “Вопросы философии”»^{*}. В первой книге сборника «Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век, 1920–1950-е годы» (М., 1998) об этой дискуссии объективно и многомерно повествуется в статьях того же А. Я. Зиса, а также Г. С. Батычина, И. Ф. Девятко, В. Д. Есакова и Б. М. Кедрова. Три статьи О. Н. Корсакова и А. В. Черняева «Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии РАН» рассматривают дискуссию 1947 г. в контексте вековой советской историографии русской философии. Они опубликованы в нашем журнале в 2021 и 2022 гг. Для развития философии в СССР эта дискуссия не имела никакого положительного значения. Согласимся со сказанным З. В. Смирновой: она, дискуссия, «была одним из мероприятий, призванных усилить идеологизацию культуры, унификацию мысли, борьбу с инакомыслием» [3, с. 31].

Далее «Архив» обращает внимание читателя на свою третью публикацию — на «Анкету философа», которая впервые появилась в журнале «Грани» еще в 1955 г. Из предисловия к этой «Анкете» читатель уже знаком с ситуацией ее появления. Главный герой дискуссии 1947 г. Г. Ф. Александров приезжает в Германскую Демократическую республику с инспекционной целью: установить

^{*} А его истоки — это наша дискуссия. Хотя тогда были слухи о возможном разрешении на философский журнал и определенно уже первый выступивший в дискуссии преподаватель Ленинградского университета М. В. Эмдин говорил об «острой нужде в философском журнале для того, чтобы печатать действительно оригинальные большевистски выдержанные, глубокие по своей ленинско-сталинской идейности и научности статьи» [2, с. 12].

соответствие взглядов профессоров-философов в вузах ГДР принципиальным позициям диалектического материализма. С этой целью Г. Ф. Александров (а скорее его помощники) составили анкету-вопросник. по ответам на которые и можно было бы установить нужное соответствие. И вот случился конфуз. Философ из Иенского университета, профессор Ганс Лейзеганг (1890–1951), возможно, огорченный инспекцией Г. Ф. Александрова, сбегает в Западный Берлин, публикуя там, в университетском «Kollogium'e» и анкету, и свои ответы на нее. Не захочет ли читатель увидеть в этих ответах своеобразную оценку теоретического содержания дискуссии? Между тем, проф. Г. Лейзеганг — автор многих книг: «Основы антропософии. Критика работ Р. Штейнера» (1922), «Греческая философия от Аристотеля до Плотина» (1922), «Формы мысли» (1928, 1951), «Религиозная философия современности» (1941), «Мысли Гёте» (1932), «Данте и христианская картина мира» (1942), «Гнозис» (1953) и др. По политическим мотивам он был уволен из Иенского университета первый раз в 1934 г. (и восстановился только в 1945 г.), а второй раз — в 1948 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб: РХГИ, 1996. 383 с.
2. Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 16–25 июня 1947 г. // Вопросы философии. 1997. № 1. С. 5–571.
3. Каменский З. А. Философская дискуссия 1947 года (преимущественно по личным воспоминаниям) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Выпуск VI. Изживая «жdanовщину». М.: АОН при ЦК КПСС, 1991.
4. Симонов К. М. Глазами человека моего поколения. Размышления об И. В. Сталине. М.: Книга, 1990. 435 с.
5. Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век, 1920–1950-е годы: сборник статей: в 2 т. / ред., сост., примеч. В. А. Лекторский. Т. 1. М.: РОССПЭН, 1998.
6. Шарапов Ю. П. Лицей в Сокольниках. Очерк истории ИФЛИ — Московского института истории, философии и литературы им. Н. Г. Чернышевского (1931–1941). М.: «Аиро-XX», 1995. 205 с.

REFERENCES

1. Berdyaev, N. A. Istina i otkrovenije. Prolegomeny k kritike Otkrovenija [Truth and revelation. Prolegomena to criticism. Revelations]. Saint Petersburg, RHGI, 1996 (in Russian).
2. Diskussija po knige G. F. Aleksandrova "Istorija zapadnoevropejskoj filosofii" 16–25 ijun'a 1947 g. [Discussion on the book by G. F. Alexandrov "History of Western European Philosophy" June 16–25, 1947]. In: *Questions of philosophy*, 1997, no. 1, pp. 5–571 (in Russian).
3. Kamensky, Z. A. Filsofskaja diskussija 1947 goda (preimuschestvenno po lichnym vospominanijam) [Philosophical discussion of 1947 (mainly based on personal memories)]. In: *Otechestvennaja filisofija: opyt, problemy, orientiry issledovanija* Russian philosophy: experience, problems, research guidelines., Issue 6., *Izshivaja zshdanovschinu* [Outliving Zhdanovism].

Moscow:, Academy of Social Sciences under the Central Committee of the CPSU., 1991 (in Russian).

4. Simonov, K. M. Glazami cheloveka mojego pokolenija, Razmushlenija ob I. V. Staline [Through the eyes of a man of my generation]. Moscow:, 1990 (in Russian).

5. *Filosofija ne konchaets'z... Iz istorii otechestvennoj filosofii. XX vek, 1920–1950-e gody* [Philosophy does not end... From the history of Russian philosophy. XX century, 1920–1950s., vol. 1]. Moscow, ROSSPEN, 1998 (in Russian).

6. Sharapov, Yu. P. *Licej v Sokol'nikсах. Oчерk istorii IFLI–Moskovskogo instituta istorii, filosofii i literatury imeni N. G. Chernyshevskogo (1931–1941)* [Lyceum in Sokolniki. An essay on the history of the IFLI–Moscow Institute of History, Philosophy and Literature named after N. G. Chernyshevsky (1931–1941)]. Moskow, “Airo-XX”, 1995 (in Russian).

А. Светов

ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ БАНКРОТСТВО

За полицейским погромом прошлого года на фронте советской литературы и искусства¹ следует сейчас новый погром на фронте марксистской философии, т. е. уже в «святая святых» большевизма.

В № 21 «Правды» от 24 августа 1947 года П. Юдин² пишет: «То обстоятельство, что потребовалось вмешательство Центрального Комитета и лично тов. Сталина, чтобы вскрыть недостатки книги (Г. Ф. Александрова)³, означает, что на философском фронте отсутствует развернутая большевистская критика и самокритика».

Таким образом, и на фронте марксистской философии тоже неблагоприятно. На этот раз обстрелу подвергается книга Г. Ф. Александрова: «История западноевропейской философии».

«Если вышло так, — говорит Жданов⁴, — что книга тов. Александрова получила признание у большинства наших руководящих философских работников... и вызвала многочисленные хвалебные рецензии, то это означает, что и другие философские работники, очевидно, разделяют ошибки т. Александрова. А это говорит о серьезном неблагоприятии на нашем теоретическом фронте».

Все эти признания чрезвычайно характерны. В чем же сущность ошибок Александрова, которые вызывают гневную отповедь Жданова и потребовали даже личного вмешательства Сталина?

Цитируем дальше по статье из журнала «Вопросы философии» (П. Юдина)⁵: «Философы отстали от требований партии. Видимо, они не замечают фактов беспринципности и безыдейности в философской работе, фактов

пренебрежения современной тематикой, фактов раболепия, низкопоклонства перед буржуазной философией. Они, видимо, считают, что поворот на идеологическом фронте их не касается. Теперь всем видно, что этот поворот необходим» (с. 269).

Александрову ставится в вину объективистский подход к вопросам, то, что «он превозносит различные философские системы прошлого», что он «оказывается в плену буржуазных историков философии», что «объективистский подход к истории философии» приводит автора учебника к «приукрашиванию идеализма Гегеля», к забвению основного положения материализма, требующего непримиримости в борьбе со своими противниками (с. 262–63).

Дальше следуют обвинения в отрыве «от конкретно-исторической обстановки и классовых корней». «Автор сбивается на точку зрения самостоятельности и надсторичности (подчеркнуто всюду нами) в развитии философских идей, что является отличительным признаком идеалистической философии.

В дискуссии, посвященной этому вопросу в журнале «Вопросы философии», как пишет П. Юдин, «почти все участники дискуссии критиковали книгу тов. Александрова за ошибочное изложение автором отдельных философских систем. Указывалось на неправильную трактовку античной философии, философии средних веков, философии Бекона, Декарта, Спинозы и т. д. В ряде выступлений отмечалось неправильное освещение автором различных систем немецкой философии конца XVIII и начала XIX века — Канта, Фихте и особенно Гегеля».

«Автор учебника, объективистски освещая историю философии, не показывает классовое существо различных философских систем, не помогает читателям за борьбой различных философских направлений видеть борьбу классов и партий. Не случайно, видимо, что изложение принципа партийности в философии совсем не удалось автору». Вот, оказывается, где зарыта собака.

Неблагополучно не только на философском фронте. Снова и снова при- нуждены кричать о прорывах на литературном фронте, об «Институтах, оторванных от жизни». Характерна в этом отношении статья К. Потапова в № 184 «Правды» от 18 июля с. г.⁶ о положении в Институте мировой литературы имени М. Горького. Оказывается, что Институт мировой литературы стал на ложную дорогу. Он ушёл от своей главной, жизненно важной для страны задачи, он до сих пор не отвечает требованиям жизни. И это больше всего характеризует аполитичность в его деятельности. Он «не издал ни одного труда ни по вопросам социалистического реализма и социалистической эстетики, ни по вопросам партийности в литературе, ни о ведущей роли советской литературы в мировой литературе».

И дальше: «Институт, видимо, не интересуют процессы распада растленной реакционной литературы Запада, не интересует и философия мракобесов от литературы... стремящихся всякими путями увести народ от острых социально-политических вопросов. Разве разоблачение реакционных литераторов, врагов своего народа и врагов советского народа, оплевывающих и оболванивающих человека, не есть боевой гражданский долг советских литераторов?».

Воистину замечательные строки! Снова «растленный Запад», «враги народа», требования партийности и подчинения литературы марксистским концеп-

циям. Автор статьи обрушивается на «Очерк истории советской литературы» (под редакцией проф. Л. Тимофеева)⁷, на создание которого затрачено 800 тысяч рублей, — за извращение **истории** литературы, выразившееся в положительной оценке творчества «взращенного и воспитанного Октябрем» Андрея Белого, который в действительности — «один из лидеров символистов, представитель реакционного мракобесия и ренегатства в политике и искусстве», — за неправильное освещение роли Блока в развитии советской поэзии, за недооценку Маяковского, оправдание «аполитичности» Б. Пастернака, за сочувственный отзыв о творчестве И. Сельвинского, у которого на самом деле «не мало грубейших идейных срывов», и т. д.

Резкому осуждению подвергает К. Потапов труды Л. Гроссмана: «Толстой и Марсель Пруст» и «Образ Раскольников в мировой литературе»⁸. Он пишет: «Гроссман в припадке низкопоклонства, не щадя красок для восхваления Марселя Пруста, поднимает этого представителя европейского декаданса до высот реализма Толстого, не задумываясь о том, как унижает этим великого русского писателя».

В этих словах характерно все: от нового штампа о низкопоклонстве перед Западом до игры на национальных чувствах русского человека с лицемерной защитой великого Толстого, как будто он может нуждаться в такой защите!

Все дело, оказывается, по-прежнему в том, что «неправильная линия Института и грубые методологические ошибки явились следствием аполитичности некоторой части литературоведов, забвения принципа партийности в литературе. Эти ученые оказались в плену буржуазно-либеральных теорий».

Не менее любопытно добавление К. Потапова: «Все это вредно сказалось и на воспитании молодых научных кадров — аспирантов института». Вот как далеко шагнула крамола в советском институте!

Последние строки статьи не оставляют сомнений в цели и смысле ее написания: «Положение в институте требует коренного перелома в его деятельности». Это уже прямой донос, а может быть, что вернее, констатация уже сделанных полицейских выводов.

Каждое из высказываний Жданова, комментарии П. Юдина и статья К. Потапова являются перлами новейших достижений большевистской мысли и вместе с тем показывают не только глубину того тупика, куда зашла марксистская философия большевизма, но и наличие новых исканий и первых робких попыток освободиться от установленных схем и штампов казенного большевизма.

Отсюда громы и молнии Жданова по поводу беспринципности и безыдейности, о раболепии и низкопоклонстве перед буржуазной философией, о недопустимости объективистских концепций, об отставании от требований партии и т. д.

И этот момент новых исканий и ревизионизма должен особенно привлекать наше внимание.

О том, что идеологический тупик большевизма налицо и что большевизм бессилен создать что-то новое и ценное, мы уже знаем давно. Важно другое: что о неблагополучии говорят уже сами большевики и они несомненно понимают откуда дует ветер и почему все чаще, требуются окрики сверху, личные

вмешательства и полицейские мероприятия против всех «ошибающихся» и сбивающихся на «буржуазные концепции».

Ветер дует с Запада. Годы войны и встречи с зарубежными людьми, с иными формами жизни и иными концепциями мировосприятия, уроки поражений и побед, не проходят даром. Советские люди не только в низах, но и стоящие наверху осмеливаются думать и порою даже писать объективно, чувствуют неправду и вопиющие противоречия своей жизни, начинают понимать, что на Западе не все гнило и растут новые, свежие идеи.

И руководству партии, во главе со Сталиным, все чаще приходится одергивать даже ответственных своих членов (каким является, например, Александров) и вести ожесточенную борьбу за «чистоту знамени Ленина-Сталина», за сохранение и увековечивание концепций большевизма-сталинизма, которые входят все больше и больше в живой конфликт с развивающейся жизнью.

Большевизм выступает сейчас во всем мире как самая мрачная и реакционная сила, направленная на удушение всякой живой мысли. Он требует безусловной верности своим классовым догмам и непримиримости ко всему, что противоречит его претензиям на единственность и непреложность большевистских «законов», на монопольное право переустраивать мир по своим упрощенным материалистическим схемам — с помощью испытанных методов насилия и обмана. Таков смысл всеобщего наступления на «идеологическом фронте».

Но никакие псевдо-дискуссии на философском или каких-либо других фронтах, никакие меры полицейского удушения свободы и даже открытого террора не смогут вычеркнуть из памяти людей годы войны и «встречи с Западом», не смогут помешать по-новому мыслить и по-новому расценивать советскую действительность. Слишком остра и многозначительна эта встреча, слишком велика тяга к тому, чтобы жить по-человечески и не быть больше «навозом для истории».

В СССР идет сейчас великая раскачка, и не мертвой идеологии большевизма остановить её размах.

Загнанная в подполье, зажата в тиски, новая мысль и народная воля не умрут и дадут себя знать при соответствующих обстоятельствах. Двенадцатый час не за горами!

ПРИМЕЧАНИЯ

Светов А. — псевдоним Александра Семеновича Беленкина-Парфенова (1895–1961). Биографическая справка о нем дается по странице 281 в книге «Портрет солидаризма. Идеи и люди» (М.: Посев, 2007).

Парфенов А. С. по окончании Инженерно-строительного факультета Политехнического института в Петербурге работал на строительстве в разных городах, а с 1930 г. стал инженером-инспектором строительного управления одного из наркоматов (министерств). Во время Великой Отечественной войны попал в плен и в немецком лагере познакомился с сотрудниками Народно-трудового союза и вступил в их ряды. «Освободившись из плена, А. Светов принял активное участие в русском освободительном движении. (Пора спросить: «Как это — освободился? Просто ушел из лагеря? И попро-

щался ли с комендатурой лагеря?» Нет, скорее было по-иному. Его просто выпустили немцы для того, чтобы инженер-инспектор стал полноценным власовцем и членом НТС.) После войны власовец Светов становится одним из инициаторов журнала «Посев» и какое-то время одним из его редакторов. Опасаясь принудительной репатриации в СССР, он уезжает в Марокко, откуда возвратился в 1951 г. уже в Федеративную Республику Германию и продолжил работу в энтэсовских изданиях.

Его статья «Идеологическое банкротство» была напечатана в журнале «Посев» — главном зеркале и главном рупоре политической мысли НТС (народно-трудового союза российских солидаристов, основанного в 1930 г.). НТС, созданный как движение молодого поколения русской эмиграции за «национальную», антибольшевистскую революцию, никогда не пренебрегал союзами и ассоциациями со всеми европейскими и иными врагами СССР — какими бы они ни были — тоталитарными (как гитлеровская Германия) или демократическими (США и любая иная европейская страна). После контрреволюции Горбачева-Ельцина НТС был легализован в постсоветской России.

¹ Автор имеет в виду постановление Оргбюро ЦК ВКП(б) «О журналах «Звезда» и «Ленинград», где выступил А. А. Жданов с грубой критикой А. Ахматовой и М. Зощенко.

² Юдин Павел Федорович (1899–1968) окончил в 1931 г. Институт красной профессуры и в 1932 г. был назначен его директором (1932–1938). В дискуссиях 30-х гг. выступал с критикой А. М. Деборина, Н. А. Карева, Я. Э. Стена и других «меньшевистских идеалистов» и способствовал их физическому уничтожению. В 1938–1944 — директор Института философии АН СССР. С 1939 г. — член-корреспондент АН СССР. С 1937 по 1947 гг. — руководитель издательского дела в стране (директор ОГИЗа). В 1953–1959 гг. — посол СССР в Китае. С 1953 — академик. В данном случае речь идет о его статье «Журнал «Вопросы философии», опубликованной на 2 и 3-й страницах газеты «Правда» № 221 (10612) от 24 августа 1947 г.

³ Об Александрове Г. Ф. и его книге см. вступительную статью.

⁴ Жданов Андрей Александрович (1896–1948) — советский партийный и государственный деятель. В 1946 г. в начале «холодной войны» возглавил идеологическую кампанию, призванную ужесточить партийный контроль за деятелями культуры и науки. Им подготовлены постановления ЦК ВКП(б) «О журналах «Звезда» и «Ленинград» (1946), «Об опере «Великая дружба» В. Мурадели» (1948). Он же вел вторую дискуссию о книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии».

Ниже цитируется его выступление на седьмом заседании дискуссии по книге Г. Ф. Александрова («Вопросы философии», 1947, № 1, с. 267).

⁵ По-видимому, описка или опечатка. Правильнее было бы так: «Цитируем дальше по статье «О журнале «Вопросы философии»». Далее цитируются слова А. А. Жданова.

⁶ Статья заместителя редактора газеты «Правда» по отделу литературы Потапова Кирилла Васильевича называлась «Институт, оторванный от жизни» была опубликована на третьей полосе газеты «Правда» № 184 (10573) 16 июня 1947 г. Она — о работе Института мировой литературы им. М. Горького, созданного в 1932 г. (а не «семь лет назад» как сказано в статье). Автор утверждает, что «первейшая задача института» — это изучение советской литературы и показ ее ведущей роли в мировом литературном процессе. Однако он видит другое — что институт сосредоточился «преимущественно на создании многотомных трудов по англо-саксонской, скандинавской и античной литературе» и отбросил в сторону «критическое изучение современной литературы буржуазного Запада». Между тем в институте мало работают в направлении изучения творчества М. Горького и В. Маяковского, предали забвению изучение А. И. Герцена, ликвидировали группу по литературе русских революционных демократов.

В том же году, но 20 ноября в № 32 в газете «Культура и жизнь» была опубликована статья В. Николаева «Преодолеть отставание в разработке актуальных проблем литературы», тоже посвященная работе Института мировой литературы им. М. Горького.

⁷ Тимофеев Леонид Иванович (1903/1904–1984) — советский литературовед. Книга «Очерк истории советской литературы» не найдена. Возможно, К. В. Потапов критиковал книгу, которая еще только готовилась к публикации.

⁸ Гроссман Леонид Петрович (1888–1965) — литературовед. В конце сороковых годов попал в число космополитов, осуждаемых за «европейский дух» и работы сравнительного характера литератур России и Европы. Публикатор не нашел названных работ Л. П. Гроссмана.

Н. Градобоев

ЛЮДИ В КРЕМЛЕ. «ДЕЛО Г. Ф. АЛЕКСАНДРОВА»

Как указывалось выше, весна 1947 года принесла новые и весьма существенные успехи маленковской группе¹. Но примерно четыре месяца спустя последовал внезапный удар по этой группе. Удар был исключительно жестоким, и он был замечен во всем мире, но по какой-то странной случайности его действительная цель и значение не были правильно поняты иностранными обозревателями, а потому он требует специального пояснения. Удар этот был нанесен Ждановым по начальнику управления пропаганды и агитации, Г. Ф. Александрову, и история его примерно такова.

24 августа 1947 года «Правда» напечатала пространную статью известного теоретика современного большевизма, П. Юдина, под заголовком — «Журнал “Вопросы философии”». Эта статья была посвящена философской дискуссии, состоявшейся в Москве 16–25 июня 1947 года по указанию ЦК ВКП(б) и «лично товарища Сталина». Темой дискуссии явилась книга Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», в ней принимали участие 84 «работника философского фронта», и сама дискуссия, по выражению руководившего ею Жданова, «превратилась в своего рода всесоюзную конференцию по вопросам состояния научной философской работы в Советском Союзе». Стенографический отчет об этой дискуссии, содержащий более 300 страниц, был полностью напечатан в первом номере нового журнала «Вопросы философии», который должен выходить три раза в год тиражом в 15 000 экземпляров и ответственным редактором которого назначен Б. М. Кедров², один из руководящих работников института Маркса-Энгельса-Ленина. Этому номеру журнала «Вопросы философии» и посвящена статья П. Юдина в «Правде».

Уже эти внешние обстоятельства показывали, что книга Александрова привлекла совершенно необычное внимание в Кремле и что этому делу было решено дать как можно большую рекламу. После разгрома Сталиным «еретических» книг Бухарина и Троцкого, в эпоху борьбы с оппозицией, ни одна опубликованная в Советском Союзе книга не удостаивалась такой «чести», какая выпала на долю злополучного произведения Г. Ф. Александрова. Иллюстрацией того, насколько уничтожающему разгрому был подвергнут автор и его книга, может служить следующая цитата из статьи П. Юдина:

«Определение предмета истории философии, данное в книге т. Александрова, по общему признанию выступавших, является неправильным. Из этого определения выпадает, главное, что отличает марксистскую историю философии от буржуазной... Основная задача марксистской философии в книге тов. Александрова подменяется антиисторическими схемами, и история философии превращается в неубедительное и поверхностное повествование о различных философах и создаваемых ими философских системах. Такой подход к истории философии большинству выступавших дал основания критиковать книгу тов. Александрова за то, что в ней не проводится последовательно марксистская партийность, что автор при рассмотрении философских систем уходит от классовой точки зрения и сбивается на немарксистскую, объективистскую позицию, не показывает исторических условий, вызвавших к жизни те или иные философские течения, не вскрывает классовую природу философских систем».

Роль основного обвинителя от имени ЦК ВКП(б) играл в этой дискуссии Жданов, выступление которого заняло большую часть стенографического отчета, опубликованного в журнале «Вопросы философии»³. Насколько можно судить из статьи Юдина, Жданов не дал себе труда разобрать хоть сколько-нибудь объективно положительные и отрицательные стороны книги Александрова, или хотя бы привести цитаты из этой книги. Он просто «громил» автора и его произведение и проделывал это с исключительным ожесточением. Но он не ограничился разгромом одного Александрова, а обрушился с ожесточенной критикой на весь «философский фронт» Советского Союза. Какого рода была эта критика, дает представление следующая цитата из выступления Жданова:

«Философы отстали от требований партии, видимо, они не замечают фактов беспринципности и безыдейности в философской работе, фактов пренебрежения современной тематикой, фактов раболепия, низкопоклонства перед буржуазной философией. Они, видимо, считают, что поворот на идеологическом фронте их не касается».

Как и всегда в подобных случаях, согнанные со всей страны на это совещание «работники философского фронта» покорно выслушали Жданова и «с непримиримой большевистской идейностью» заклеили «низкопоклонные шатания» Александрова», а заодно и самих себя. В тысячный раз была разыграна всем так хорошо известная трагикомедия с саморазоблачениями, самокритикой и с клятвенными обещаниями, что «перед лицом великих задач, которые ставит перед ними партия и советское государство, работники философского фронта приложат все силы, чтобы быть достойными нашей великой эпохи Ленина-Сталина». Топя своего бывшего начальника, советские «философы» пытались, таким образом, спасти свои собственные шкуры⁴.

Известие о деле Александрова прокатилось по всему миру. Но далеко не всеми оно было понято правильно. Швейцарская газета «*Neue Zürcher Zeitung*», например, снабдила это известие следующим довольно комичным комментарием: «Случай Александрова доказывает, что в Советском Союзе остались еще некоторые мужественные люди, которые не желают сгибать своих голов под давлением сверху»⁵. И это об Александрове, который в 1939 году сумел за два дня, по одному намеку из Кремля, подготовить экстренные курсы по «теоретическому» натаскиванию секретарей обкомов и крайкомов партии на новый политический курс тесной дружбы между большевизмом и национал-социализмом⁶. Есть еще наивные люди на свете! Ведь принять этого беспринципного карьериста и ловкого политического интригана маленковской школы за мужественного и верного каким-то принципам можно примерно с таким же основанием, как приписать голубиную кротость Дзержинскому или Ежову⁷.

В чем же заключалась вина или, вернее, ошибка Александрова? Если верить Жданову и Юдину, то «преступление» Александрова было в том, что он, будто бы, в своей книге идеализировал буржуазных философов и совершенно исказил все основы марксистской философии. Все это представляется совершенно абсурдным, от начала и до конца. Трудно допустить, чтобы человек, окончивший с отличием, в эпоху «великой чистки», московский институт красной профессуры⁸, преподававший в течение ряда лет в этом институте, читавший неоднократно лекции о теоретических основах марксизма-ленинизма-сталинизма руководящим работникам всесоюзной коммунистической партии, бывший в годы войны ближайшим сотрудником Щербакова⁹ и, наконец, возглавивший в 1945 году управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б),¹⁰ — чтобы такой человек не знал азбучных истин философии большевизма. Тут дело не в «ошибках» Александрова, а в чем-то другом.

Книга Александрова вышла в 1945 году, т. е. в момент наивысшего подъема его партийной карьеры, когда Политбюро утвердило его начальником управления пропаганды и агитации вместо умершего Щербакова. Никаких погрешностей против основ марксизма-ленинизма тогда в этой книге никто не обнаружил. Наоборот, «институт философии» и Институт Маркса-Энгельса-Ленина высоко оценили эту работу, и Александров получил за нее высокое звание действительного члена Академии Наук СССР. Если не ошибаюсь, летом 1946 года Александров получил «сталинскую премию второй степени», т. е. 50 тысяч рублей¹¹. При открытии (Александровым же) осенью 1946 года «Всесоюзной академии политических наук» и «Высшей партийной школы при ЦК ВКП(б)» эта книга была принята обоими высшими партийными учебными заведениями в качестве основного учебника по истории философии¹². И вдруг, в июле 1947 года, эта книга оказывается искажающей самые элементарные основы марксизма-ленинизма. Есть от чего прийти в недоумение.

Для объяснения этого, на первый взгляд, малопонятного случая надо вернуться несколько назад. В одной из предыдущих статей уже говорилось, что выдвижение Александрова оказалось тесно связано с установлением дружбы между большевистской Москвой и национал-социалистическим Берлином. Александров даже сделал свою карьеру на удачном подведении «теоретического и идеологического фундамента» под эту противоестественную дружбу¹³. Теоре-

тическое «марксистское» обоснование этого нового курса внешней политики большевизма заключалось в том, что коммунистические партии в Европе, и прежде всего в Германии, оказались слишком слабы для противодействия крайним националистическим течениям и в том, что экономический кризис начала тридцатых годов не привел к ожидавшемуся краху международного капитализма. А потому единственный возможный путь для сохранения и укрепления позиций большевизма заключался в игре на противоречиях между отдельными группами капиталистических государств и на использовании в своих целях определенных националистических течений и настроений в капиталистических странах. Этот курс не был изобретен Александровым или Щербаковым, он был обсужден и утвержден Политбюро и в завуалированной форме обнародован Сталиным еще в его докладе на 18 съезде всесоюзной коммунистической партии. Но идеологическое и пропагандное обоснование его было поручено Щербакову, а затем Александрову.

Война против Германии не только не изменила ничего в этом курсе, а, наоборот, только усилила его. Полный развал советского фронта и тыла летом и осенью 1941 года, повальное бегство коммунистического руководства из прифронтовой полосы и полное банкротство руководящей партии в глазах армии и населения заставили Кремль внутри страны опереться прежде всего на беспартийную массу населения и использовать до конца ее патриотические чувства. Этот пропагандно-политический курс следовал почти по прямой линии от доклада Сталина на 18 съезде партии, через оправдание фашизма, затем через объявление патриотической войны и до роспуска Коминтерна и создание комитета фон Паулюса¹⁴. Все эти явления были совершенно различного порядка, но у них было то общее, что во всех этих случаях Кремль делал основную ставку на использование национальных, а не классовых сил.

Как известно, за границей и в широких массах населения Советского Союза этот тактический маневр был принят за радикальное изменение всего курса советской политики и за решительный переход советской диктатуры к демократическому устройству государства. Подобных иллюзий, конечно, не было у таких людей, как Александров. Они знали истину. Но в их служебные обязанности входило придать этому маневру как можно более правдоподобный и обоснованный вид. Длительная работа в этом направлении не могла не наложить своего отпечатка на все их мышление. С другой стороны, во время войны все эти люди довольно близко столкнулись с представителями западных союзников Москвы, и многие установившиеся ранее представления оказались опрокинутыми или потрясенными. Война заставила произвести переоценку ценностей.

В статье о «маленковцах»¹⁵ говорилось довольно подробно о деятельности Александрова в этом направлении во время войны. Тогда такой курс благословлялся Политбюро и Сталиным, а противоположная линия Жданова оставалась в меньшинстве. Нет сомнения, что Александров кое-кому тогда наступил на ногу и приобрел достаточно сильных врагов. К числу этих врагов надо прежде всего отнести Илью Эренбурга и Давида Заславского¹⁶, которых Александров весной и летом 1945 года несколько раз публично отчитывал на страницах «Правды» за их неправильное понимание политики большевист-

ской партии в вопросе о Германии. Тогда Москва делала ставку на привлечение на свою сторону некоторых немецких националистических кругов, прежде всего из числа бывшего руководства германского «Вермахта», и потому Александров действовал с благословения «всемогущих», когда громил Эренбурга за его лозунг «убей немца».¹⁷ В это самое время он писал свою книгу и, как и полагается в социалистической стране, подгоняя оценку западноевропейских философских течений 19-го века под направление политического ветра в Кремле в момент окончания «Отечественной войны 1941–1945 гг.»¹⁸ В тот момент все обстояло прекрасно, и казалось, что Александров предусмотрел все возможности.

Однако времена меняются. Жданов вернулся из Гельсинки¹⁹ и начал «набирать высоту» в Кремлевском небе. Теория «сейчас или никогда» начала пользоваться все большим расположением «хозяина». Сталин не любит ошибаться, а он слишком много раз говорил в своей жизни, что за империалистическими войнами должны следовать пролетарские революции в капиталистических странах, чтобы согласиться признать свою неправоту. Если в капиталистическом мире не было ожидавшихся кризисов и стихийных революций — то их надо было притащить за волосы. Ортодоксальная линия Жданова явно начала одерживать верх. Тактика опоры на национальные силы подлежала ревизии. Тут, конечно, решающую роль играли различные общеполитические моменты. О них уже говорилось и писалось много, и в данной серии статей нет необходимости еще раз повторять этого. В данном случае нас интересует борьба личностей, сопровождавшая этот очередной тактический изгиб советской политики.

Возвращение Жданова к руководству «пропагандой и идеологическим фронтом» должно было привести к низвержению Александрова. Иного положения быть не могло. Конечно, Александров был только флюгером Щербакова и Маленкова, но он поплатился за деяние последних. Нет сомнения, что Жданов посчитался бы и со своим зятем Щербаковым за его «измену» и переход в лагерь Маленкова, но Щербаков успел вовремя умереть. Козлом отпущения оказывался Александров.

Первый, хотя и косвенный, удар по управлению пропаганды и агитации Жданов нанес еще в августе 1946 года, когда он единоличным актом разгромил журналы «Звезда» и «Ленинград» и всколыхнул весь мир своей грубой площадной руганью по адресу Михаила Зощенко и Анны Ахматовой²⁰. Несчастные Зощенко и Ахматова, а вместе с ними и десятки других поплатились только за то, что в годы войны писали немного более по-русски, чем это разрешалось им до войны. Но это был курс, благословенный управлением пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) и, следовательно, «спущенный на низы» и доведенный до писателей через все инстанции «треста человеческих душ», т. е. через Главлит, союз советских писателей, издательства, журналы и газеты.

Однако Александров и его управление не были упомянуты. Все, что носит фабричную марку «ЦК ВКП(б)», является в Советском Союзе священным и подлежит критике только в самых исключительных случаях. Дело двух ленинградских журналов явилось началом широко задуманного Ждановым похода за единоличное возглавление всех идеологических и политических органов советской власти, но оно было слишком незначительным для на-

несения смертельного удара прежнему руководству управления и агитации. Почти немедленно за ленинградским разгромом последовал жестокий удар Жданова по Ленинградским и московским театрам²¹. По всему Советскому Союзу поднялась кампания «за чистоту советского искусства и литературы от низкопоклонства перед буржуазной загнивающей культурой». Эта кампания наполнила ужасом сердца русских людей и прозвучала как смертельный приговор для русской литературы и всех видов искусства, но она была только первой миной, подложенной Ждановым под позиции Александрова и его аппарата.

Примерно в это же время Жданов нанес еще один, и даже еще более сильный, удар по Александрову, который, однако, по совершенно непонятным причинам, прошел совершенно незамеченным за рубежом Советского Союза. Это был скандал с третьим томом «Истории философии»²². Эта работа вышла из печати вскоре после окончания войны и была немедленно удостоена «сталинской премии». Редактировали ее известные авторитеты в вопросах теории современного большевизма — М. Митин и П. Юдин, а наблюдателями от ЦК являлись Александров и Щербаков. Однако через несколько месяцев этот том был подвергнут жестокой критике со стороны ЦК за недостаточно критическое отношение к немецкой философии (т. е. за те самые «преступления», за которые два года спустя Жданов разгромил Александрова). Редакторы этой работы были лишены премии и подвергнуты достаточно суровым партийным карам: Митин был снят с поста директора Института Маркса-Энгельса-Ленина, а Юдин — с поста директора Института Философии Академии Наук СССР. Однако Александров отделался только легким испугом — он получил всего лишь замечание от ЦК. Главным его козырем явилось то, что этот том редактировался еще при жизни Щербакова, а извлекать Щербакова на поругание из гроба Жданов не решился. Помог тут, конечно, своему соратнику и Маленков, а может быть, и Хрущев, на дочери которого Александров женат.

Так или иначе, но потрясения 1946 года прошли для Александрова довольно безболезненно. Но случай с третьим томом «Истории философии» создал ему двух чрезвычайно опасных врагов (Митина и Юдина), которые не могли забыть ему, как он свалил на них всю вину за неудачу этой книги и которые только ждали удобного случая, чтобы ему отомстить. Когда Жданов начал прямую атаку на Александрова летом 1947 года, оба эти «философа» явились его самыми рьяными помощниками в травле их бывшего начальника.

«Дело Александрова» не ограничилось только им самим. В июле и августе во всех областных и республиканских центрах Советского Союза были проведены специальные партийные конференции, на которых резко осуждались «ошибки» соответствующих областных и республиканских органов пропаганды и агитации, т. е. косвенно осуждалась вся работа управления агитации и пропаганды ЦК ВКП(б). В своей критике делегаты этих конференций неизменно ссылались на различные выступления Жданова и также неизменно упоминали его «большевистскую критику» журналов «Звезда» и «Ленинград». Сомнения тут быть не могло — сверху был прислан приказ «проработать» Александрова и его управление и точное указание базировать эту «проработку» исключительно на установках Жданова.

Главный агитпроп Советского Союза, Георгий Федорович Александров, был снят со своего поста и канул в небытие². На русскую интеллигенцию легла мрачная тень ленинградского наместника Сталина. Страшное слово «ждановщина» катилось по стране.

ПРИМЕЧАНИЯ

Н. Градобоев — псевдоним Дудина Льва Владимировича (1910–1986). До войны, в 1936–1939 гг., преподавал английский язык в Индустриальном институте в Киеве, кандидат филологических наук. В оккупации прислуживал немцам в качестве журналиста. В мае 1942 г. переехал в Берлин и примкнул к власовцам. Во власовском Комитете освобождения народов России был заместителем начальника радиоотдела управления пропаганды. Один из авторов Пражского манифеста. Жил в Германии и перебрался в США. Автор книги «Десталинизация».

Приводимая ниже его статья «Дело Г. Ф. Александрова» сначала была опубликована в 23 номере журнала «Посев» за 1948 г. В свою очередь она — последняя, замыкающая серию его статей «Люди в Кремле» (10, 13, 15, 18–19, 20 и 23).

¹ Маленковская группа — руководящие работники в аппарате Центрального комитета Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) и Советского правительства, кто были приспешниками и сторонниками Георгия Максимилиановича Маленкова, бывшего на то время секретарем ЦК КПСС.

У Н. Градобоева в серии статей «Люди в Кремле» в журнале «Посев» есть отдельная статья «Маленковцы» (в № 18–19, 1948 г.).

² Кедров Бонифатий Михайлович (1903–1985) — член большевистской партии с 1918 г. Окончил химический факультет Московского университета и аспирантуру общей и неорганической химии АН СССР. В 1935–1937 гг. инструктор отдела науки ЦК ВКП(б). С 1939 г. — младший научный сотрудник Института философии АН СССР. В 1946 г. защитил докторскую диссертацию «Атомистика Дальтона и его философское значение». На дискуссии по книге Г. Ф. Александрова вместе с другими говорил о необходимости специализированного философского журнала. Б. М. Кедров стал первым редактором журнала «Вопросы философии». (См. его воспоминания «Как создавался наш журнал» в № 4 «Вопросов философии» за 1988 г.). Б. М. Кедров не был «одним из руководящих работников института Маркса-Энгельса-Ленина».

³ На этот раз Н. Градобоев соврал. Вся стенограмма дискуссии занимает 501 страницу. Всего 16–18 страниц в ней занимает выступление А. А. Жданова.

⁴ Оставим в стороне лексикон врага советского народа Н. Градобоева. Будем иметь в виду, что любое учебное пособие (а «История...» Г. Ф. Александрова была именно учебным пособием!) почти всегда в чем-то несовершенна и легко поддается под критику. Кто это понимал, тот в своей оценке был объективен и справедлив. М. В. Себряков, профессор Ленинградского университета, говорил, что он не знает, «какую другую книгу, кроме книги Александрова, можно было бы рекомендовать в качестве популярного учебника...». Книга Александрова — лучшее, что у нас есть. Из того надо исходить. А что касается недочетов, они общи всем нам» (с. 161). Редактор будущего журнала «Вопросы философии» Б. М. Кедров сказал, что в книге есть много ценного; на мой взгляд, это шаг вперед на пути собирания и отборки материала для будущей марксистской философии. Значение этой книги видно из того, что мы теперь можем вести дискуссию по истории философии... (с. 29). По стенограмме не заметно, чтобы кто-то «спасал свои собственные шкуры».

⁵ Характеристика Г. Ф. Александрова в швейцарской газете такая же, как и в газете американской администрации для немецкого населения "Die neue Zeit", о чем написал В. Д. Есаков на 277–278 странице в первой книге сборника «Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век, 1920–1950-е годы» (М., 1998).

⁶ Не власовцу бы толковать о «Пакте Молотова-Риббентропа». Что касается Г. Ф. Александрова, то он был обязан убедить партийцев в необходимости этого шага для советского руководства, направленного на сбережение страны.

⁷ Дзержинский Феликс Эдмундович (1877–1928) — революционер, советский государственный деятель, председатель ВЧК; Ежов Николай Иванович (1895–1940) — генеральный комиссар госбезопасности (1937–1940) СССР, вместе со Сталиным организатор большого террора 1937 г.

⁸ На с. 183 книги Ю. П. Шарапова «Лицей в Сокольниках. Очерк истории ИФЛИ — московского института истории философии и литературы имени Н. Г. Чернышевского» (М., 1995) говорится, что Г. Ф. Александров закончил Коммунистический университет преподавателей общественных наук.

⁹ Щербаков Алексей Сергеевич (1901–1945) — советский государственный и партийный деятель. В 1941–1945 гг. — секретарь ЦК ВКП(б), начальник Совинформбюро.

¹⁰ Г. Ф. Александров возглавлял это Управление в 1940–1947 гг.

¹¹ К Сталинской премии учебное пособие Г. Ф. Александрова было рекомендовано ученым советом Института философии АН СССР. Были положительные рецензии на эту книгу. Сталинская премия II степени в денежном выражении была равна 100 000 рублей.

¹² Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б) и Академии общественных наук (а не академия политических наук, как написано у автора) были созданы в 1946 году во исполнение постановления ЦК ВКП(б) «О подготовке и переподготовке руководящих партийных и советских работников».

¹³ См. примечание № 6. Что касается карьеры Г. Ф. Александрова, то она — судя по воспоминаниям З. А. Каменского — началась много раньше, еще в довоенные годы, когда стал секретарем парткома ИФЛИ и заведующим редакционно-издательского отдела Коминтерна (начало 30-х годов). См.: Ю. П. Шарапов. «Лицей в Сокольниках. Очерк истории ИФЛИ» (М.: Аиро-XX, 1995. С. 123–124).

¹⁴ Коминтерн — коммунистический интернационал — международная партийная организация, объединившая коммунистические партии различных стран. Он основан по инициативе Российской Коммунистической партии в марте 1919 г. В условиях Второй мировой войны руководство коммунистическим движением из единого центра стало невозможно. В мае 1943 г. Исполнительный комитет Коммунистического Интернационала объявил о его роспуске. Что касается комитета Паулюса, то, вероятно, речь идет о присоединении генерал-фельдмаршала Ф. Паулюса к Союзу немецких офицеров и Национальному комитету «Свободная Германия». Оно состоялось после того, как в 1944 г. был открыт Второй фронт.

¹⁵ Статью о «маленковцах» см. в № 18–19 журнала «Посев» за 1948 г.

¹⁶ Эренбург Илья Григорьевич (1891–1967) — писатель, поэт, общественный деятель, Заславский Давид Иосифович (1880–1965) — журналист.

¹⁷ В газете «Правда от 14 апреля 1945 г. была опубликована статья Г. Ф. Александрова «Товарищ Эренбург упрощает».

¹⁸ Власовец Градобоев взял в кавычки слова «Отечественная война 1941–1945 годов». Он сам остался без Отечества, что и объясняет его кавычки.

¹⁹ 29 декабря 1945 г. состоялось решение Политбюро о возвращении А. А. Жданова из Хельсинки, где он с 5 октября 1944 г. был главой Союзной контрольной комиссии по Финляндии.

²⁰ Речь идет о постановлении Оргбюро ЦК ВКП(б) о журнале «Звезда» и «Ленинград» от 14 августа 1946 г. и о выступлении А. А. Жданова на заседании Оргбюро.

²¹ 26 августа того же года состоялось постановление Оргбюро ЦК ВКП(б) «О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению».

²² Речь идет о книге «История философии. Том III. Философия первой половины XIX века / под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина» (М., 1943). Авторами этого тома были четырнадцать известных советских философов и историков философии, а фактическим руководителем и редактором их работы был Б. Э. Быховский. В редакционной статье журнала «Большевик» (1944 г., № 7/8), которая излагала постановление ЦК ВКП(б) «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.», третий том был подвергнут критике за множество найденных в ней теоретических и идеологических ошибок. В сборнике «Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век, 1920–1950-е годы» (М.: РОССПЭН, 1990) эта история очень подробно рассматривается.

²³ После дискуссии К. Ф. Александров был освобожден от должности начальника Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) и стал директором Института философии АН СССР (1947–1954). В 1954–1955 г. он был министром культуры СССР, а с 1956 г. работал в институте философии АН Белорусской ССР и профессором в Белорусском университете.

АНКЕТА ФИЛОСОФА (Перевод с немецкого — из журнала «Coloquium»)

В 1948 г. в Восточную Германию был командирован бывший в то время начальником Управления агитации и пропаганды ЦК акад. Александров. Ему было дано задание произвести «апробацию» профессоров философии. Александров привез с собой анкету, разработанную в Москве и предназначенную для выяснения мировоззренческих взглядов профессуры. Можно допустить предположение, что последовавшая через некоторое время опала Александрова в какой-то степени связана и с этой его «научно-политической» деятельностью. В свое время всем профессорам философии, преподававшим в университетах советской зоны Германии, была предложена анкета советских оккупационных властей. Анкету было приказано заполнить. Благодаря счастливому случаю мы имеем возможность опубликовать ответы д-ра философии Лейзегана, бывшего ординарного профессора философии при Иенском университете. Вскоре после заполнения этой анкеты проф. Лейзеганг был вынужден бежать из зоны советской оккупации.

ОТВЕТЫ НА ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ КАК РУКОВОДСТВО ПРИ СОСТАВЛЕНИИ ТРАКТАТА О МИРОВОЗЗРЕНИИ ФИЛОСОФА

1. Признает ли отвечающий проводимое Энгельсом основное подразделение философских систем на материализм и идеализм, причем Энгельс считает установку Юма как бы средней, колеблющейся между обоими, называя ее агностицизмом, а кантианизм — видоизменением агностицизма?

ОТВЕТ: Основное подразделение философских систем на материализм и идеализм (правильнее сказать, подразделение философских систем на материалистические и идеалистические) было введено Энгельсом не из философских и научных соображений. Оно должно было соответствовать делению общества на пролетариат и буржуазию и дать возможность создать в философии такую же конструкцию диалектической противоположности, как в области политики. Достаточно заглянуть в научную историю философии, чтобы убедиться, что дело идет только о конструкции, не удовлетворяющей многообразию и своеобразием образований философских систем.

Характеристики философской установки Юма как установки, колеблющейся между материализмом и идеализмом, насколько мне известно, в сочинениях Энгельса не имеется, да она для Юма и неуместна, ибо он не колеблется, а является последовательным представителем эмпиризма. Обозначение философии Юма агностицизмом, а кантианизма видоизменением агностицизма сводится к изложению Энгельса, мною ниже приводимому, ибо оно лучше всего показывает, как неправильно Энгельс понял Кантову теорию познания, а с другой стороны, как небезупречно переданы мысли Энгельса составителем настоящей анкеты.

У Фридриха Энгельса мы читаем («Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», в разделе втором): «Однако рядом с ним (речь идет о Гегеле) существует ряд других философов, оспаривающих возможность познания мира или, во всяком случае, возможность исчерпывающего познания. К ним из более новых принадлежат Юм и Кант, сыгравшие большую роль в философском развитии. Решающая мысль для опровержения этого взгляда была высказана еще Гегелем, насколько это было возможно с идеалистической точки зрения; то материалистическое, которое было добавлено Фейербахом, скорее остроумно, чем глубоко. Наиболее метким опровержением этой, как и всех прочих философских причуд, является практика, а именно эксперимент и промышленность. Если мы в состоянии доказать правильность нашего взгляда на какой-нибудь естественный процесс, производя его лично, создавая его из его собственных условий, сверх того, обязывая его служить нашим целям, то с непостижимой кантовой «вещью в себе» покончено. Химические вещества, произведенные в растительном и животном теле, оставались такими «вещами в себе» до тех пор, пока органическая химия не стала их получать один вслед за другим. Таким образом «вещь в себе» стала вещью для нас, как, например, красящее вещество крапа «ализарин», которому мы уже не даем произрастать в корнях крапа, а производим его гораздо дешевле и проще из угольной смолы... Если все-таки

новокантианцами делается попытка снова оживить Кантово воззрение в Германии, а агностиками делается такая же попытка относительно установки Юма в Англии (где она никогда не вымирала), то это по отношению к уже давно сделанному теоретическому и практическому опровержению в научном смысле регресс, а практически — лишь стыдливый способ принять материализм за спиной, а перед лицом света его отрицать».

Здесь и речи нет о колебании Юма между материализмом и идеализмом. Кто является этими «агностиками», снова оживившими учение (теорию) Юма (не теорию Канта) в Англии, не упоминается; ибо иначе читатель узнал бы, что речь идет как раз о самых выдающихся естествооведах. Энгельс перенял выражение «агностицизм» от английского естествоиспытателя Томаса Генри Хаксли (1825–95), применившего его к Юму, понимая под этим духовную установку, тесно связанную с установкой скептицизма, а именно «истинное воздержание от суждений по отношению последних вещей и вопросов, уклонение от метафизических решений и догматических констатации» (Р. Мец: «Философские течения в Великобритании», 1935). Из этого выражения, характеризующего установку, единственно достойную философа и ученого, у Энгельса получается снижающее меткое словечко, истинный смысл которого он от своих читателей скрывает.

Если подумать, что и Юм, и Кант оба исходят как раз из процессов природы, из опыта нами уже производимого, становится непонятным, что наиболее убедительным опровержением как теории познания эмпирика Юма, так и кантовой теории познания, являющейся теорией научного эмпиризма, должны явиться практика, опыт и промышленность. Ведь сразу же на первых страницах «Критики чистого разума» говорится; «Когда Галилей давал скатываться своим шарам с наклонной плоскости с тяжестью, им самим избранной, или когда Торичелли давал воздуху нести вес, который он наперед считал равным известному ему водяному столбу... тогда всех естествоиспытателей осенило... Таким образом естествоведению был впервые дан надежный научный путь».

Как раз физик, экспериментатор, Энгельс познает вещи не такими, каковы они в себе, и такому познанию не придает значения, а познает вещи только так, как они действуют на нас и на других. Он не констатирует и вовсе не хочет знать, что такое электричество, магнетизм, тяготение в себе, но какими они нам являются в качестве света, тепла, измеримого веса. И именно таким образом вещи в себе становятся вещами для нас: т. е. они поддаются управлению. И помимо того, можем ли мы сказать, чем они являются в себе? Все, что Энгельс пишет в этом отделе, свидетельствует лишь о том, что он не понял ни Юма, ни Канта, ни метода естествознания. Вот почему примитивные понятия и представления о сущности научного исследования и научного мышления, которыми Энгельс оперирует, непригодны для того, чтобы можно было их приложить как мерку научно обоснованной философии, каковой она предстает в своем развитии с того 1888 года, в котором появилась указанная статья Энгельса.

ВОПРОС: Как отвечающий относится к философским системам Гегеля, Беркли (Маха), Канта и Юма, а также к новокантианизму и прочим современным школам? Представителем какой школы он сам себя признает?

ОТВЕТ: Мною изучаются и проверяются, на предмет содержания в них истины, философские системы Гегеля, Беркли, Канта, Юма, Маха, новокантианцев и прочих современных школ. Я лично ни к какой «школе» не принадлежу.

ВОПРОС: Как автор трактует проблему мировой субстанции?

ОТВЕТ: Под субстанцией я понимаю пребывающего неизменным носителя некой совокупности непостоянных (переменных) свойств. Так, например, некий отдельный человек, родившись, развиваясь, умирая и переживая в себе бесчисленные изменения, остается именно этим индивидуумом, на котором совершаются все эти изменения и который носит в себе некое начало, пребывающее неизменным, управляющее всеми изменениями. Так что он, например, не может сделаться больше слона, не может в качестве членов развить суки и ветви, а непременно руки и ноги и т. д. Это относится и к неживому. У вещества железа меняется цвет, образ, агрегатное состояние, способ, каким это вещество вступит в соединения с другими веществами, однако только так, как это отвечает сути железа. Это нечто, пребывающее при изменениях неизменным, определяющее существо во всех его изменениях, и есть субстанция. Но так как мир состоит из мертвых веществ, живых организмов, одухотворенных существ и из творений человеческого духа, то для всех этих категорий приходится принимать различные виды субстанций. И каждый индивид, сохраняющий себя в изменениях качественно именно таким, а не иным, имеет свою особую субстанцию в качестве непространственного и невещественного начала, согласно которому на нем совершаются изменения. Поэтому мировая субстанция мыслима только как система субстанций, состоящих между собой во взаимном, весьма сложном, взаимодействии.

ВОПРОС: Считает ли отвечающий утверждение Энгельса, что «действительное единство мира состоит в его материальности», правильным? Если нет, то какова его точка зрения в этом вопросе?

ОТВЕТ: Это утверждение не основательно уже потому, что в объединении мира в некое единство (поскольку мы вообще в состоянии его обозреть) участвуют силы, для своего действия не нуждающиеся в материи (веществе). Так, электрическое или магнитное поле распространяется в пустом пространстве, не содержащем материю, а субстанции, создающие единство какого-нибудь живого организма и объединяющие его материальные составные части в некое единство, не обладают пространственным протяжением; они не являются ничем материальным. Если даже всюду имеется материя как носительница и источник сил, то единство мира из этой материи как раз не состоит.

ВОПРОС: Считает ли отвечающий утверждение Энгельса, что «материя немыслима без движения, равно как и движение немыслимо без материи», правильным?

ОТВЕТ: Материя вполне мыслима без движения. Камень, лежащий на земле, находится в покое относительно земли и все-таки является материей. Вполне мыслим также относящийся к результатам теоретической физики вывод, что когда-нибудь движение во всей вселенной прекратится, и материя тогда окажется без движения. А именно, когда по закону рассеяния энергии все формы энергии в конце концов превратятся в тепло, разности температур уравниваются, и наступит тепловая смерть вселенной.

Также неправильно, что движение немислимо без материи. Не содержащие материи электромагнитные волны распространяются в пустом пространстве. Следовательно они двигаются без того, чтобы существовала материя. Во всяком случае, движение «мыслится» в физике таким образом, и только дилетанты, ничего в этом не смыслящие, полагают, что невозможно так помыслить и что должен существовать какой-то эфир или что-нибудь иное материальное, в котором или с которым протекает движение.

ВОПРОС: Признает ли отвечающий, что материей является то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает ощущения; что материя является объективной реальностью, данной нам в ощущениях?

ОТВЕТ: Если здесь под материей подразумеваются реальные предметы и физические процессы в окружающем мире и физиологические процессы, протекающие в нас самих, тогда материей является то, что, действуя на наши органы чувств, может вызвать ощущения. Я не признаю, что материя есть объективная реальность, однако признаю, что она имеет объективную реальность. Я не признаю, что эта объективная реальность дана нам в ощущениях, однако признаю, что ощущение способствует созерцанию объективно данных реальных предметов и процессов (или другому внешнему впечатлению), которое может быть более или менее адекватно существующим во внешнем мире отношениям вещей, им, однако, соответствовать не должно. Оно может нас основательно ввести в заблуждение относительно них. Вся постановка вопроса не учитывает научного познания физических процессов, происходящих во внешнем мире, при котором ощущение имеет совсем иное значение, чем при наивном познании нашей среды.

ВОПРОС: Признает ли отвечающий, что идея причинности, необходимости, закономерности и т. д. является отражением законов природы, действительного мира в человеческом мозгу? Если нет, то как автор в таком случае трактует эти проблемы?

ОТВЕТ: Причинность, необходимость, закономерность не являются «идеями». Я не понимаю, чем должно быть «отображение законов природы». Я до сего времени еще не видел отражения действительного мира в «мозгу». При открытии мозга живого человека, насколько мне известно, до сих пор в нем еще не нашли отражения действительного мира, а только ганглиозные клетки и ткани. Такие «проблемы» мною не трактуются.

ВОПРОС: Как отвечающий трактует проблему пространства и времени?

ОТВЕТ: Я различаю значения, которые пространство и время имеют в математике, в классической механике, в специальной и общей теории относительности и в современной физике, в психологии и во вненаучном опыте повседневной жизни, и трактую проблему времени и пространства в соответствии с этим, т. е. как проблему математическую, физическую, психологическую и экзистенциальную с теми решениями, которые эта проблема получила до сих пор. Они показывают, что дело здесь идет о весьма разнообразных, но друг другу не противоречащих воззрениях, которые не могут быть объединены в одну единую проблему.

ВОПРОС: Признает ли отвечающий, что внешний мир принципиально познаваем и что основу теории познания составляет признание внешнего мира и его отражение в человеческом мозгу?

ОТВЕТ: Я признаю, что многое из внешнего мира познаваемо не только принципиально, но и действительно. Я не признаю, что внешний мир отражается в человеческом «мозгу», т. к., опять-таки, такие отражения до сих пор в мозгу не были найдены.

ВОПРОС: Считает ли отвечающий правильной точку зрения Энгельса, что «вещи в себе» превращаются в «вещи для нас»?

ОТВЕТ: В ответе на первый вопрос было указано, что эта точка зрения Энгельса основана на ошибочном понимании термина «вещь в себе».

ВОПРОС: Как отвечающий трактует чувственное познание?

а) Признает ли автор, что ощущение является субъективной картиной объективного мира?

б) Признает ли автор, что ощущение является источником всех наших познаний?

в) Признает ли автор, что ощущение является преобразованием энергии внешнего раздражения в факт сознания?

г) Как автор трактует проблему восприятия?

д) Как автором трактуется проблема представления?

ОТВЕТ: Относительно «а»: Ощущение не является источником всех наших познаний. Существуют также познания, проистекающие только из рассудка и разума. Относительно «б, в, г, д»: Эти вопросы относятся к психологии, ответ на них дается мною соответственно результатам эмпирической психологии.

ВОПРОС: Как автор трактует логическое познание?

а) Роль абстрактного мышления в процессе познания?

б) Проблему понятия?

в) Проблему суждения?

г) Проблему вывода?

ОТВЕТ: Я тружусь над новым обоснованием сущности и форм логики. Мои работы в этой области еще не закончены, и поэтому я в данное время не могу дать ответа на эти вопросы.

ВОПРОС: Как автор трактует проблему истины?

а) Признает ли автор объективность истины?

б) Абсолютную и относительную истину?

в) Признает ли автор истину как нечто конкретное?

г) Как автор трактует проблему опыта, эксперимента: как субъективное переживание субъекта или же как воздействие внешнего мира на наши органы чувств и на отражение их в нашем сознании?

д) Признает ли автор роль практического опыта (эмпиризма) в познании истины?

ОТВЕТ:

а) Следует отличать формальную, или логическую, истину от эмпирической истины, или истины фактов. Какой-нибудь тезис формально-логически истинен, если он является аксиомой некоей системы аксиом или если, исходя из такой, может быть доказан. Тезис содержит эмпирическую истину, или истину фактов, если высказываемое им отношение вещей существует.

б) Истины всегда объективны и имеют значение абсолютных, ибо иначе они не являются истинами.

в) Истина как таковая не является ничем конкретным, однако какой-нибудь тезис может высказать что-нибудь истинное о конкретных предметах или отношениях вещей.

г) Так же, как физик.

д) Практический опыт играет при познании истин известную роль, если все субъективные составные части из него исключены или так контролируются, что субъективное отделяется от объективного процесса и только последний может быть установлен.

ВОПРОС: Признает ли автор объективную закономерность в социально-историческом развитии? Если признает, то как ее трактует? Если не признает, то как он объясняет исторический процесс, какую роль в истории он уделяет личности?

ОТВЕТ: Столь часто и основательно было доказано, что никаких «законов» исторических событий не существует, а тем самым и никакой закономерности хода социально-исторического развития. Каждый работавший в области философии истории и методологии исторической науки может дать на этот вопрос только отрицательный ответ. Предположение, что исторический процесс закономерен, основано на недопустимом перенесении естественнонаучного мышления на предметы гуманитарных наук, в особенности на историческую науку. Исторический процесс не может быть объяснен в естественнонаучном смысле, а только понят. История не только хозяйственный, но и духовный процесс. Она в равной мере является биологической, а также культурной, духовной жизнью отдельных лиц, как и небольших и больших общин. Условия географические и климатические участвуют здесь так же, как идеи, оценки, ошибки, предубеждения в вопросах мировоззрения, технические средства, массовые внушения, случайности и планомерные оформления. Они встают перед нами все вместе и требуют своего признания, и только тогда какой-нибудь исторический процесс, являющийся весьма комплексным явлением, будет понят. От исторической науки, следующей и воссоздающей такие процессы, следует отличать трактовку истории и метафизику истории, вносящую в исторический ход некий смысл задним числом («пост фактум»), рассматривая его с какой-нибудь религиозной, этической, социальной, экономической точки зрения, создавая этому развитию некую цель (например: гибель Запада, постоянный прогресс по направлению к возможно большему счастью, возможно большего числа людей, вечное возвращение всех вещей, победа пролетариата над буржуазией и т. п.) и таким образом используя прошлое для настоящего и будущего. Одно уж разнообразие возможных трактовок и намеченных целей показывает, что и здесь дело вовсе не в закономерности, не говоря уже о том, что скромный опыт все снова учит: сбывается всегда иное, чем было предсказано такой трактовкой истории.

Изучение истории раскрывает роли, сыгранные в ней великими личностями. Они выросли из своего времени и из связанной с этим временем обстановки, но их нельзя понимать целиком как продукты своего времени и обстановки. Личности также находятся под влиянием больших масс; если только являются личностями, а не пользователями духом своего времени, они и противодействуют массам, управляют ими, указывают им цели, провозгла-

шают новые мысли и идеалы, ради которых они достаточно часто принимают распятие на кресте и сожжение.

ВОПРОС: Как автор трактует проблему свободы и необходимости?

ОТВЕТ: Свобода. Необходимо различать:

1) Физическую свободу, определяемую числом степеней свободы движения твердых тел. Под этой свободой следует понимать также случайность движения мельчайших тел, уклоняющуюся от причинного определения, уловимую лишь с помощью теории вероятности.

2) Физиологическую свободу живых организмов, жизненные функции которых не только обусловлены причинно, но и обладают свободой подчинить причинно-обусловленные физико-химические процессы некоему началу, создающему целостность.

3) Физическую свободу или свободу действия сознательно-устремленных животных и людей, существующую тогда, когда их намеренным действиям не противостоят или противопологаются какие-либо физические препятствия.

4) Психологическую свободу — настоящую свободу воли желать, чего хочешь.

5) Моральную свободу; она состоит в способности действовать (поступать) также вопреки жизненным побуждениям и интересам, с тем чтобы следовать этическому требованию или чтобы не нарушить этическую ценность.

6) Свободу совести как право сметь беспрепятственно следовать своей личной совести.

7) Свободу вероисповедания как право сметь жить в соответствии со своими религиозными убеждениями.

8) Свободу исследования и учения как право следовать познанной истине и ее преподавать.

9) Политическую свободу народа или государства. Таким образом, каждая область, начиная с физических тел, вплоть до социальных формаций, носимых общим духом, имеет свою собственную свободу.

Необходимость. Следует различать:

1) Логическую необходимость, или необходимость мышления, состоящую в значимости какого-нибудь суждения на основании других суждений и получающуюся из связей содержаний мышления.

2) Необходимость сущности, подобающую некоему отношению вещей на основании его идеальной структуры.

3) Необходимость познания, состоящую в проницательности в необходимость чего-нибудь, т. е. в познании, почему оно именно так, а не иначе, и почему оно вообще существует.

4) Реальную необходимость, последовательность реальных процессов. Так, например: причинную последовательность, но и неразрешаемые в причинности и все же последовательно протекающие органические, душевные, персональные, духовные, исторические процессы.

И понятие необходимости, принимаемое во внимание в каждом данном случае, соотнобразуется со структурой идеальных и реальных предметов, из которых складывается строение вселенной.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Анкета философа» сначала появилась на 132–138 страницах 25-го номера журнала «Грани» за 1955 г. без подписи автора. Первые номера журнала стали выходить в 1946 г., но современный вид журнал обрел с 1947 г. С 1996 г. журнал выходит в постсоветской России. Журнал проповедовал философию солидаризма, о которой нет статей ни в одном из современных российских философских справочных изданиях. Ответы на возможные вопросы, возникшие при чтении введения в «Анкету», см. во вступительной статье А. А. Ермичёва и его примечаниях к статьям А. Светова и Н. Градобоева. Публикаторы «Анкеты философа» могли бы смело назвать авторами «Анкеты» Г. Ф. Александрова и Г. Лейзеганга.

ПАМЯТИ Н. П. ИЛЬИНА (09.01.1947–09.05.2023)

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.007

УДК 1(091)

*А. В. Репников**

«ВОСПИТАТЬ В СЕБЕ СВОЙ СОБСТВЕННЫЙ УМ». ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ НИКОЛАЯ ПЕТРОВИЧА ИЛЬИНА (09.01.1947–09.05.2023)

В статье представлен обзор жизни и деятельности исследователя русской философии Николая Петровича Ильина (1947–2023). Обозначены его основные публикации: книги, статьи, интервью, переводы.

Ключевые слова: русская религиозная философия, консерватизм, личность, русская классическая философия, В. С. Соловьёв, Н. Н. Страхов, Н. П. Ильин, П. Е. Астафьев.

A. V. Repnikov
“CULTIVATE YOUR OWN MIND”.
TOUCHES TO THE PORTRAIT OF NIKOLAI PETROVICH ILYIN
(09.01.1947–09.05.2023)

The article provides an overview of the life and work of Nikolai Petrovich Ilyin, a researcher of Russian philosophy (1947–2023). His main publications are outlined: books, articles, interviews, translations.

Keywords: Russian religious philosophy, conservatism, personality, Russian classical philosophy, V. S. Solovyov, N. N. Strakhov, N. P. Ilyin, P. E. Astafiev.

* Репников Александр Витальевич — докт. истор. наук, repnikov@vniidad.ru, доцент, заместитель заведующего отраслевым центром научно-технической информации (ОЦНТИ), Всероссийский научно-исследовательский институт документоведения и архивного дела (ВНИИДАД), Российская Федерация, 117393, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Aleksandr V. Repnikov — Dr. (in history), repnikov@vniidad.ru, associate professor, deputy head of the Industry Center for Sci-tech Information of the All-Russian Scientific and Research Institute for Records and Archives Management (VNIIDAD). Russian Federation, 117393, Moscow, Profsoyuznaya street, 82.

9 мая 2023 г. ушел из жизни исследователь русской философской мысли Николай Петрович Ильин. Спустя три месяца в издании Санкт-Петербургской духовной академии был опубликован некролог [83, с. 219–223]. К годовщине со дня ухода я опубликовал о нем статью в Москве [73, с. 27–38]. Пользуясь предложением А. А. Ермичёва, знавшего Ильина [14, с. 158], я переработал текст для журнала «Русская философия».

* * *

Более 30-ти лет назад Ильин писал:

«Сегодня... вершиной мудрости считается умение ставить на живую мысль кругленькие штампики... Отрекаясь больше на словах, чем на деле от “большевистского” футуризма, мы претендуем на нечто большее, чем “простой возврат к прошлому”. Но для подобных претензий должно существовать достаточное основание, которого нет в нашем настоящем. Обрести это основание можно только “вернувшись к себе”, только научившись узнавать тот *смысл*^{*}, который воплотился во всей толще нашего прошлого: не только до-петровского (как думали “старые” и думают “новейшие” славянофилы), не только дореволюционного (как думают иные “антикоммунисты”, очень успешно скрывавшие свой “антикоммунизм” до нужного момента), но также и пост-революционного, “сталинского” и “брежневского” прошлого. Или — “апофеоз беспочвенности”, или — “путь зерна”, смиренное погружение в почву; третьего не дано» [15, с. 450].

Удалось ли нам «обрести основание» и научиться «узнавать смысл»? Приблизились ли мы к пониманию себя или отделились от этого понимания еще дальше? Помочь в ответах на эти вопросы помогут его работы.

Николай Петрович родился 9 января 1947 г. в семье советского офицера в Ленинграде. Мать за год до начала блокады приехала в город на Неве из Смоленска. Отец после войны преподавал в Военно-воздушной академии им. А. Ф. Можайского (первые книги по философии, изданные еще до революции, Ильин получил из библиотеки этой академии). Ильин окончил химический факультет Ленинградского университета. Занимался квантовой теорией полупроводников [56, с. 1591–1603; 57, с. 1037–1044]. С конца 1970-х гг. в ленинградском «самиздате» под псевдонимом Н. Мальчевский стали появляться статьи Ильина: «Русская философия и мы», «Оправдание души. Очерк философской психологии В. А. Снегирёва», «Живое и мертвое в русской философии» и др. Он также делал переводы из немецкой и австрийской философии: Ф. Brentano [6], Л. Клагес [59; 18], Р. Оберлерхер [71], Х. Ч. Чемберлен [85; 17], О. Шпанн [20; 86] и др. В журнале «Обводный канал» под псевдонимом Иван Тайлов были опубликованы стихи и поэтические переводы Ильина. Его работы печатались в альманахе «Логос» (Санкт-Петербург), ежегоднике Петербургской ассоциации философов «Мысль»; журналах «Философские альтернативы» (Болгария), «Молодая гвардия» (Москва); альманахе «Философский век. Г. В. Лейбниц и Россия» [19, с. 124–144] и др.

* В этой и дальнейших цитатах кавычки и курсив первоисточника.

Ильин стоял у истоков создания Русского философского общества имени Н. Н. Страхова, принимал участие в создании (1994 г.) и издании журнала этого общества «Русское самосознание» (в переписке со мной он подчеркивал, что имел отношение к данному изданию «только до восьмого номера»). Основал и в 2005–2009 гг. издавал журнал «Философская культура. Журнал русской интеллигенции».

Ильин — доктор физико-математических наук. С 1995 г. он читал лекции по русской философии студентам Санкт-Петербургского университета культуры и искусств; профессор Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого (быв. Политехнического института), почетный работник высшего профессионального образования [13, с. 263].

Долгие годы Ильин был исследователем и популяризатором творчества П. Е. Астафьева, П. А. Бакунина, Н. Г. Дебольского, Л. М. Лопатина, В. И. Несмелова, Снегирёва, Страхова и других русских философов. Занимал критическую позицию по отношению к взглядам Вл. С. Соловьёва, П. Я. Чаадаева, и их последователям. Основной труд Ильина — книга «Трагедия русской философии», над которой он работал долгие годы. Современный автор отмечает, что

«Ильин выпадает из традиционалистского мейнстрима тем, что выступает против базового положения о нашем врожденном коллективизме (соборности), настаивая на “глубинном (и потому очень часто безотчетном) русском индивидуализме”. Лишь признав это, мы сможем сплотить свои индивидуальные силы и таланты, осуществить реальное русское национальное единение» [62, с. 76].

* * *

Первое знакомство с текстами Ильина произошло в 1993 г., когда меня и моих друзей, увлекавшихся русской консервативной мыслью, заинтересовал сборник «К. Леонтьев, наш современник» (сост.: Б. Адрианов, Н. Мальчевский, СПб.: Изд-во Чернышёва, 1993), вышедший тиражом 8000 экз., но отнюдь не общедоступный, ибо тогда такие книги раскупались быстро. Странным было то, что мы впервые встретили фамилии составителей, хотя хорошо знали немногих на тот момент авторов работ о К. Н. Леонтьеве. Только спустя годы я узнал, что составители использовали псевдонимы. «Б. Адрианов» — псевдоним петербургского исследователя Б. Г. Дверницкого, а «Н. Мальчевский» — псевдоним Ильина, с которым мне предстояло лично познакомиться спустя 10 лет, после чтения его статей [16, с. 10–11; 15, с. 441–454].

* * *

Впервые о главном труде Ильина о русской философии я узнал из журнала «Москва» осенью 2001 г. от К. А. Кокшеневой (Смолиной)* [74, с. 618–633]. В номерах этого журнала за 2001 г. в рубрике «Беседы о русском» печаталась первая часть книги Ильина «Трагедия русской философии» [21, с. 200–226;

* В тот период она носила фамилию Смолина, по бывшему мужу М. Б. Смолину, впоследствии вернув фамилию Кокшенева.

22, с. 196–214; 23, с. 204–220; 24, с. 180–202; 25, с. 200–221; 26, с. 201–213; 67, с. 255–256]. Ранее работа была напечатана в журнале «Русское самосознание» (вып. 4–7 за 1997–2000 гг.), но небольшой тираж издания делал ее недоступной. Именно «Москва», тираж которой в 2001 г. превышал 5000 экз., открыла Ильина российскому читателю и принесла ему диплом лауреата журнала за указанный год. Вторая часть в «Москве» не появилась из-за недовольства позицией Ильина со стороны А. И. Солженицына [49, с. 680–700].

К сожалению, тогда удалось прочесть лишь некоторые номера «Москвы», но вскоре Кокшенева сообщила о выходе данной работы отдельной книгой в петербургском издательстве «Первая линия» [28]. От нее же я узнал о псевдониме Ильина, под которым он публиковался еще во времена самиздата. Книга была куплена в одной из небольших книжных лавок. В те годы таких лавок еще было много в Москве, но постепенно они стали закрываться, как и любимые Ильиным магазины «Старой книги» в Петербурге. А любил он их не просто так, вспоминая в одном из интервью, что для того, чтобы в советское время достать книги дореволюционных философов, он «любил ходить по замечательным “старым книгам” того времени, и почти каждый поход приносил мне желанную добычу» [58, с. 13]. Впоследствии в разговоре с Ильиным я затронул тему гибели книжной культуры в наших городах, и вскоре он посвятил этой проблеме отдельную заметку [35, с. 266–268].

Вскоре после покупки книги, Кокшенева сообщила, что Ильин будет в столице и придет в «Москву», где 20 апреля 2003 г. в кабинете Кокшениевой и состоялась наша первая встреча. Строгий и принципиально-неуступчивый в своих работах, Ильин при личном общении оказался вдумчивым и корректным собеседником (если было бы нужно охарактеризовать его одним словом, то лучше всего, на мой взгляд, подошло бы слово «Петербуржец»). Он подписал книгу, поинтересовался впечатлением о ней. Мы обменялись контактами.

* * *

Следующая встреча состоялась осенью 2003 г. В тот период мы с Кокшениевой и ее мужем В. В. Дементьевым проводили литературные вечера, на которых Вадим Валерьевич был главным организатором, а я его соведущим. Энергия Капитолины Антоновны позволяла привлекать к мероприятиям людей из круга авторов, сложившегося в журнале «Москва». Один такой вечер из серии заседаний клуба «Беседа любителей русского слова», состоялся 30 октября 2003 г. в Малом зале Центрального дома литераторов (ЦДЛ). Он носил название «Страхов и современность» и в определенной степени был организован как вечер приехавшего из Петербурга Ильина [80, с. 4–5]. Ведущими вечера были Дементьев, Кокшенева, Репников. В своем выступлении Ильин обращал внимание на то, что переиздание работ и возвращение забытых имен еще не означает решения сложнейшей задачи возрождения русской философии. Нужно понять «настоящий смысл занятий историей русской философии», и

«...с первых строк любого произведения русской философии, какое бы громкое имя это произведение ни украшало, мы должны сознавать: учимся ли мы сами, читая этого мыслителя, философской “работе ума”, философским “приемам

мысли” и, что особенно подчеркивал Страхов, “правильной постановке вопросов”. Ведь сегодня нам то и дело задают неверно поставленные вопросы, на которые по определению невозможен верный ответ» [80, с. 4].

Для докладчика было важно показать и творческий потенциал системы философии любимого им мыслителя:

«Система Страхова — открытая естественная система, которая не усаживает читателя в некую клетку и запирает там на ключ якобы нерушимых прозрений, но, напротив, побуждает читателя, даже не наделенного талантом Страхова, пойти дальше и понять больше. Страхов сам открывает возможность превзойти его, в этом величайшее философское благородство Страхова. И это же делает его русским философом XXI века» [80, с. 4].

В рамках обсуждения доклада выступили А. В. Ефремов, С. М. Казначеев, С. М. Сергеев, А. Б. Тарасов, М. Ю. Чернавский и др. Дискуссия о Страхове постепенно перешла в дискуссию о консерватизме, философии, политике и проч. Мероприятие затянулось, и в темноте мы провожали Ильина на ночной поезд. Он был в приподнятом настроении, тепло попрощавшись с нами на перроне.

* * *

О цикле международных научно-практических конференций в Армавирском государственном педагогическом университете, объединенных под «шапкой» «Кожиновских чтений», писали много [10, с. 12–13]. В 2004 г. Третья Международная научно-практическая конференция «Наследие В. В. Кожина и актуальные проблемы критики, литературоведения, истории, философии» проходила с 11 по 13 мая. Дружеская атмосфера дополнялась гостеприимством хозяев; все располагало к приятному времяпровождению. Ильин, одетый в костюм с тщательно подобранным галстуком, заявивший доклад «Личность и народность в метафизике И. В. Киреевского (к проблеме “новых начал” русской философии)» подошел к мероприятию по-рабочему. Настроенный на дискуссию, он выглядел несколько отстраненно на фоне поющих под гитару и шумно тостующих литераторов и писателей.

В ходе конференции мы с Ильиным часто оказывались вместе и много говорили. В том, числе затронули его интервью, вышедшее накануне конференции в «Литературной газете». В нем Ильин критиковал культ Соловьёва и Н. А. Бердяева и утверждал:

«Из русской философии XIX века мною вынесено твердое убеждение в том, что *любой обман начинается с самообмана*. Верят всегда в то, во что уже заранее настроены поверить, что созвучно уровню самосознания, достигнутому тем или иным человеком. А уровень этого далеко не всегда высок. Поэтому часто человек сам бывает *внутренне согласен* на то, чтобы им манипулировали!» [58, с. 13].

Ильин и впоследствии обращал внимание на то, что «русская философия изначально придавала решающее значение человеческой личности», критиковал апологию коллективизма, прикрываемую, по его мнению, термином «соборность» [11]. Особенно раздражало его использование термина «соборность»

в политической агитации и некритическое восприятие наследия славянофилов и философской мысли Серебряного века. Он утверждал, что

«практически все западные “спонсоры” наших “философских структур” ставят *обязательным* условием “пропаганду идей Владимира Соловьёва”. Знаю это по собственному опыту, поскольку в свое время получал приглашения в ряд подобных структур (и, естественно, долго в них не задержался)» [58, с. 13].

Главной в интервью, пожалуй, была фраза: «Необходимо воспитать в себе свой собственный ум. А это — личное дело каждого человека, главная его задача» [58, с. 13].

Ильин подчеркивал свою удаленность от «советских» и «антисоветских» философских стереотипов, обрекая себя на одиночество:

«Я не стал профессиональным философом, а выбрал путь самостоятельных исканий, поэтому не стал заложником стереотипов не только “советских”, но и “антисоветских”. Что особенно важно, я отчетливо увидел персоналистическую линию, которая началась в русской философии едва ли не раньше, чем любая другая. Я для себя открыл целый ряд мыслителей, которые помогли мне сформировать мировоззрение. Ну а объективная ценность их творчества была несомненной. В узком кругу я декларировал свои мысли и просто ждал, когда смогу выступить с ними в более широкой аудитории. Первая публикация появилась лишь в 1990 году» [76].

Ильин постоянно повторяет значимые для него положения:

«Основная тема русской философии — самосознание человека. Как писал Виктор Несмелов, убежать от философии — значит убежать от самого себя. Мне представляется, что и для современного человека тема его самосознания — его самооценки и самоопределения — остается ключевой... Самосознание личности — это главное. Я говорю не о каком-то витающем в воздухе “национальном сознании”, которое якобы уже есть в готовом виде, а об ответах себе самому на конкретные вопросы: что я значу? Каковы мои основные ориентиры? Каковы мои жизненные ценности? Эти темы должны стать для мыслящего человека основными» [76].

В ходе «Кожиновских чтений» Ильин дал еще одно интервью А. Б. Дорину, упомянув о своем «диссидентстве» советского времени:

«В Питере во все советские годы, на мой взгляд, не существовало в рамках официальной культуры какого-либо серьезного русского патриотического направления. И поэтому из Питера был довольно своеобразный взгляд на вещи. Патриотизм, национализм — относились к разряду тех убеждений, за которые, если они реальны, там преследовали. И наше восприятие московского круга патриотов (в 60-х — 70-х годах) было таково — мы знали, что Куняев, Распутин, Белов... Вадим Кожин, представляют русскую патриотическую линию. Но к этому всегда добавлялось в нашем сознании — “в официальной культуре”. И вот тут-то для нас большой плюс соединялся с каким-то минусом, который на этот плюс накладывался... Я говорю с точки зрения того питерского “диссидентства”, где царил дух русского национализма» [10, с. 13].

Издание «Философской культуры» (далее — ФК) стало новым проектом Ильина. В редакционной коллегии было два его соратника — В. И. Чернышёв (зам. главного редактора) и С. М. Флегонтова (ответственный секретарь). По типу и тиражу (№№ 1 и 2—99 экз., № 3—100 экз., № 4—4 экз.) издание было близко к самиздату. Это не был журнал одного человека. В ФК были опубликованы статьи М. А. Желмакова, Н. И. Калягина, Е. М. Мягковой, А. В. Репникова, С. М. Флегонтовой, Чернавского, В. И. Чернышёва, М. П. Чернышёвой и др.

Тексты Ильина в ФК преобладали [32, с. 234–256; 30, с. 114–144; 34, с. 176–205]. В № 1 вошла его статья от редакции «Время самосознания. О программе журнала», в которой была предпринята попытка отделить интеллигенцию от идеологической «обслуги» и интеллектуалов, поскольку

«...у русского интеллигента мысль о себе всегда соединяется с мыслью о русском народе. Именно поэтому идеологическая прислуга власти в современной России настойчиво пытается доказать, что время русской интеллигенции “прошло”, что “новой России” нужны чистые интеллектуалы, которые варятся в собственном “профессиональном” соку, не тратя свой интеллект на размышления о русском народе. Для нас же эти размышления имеют принципиальное значение. Задача журнала — внести также и в них подлинно философский характер, раскрыть настоящую связь личного самосознания с самосознанием национальным. И на этом фундаменте строить уже не только философскую культуру отдельной личности, но и философскую культуру нации в целом» [29, с. 6].

ФК имеется в ряде крупных библиотек, но я хотел бы зафиксировать некоторые из публикаций Ильина в этом издании. В №№ 1–3 публиковалась вторая часть его книги «Трагедия русской философии», впоследствии вышедшая отдельным изданием. Ильиным были републикованы снабженные предисловиями и комментариями тексты С. А. Аскольдова [3, с. 226–250; 2, с. 98–124], Астафьева [4, с. 5–56], А. А. Еленкина [12, с. 254–274], А. А. Козлова [61, с. 58–86], Лопатина [31, с. 33–59; 64, с. 60–93; 63, с. 263–283], Страхова [77, с. 228–262; 79, с. 55–112; 78, с. 215–225]. Им были переведены, прокомментированы и опубликованы в ФК статьи Р. Вагнера [7, с. 149–174], Х. Лютке [65, с. 145–173], И. Г. Гердера [8, с. 206–214]. Вышло несколько заметок под псевдонимом «Русской Обозреватель» (псевдоним принадлежал Ильину как, вероятно, и псевдоним «Русский Литератор», использовавшийся в № 2 ФК).

В качестве информационных обзоров помещались тексты «О работе Русского философского общества им. Н. Н. Страхова», в написании которых участвовал Ильин.

На ФК появилось несколько откликов, из которых выделяю рецензию С. М. Романова на № 1, опубликованную в журнале «Толстой. Новый век» [75, с. 367–371] (ранее в этом же издании вышла статья Ильина о Страхове и Л. Н. Толстом [33, с. 129–147]). Вместе с тем, ФК не удалось выйти за пределы небольшого круга своих авторов и читателей. Вручая мне 4-й номер, оказавшийся последним, Ильин признал, что пора «завершать с этим самиздатом», но в разговорах и письмах никогда не жалел о том, что инициировал и осуществлял данное издание.

Номера ФК, несмотря на их мизерный тираж, присутствуют в наличии в нескольких крупнейших российских библиотеках, а отдельные статьи представлены в Интернете (к сожалению, без постраничной росписи), но в научных базах этих статей нет, т. е. никакого «рейтинга цитирования» и проч. издание не имеет. Высокий уровень переводов, републикаций и статей Ильина, помещенных в ФК, на эту ситуацию никак не влияет. Такова реальность наукометрии.

* * *

В 2006 г. мы с коллегами по Российскому государственному архиву социально-политической истории (РГАСПИ) начали работу над энциклопедией русского консерватизма. Обладая самостоятельностью в вопросе привлечения авторов, я предложил пригласить Ильина. Коллегам-историкам он не был известен, но они поддержали его кандидатуру. Николай Петрович оперативно откликнулся, написав 6 статей (Астафьев, А. А. Григорьев, Дебольский, И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, Страхов) [36, с. 40–41; 37, с. 131–133; 38, с. 150–151; 39, с. 239–242; 40, с. 242–243; 41, с. 494–496]. В 2010 г. энциклопедия вышла из печати, и вскоре я вручил Ильину авторский экземпляр.

14 марта 2011 г. мы вновь пересеклись с Ильиным на его докладе «Проблемное поле философии нации», прочитанном в книжной лавке при журнале «Москва» на Арбате, 20 [42]. Большая часть выступления была посвящена Страхову и его взглядам и вызвала интерес слушателей, которых было немало.

Далее последовало два проекта, к работе над которыми удалось привлечь Ильина. К 100-летию начала Первой мировой войны мы под руководством д. и. н. А. П. Ненарокова (1935–2020) готовили 4-томник, посвященный взглядам на эти события представителей различных общественно-политических течений. Вместе с петербургским историком А. А. Ивановым я отвечал за «консервативный» том [72]. Правая публицистика и речи думских монархистов не тянули на глубокое философское осмысление российско-германского столкновения, и я попросил Ильина подготовить для нас републикацию статьи Дебольского «Начало национальностей в русском и немецком освещении» за 1916 год [72, с. 506–524; 72, с. 623–626].

* * *

Интересным проектом стала подготовка коллективной монографии, посвященной месту патриотизма и русского национализма в истории нашей страны с конца XVIII в. до 1991 г. Когда возник вопрос о том, кто будет писать начальные главы, я предложил в качестве автора Ильина, который очень ответственно подошел к работе [43, с. 9–112]. Книга вышла в 2015 г. тиражом 700 экз. и была быстро раскуплена.

Интересно посмотреть, что писали о главах Ильина рецензенты. Н. И. Суханова отметила, что первая глава книги «содержит глубокий анализ проблем формирования активного российского общественного сознания» [81, с. 52].

По мнению Т. А. Филипповой, Ильин в написанных им главах

«...сумел убедительно вписать зарождение и развитие типов национальной идеологии в России в соответствующий общеевропейский политико-культурный контекст, а также выявить российскую специфику этих процессов, зафиксированную в том числе и в предложенной им типологизации “русской национальной идеологии”» [84, с. 205].

М. В. Медоваров, отметив, что написанная Ильиным «первая глава книги — самая психологически и философски фундированная из всех», подробно перечисляет мировоззренчески симпатичных и антипатичных Ильину мыслителей, сетуя на то, что «вкусы автора весьма избирательны», но признает, что оценки Ильиным деятельности С. С. Уварова, В. С. Межевича, П. А. Плетнёва, Н. И. Надеждина, М. П. Погодина, С. П. Шевырёва «очень интересны». Как и другие рецензенты, он обращает внимание на авторскую классификацию Ильиным направлений в русском национальном самосознании XIX в.: «национальный нигилизм, мессианизм, панславизм и собственно аутентичный национализм». Рецензент, в целом критически воспринимающий позицию Ильина, вынужден признать: «Чтобы оспорить эту оценку, потребуется представить альтернативную. А ее пока в законченном виде нет...» [68, с. 187–188].

* * *

Доехать от станции метро Озерки до квартиры Ильина было не просто. Предпочитая пройти пешком, я, один или с друзьями, блуждал в поисках нужного дома. Когда мы приходили в гости, то Николай Петрович провожал нас в комнату, заставленную до потолка книгами, среди которых выделялись тома серии «Философское наследие», корешки собраний сочинений И. А. Ильина и В. В. Розанова, множество дореволюционных изданий и книг на иностранных языках. Его библиотека была поистине уникальной!

Несмотря на небольшие размеры комнаты, в ней было уютно. Многочисленные стопки книг и сумеречный вечерний свет вызвали ассоциации то ли с лабораторией алхимика, то ли с рабочим местом средневекового мыслителя. Николай Петрович, педантичный и аккуратный, был словно не из этого суетного мира с его вечной борьбой, хотя отдал дань интернет-полемике*. Пахло хорошим трубочным табаком; хозяин заваривал кофе и вел неспешный разговор. При личном общении он был предельно корректен, даже отзываясь о своих оппонентах. Если наши мнения расходились, то Ильин не был склонен заострять внимание на разногласиях. Увлеченный Страховым и Астафьевым, он весьма критически относился к Леонтьеву, работы которого я ценил. Зато Шпанн, чья книга вышла в серии «Профессорская библиотека», был настоятельно рекомендован им к прочтению [87]. Разными путями мы пришли к текстам Фридриха Листа. Иногда Николай Петрович дарил мне книги (например, работу Аскольдова, посвященную философу-персоналисту Козлову [1] и др.), а я вручал ему наши книжные новинки.

Завершив два вышеупомянутых проекта, я встретился с Николаем Петровичем во время поездок в Петербург в 2014–2015 гг. 8 октября 2014 г. под-

* Думаю, что судить о человеке надо все же по главному делу его жизни, и «смешно перед лицом смерти, творчества и Бога копать в суете повседневности» [66, с. 46].

писал у него новое полное издание «Трагедии русской философии» (2008 г.), вышедшее в издательстве «Айрис-пресс». По мере выхода в свет вручил ему упомянутый выше том по Первой мировой войне и коллективную монографию о патриотизме и национализме. Если не ошибаюсь, последней оказалась скоротечная встреча в метро при передаче книг в 2015 году.

Дальнейшие архивные проекты были связаны с темами, далекими от профессиональных интересов Ильина, но мы продолжали иногда переписываться, а в 2017 г. я поздравил его с 70-летием.

Через некоторое время мне попались на глаза его новые книги. Двухтомник «Моя борьба за русскую философию» включал отдельные статьи, в том числе представленные ранее в энциклопедии русского консерватизма [48; 49]. Краткое введение к первому тому Ильин озаглавил так: «Почему эта книга так названа?» [48, с. 5]. Автор определяет свое место как место борца, который

«...отказался примкнуть к клану сначала “советских”, а потом “российских” профессиональных гасителей русской философии. Более чем полвека я был практически одинок в борьбе за истины русской философии — но зато и борьба эта была поистине моей борьбой. Борьбой за истины, которые были *приговорены к смерти* как “советской”, так и эмигрантской “историографией»» [48, с. 8].

По мнению Ильина, эти истины можно найти в трудах Астафьева, Бакунина, Григорьева, Несмелова, Страхова.

Третья книга Ильина была посвящена Астафьеву [46] и, как отмечал автор, являлась попыткой создать *объемное (голографическое)* изображение творчества этого мыслителя. Отмечу также выпущенную в 2021 г. Российским научно-исследовательским институтом культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева книгу избранных трудов Астафьева (Ильину принадлежало составление книги, вступительная статья и статьи-пояснения) [5].

Выделю размышления Ильина о философских проблемах культурно-исторической памяти и философском понимании истории, в которых он обращался к работам Астафьева, Бакунина, А. Бергсона, П. П. Блонского, Г. В. Ф. Гегеля, Гердера, А. Лассона, Ф. де Ларошфуко, Лопатина, В. С. Межевича, Несмелова, Снегирёва, Страхова и др. [44; 45] «Что же важнее... — память одного (или очень немногих) или забвение подавляющего большинства? Конечно, об интересах большинства нельзя забывать, но пора наконец вспомнить, что инициатива, *почин* — всегда дело личности». Ильин верен своей позиции — не ходить за толпой и с толпой (даже в том случае, если толпа права). Что важнее — устремленность в будущее или память о прошлом? Поскольку «будущее *само по себе* — ничто», то оно имеет значение «только в качестве материала, из которого человек *созидает прошлое*». Это «прошлое и только прошлое дает нам эталоны творчества», а найти эти эталоны — одна из важнейших задач историка.

Заслуживает внимания серия статей Ильина [47, с. 90–109; 50, с. 113–140; 54, с. 13–44; 55, с. 11–22] и материалы круглого стола [9] с его участием, опу-

бликованные в «Русско-Византийском вестнике». Эмоционально окрашена его интересная полемика с Дугиным [53, с. 155–168].

Хотел особо подчеркнуть непримиримое отношение Ильина к таким явлениям нашего времени, как псевдоученость, имитация «духовности», религиозное фарисейство и т. п. [27, с. 33].

* * *

Я не случайно уделил в статье внимание тем интервью, которые давал Ильин. Лучшее, что могут сделать коллеги, это опубликовать интервью и статьи, не вошедшие в двухтомник «Моя борьба за русскую философию» отдельной книгой. Необходимо составить полную библиографию работ Ильина (не только по философии), его переводов и т. д.

* * *

Сформировав свой пантеон русских мыслителей, определив их взгляды, как сущность «собственно русского в русской философии», Николай Петрович посвятил значительную часть своей жизни борьбе за пропаганду идей и личностей этих мыслителей. Отклики на его труды были редкими, но работы оказались замечены и отмечены специалистами. В 2021 г. в серии, выходящей под эгидой Русской христианской гуманитарной академии (РХГА), издана антология «Н. Н. Страхов: pro et contra», составитель которой С. М. Климова писала, что один из центров страховедения находится на духовной родине этого мыслителя — в Санкт-Петербурге, «и я с благодарностью упоминаю имена Н. П. Ильина, Н. И. Николаева, Н. Н. Скатова, А. В. Тоичкиной, В. А. Фатеева и других ученых, внесших огромный вклад в сохранение памяти о Н. Н. Страхове» [60, с. 18]. В антологию вошли фрагменты текстов Ильина о Страхове [52, с. 215–220; 51, с. 710–717]. В том же году увидела свет монография В. А. Фатеева, автор которой отмечал, что Ильин «едва ли не лучший знаток и толкователь философских идей Страхова» [82, с. 169]. Предисловие Ильина к книге Страхова «Мир как целое», было охарактеризовано им, как содержательное и глубокое [82, с. 175; 82, с. 566–567]. Наконец, переизданная Ильиным работа Страхова заняла почетное место в Научной библиотеке имени Н. Н. Страхова при Белгородском государственном национальном исследовательском университете, а его статьи представлены в библиографическом указателе, подготовленном под эгидой этой же библиотеки [70, с. 82; 92; 97; 99; 112; 131].

Николай Петрович не боялся задавать вопросы и размышлять. Несомненно, что это была личность с большой буквы, стойкий человек, который, выбрав один раз свой рубеж, стоял на нем, утверждая те ценности, в которые верил. С ним можно было не соглашаться, его позицию можно было отвергать, но его нельзя было не уважать. Армин Молер в своей книге «Против либералов» пишет про особый тип людей,

«...на которых можно было положиться, потому что они не прятались за обобщающими категориями. Они словно стояли над бездной и храбро смотрели в самое сердце ужаса. Они ни в коем случае не были совершенными людьми, у них были

свои слабости и причуды, но отсутствие у них иллюзий делало их сплоченность в трудные времена само собой разумеющейся... они стремились сделать что-то здесь и сейчас и делали это» [69, с. 90–91].

Николай Петрович был одним из таких людей, и свою борьбу за русскую философию он не проиграл.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов / Сост. и предисл. Н. П. Ильина (Мальчевского). СПб.: РХГИ, 1997. 272 с.
2. Аскольдов С. А. Аналогия как основной метод познания / Публ., прим. и послесл. Н. П. Ильина // Философская культура. 2009. № 4. С. 98–124.
3. Аскольдов С. А. Время и его преодоление / Публ., прим. и послесл. Н. П. Ильина // Философская культура. 2006. № 3. С. 226–250.
4. Астафьев П. Е. К вопросу о свободе воли / Публ. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2009. № 4. С. 5–56.
5. Астафьев П. Е. Избранные произведения: Философия. Психология. Культура / Сост., вступ. ст. и статьи-пояснения Н. П. Ильина; биография, П. Е. Астафьева, прим.-комм. и библиограф. А. Ю. Минакова; науч. ред. К. А. Кокшенева. М.: Институт Наследия, 2021. 590 с.
6. Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / Пер. Н. П. Ильина. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа». 2012. LXIV, 247 с.
7. Вагнер Р. Что такое немецкое? / Пер. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 1. С. 149–174.
8. Гердер И. Г. Пётр Великий / Пер., прим. и послесл. Н. П. Ильина // Философская культура. 2006. № 3. С. 206–214.
9. Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3. С. 12–48.
10. Дорин А. Б. Кожинские чтения стали традицией // Российский писатель. 2004. № 13 (июль). С. 12–13.
11. Душа человека по природе своей национальна. Беседа Н. Ильина и И. Клаус [Гречаник] // Парус. № 68 (01.11.2018). ЛитБук. [Электронный ресурс] URL: <https://litbook.ru/article/12254/> (дата обращения: 06.03.2025).
12. Еленкин А. А. Наука как продукт национального творчества / Публ. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2009. № 4. С. 254–274.
13. Ермичев А. А. Ильин Николай Петрович // Русская философия: энциклопедия / Под ред. М. А. Маслина. 4-е изд. М.: Алгоритм, Мир философии, 2022. С. 263.
14. Ермичев А. А. Статья о Николае Петровиче Ильине // Русская философия. 2024. Вып. 2. С. 158.
15. [Ильин Н. П.] Мальчевский Н. Живое и мертвое в русской философии // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 441–454.
16. [Ильин Н. П.] Мальчевский Н. Творчество К. Н. Леонтьева глазами современников // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 10–11.

17. [Ильин Н. П.] Мальчевский Н. История и метаистория (о книге Х. С. Чемберлена «Основания XIX века») // Русское самосознание. 1994. № 1. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/iam/> (дата обращения: 06.03.2025).

18. [Ильин Н. П.] Мальчевский Н. От логомахии к пневматологии (о творчестве Л. Клагеса в свете русской философии) // Русское самосознание. 1995. № 2. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/olkr/> (дата обращения: 06.03.2025).

19. Ильин (Мальчевский) Н. П. Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии // Философский век. Альманах. «Г. В. Лейбниц и Россия». Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург, 26–27 июня 1996 г. СПб.: СПб НЦ, 1996. С. 124–144.

20. [Ильин Н. П.] Мальчевский Н. Каждому свое. О немецкой философии в период национал-социализма // Русское самосознание. 1996. № 3. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/03-ks/> (дата обращения: 06.03.2025).

21. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 3. С. 200–226.

22. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 4. С. 196–214.

23. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 5. С. 204–220.

24. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 6. С. 180–202.

25. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 7. С. 200–221.

26. Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 8. С. 201–213.

27. Ильин Н. П. Понять Россию (Н. Н. Страхов) // Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 12–34.

28. Ильин Н. П. Трагедия русской философии. Часть I. От личины к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания. Монография. СПб.: Первая линия, 2003. 213 с.

29. [Ильин Н. П.] От редакции. Время самосознания. О программе журнала // Философская культура. 2005. № 1. С. 6.

30. Ильин Н. П. Воспоминание о будущем: русская национальная революция. Часть I // Философская культура. 2005. № 2. С. 114–144.

31. Ильин Н. П. Дух как союзник души. К 150-летию со дня рождения Л. М. Лопатина (предисловие к публикации) // Философская культура. 2005. № 2. С. 33–59.

32. Ильин Н. П. Самосознание и мировоззрение. О связи философии и естественных наук // Философская культура. 2005. № 1. С. 234–256.

33. Ильин Н. П. Соратники. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в борьбе за христианский гуманизм // Толстой. Новый век: журнал размышлений: о Толстом, о мире, о себе. 2005. № 1. С. 129–147.

34. Ильин Н. П. Воспоминание о будущем: русская национальная революция. Часть II // Философская культура. 2006. № 3. С. 176–205.

35. [Ильин Н. П.] Русский Обозреватель. О культурном значении «Старых книг» // Философская культура. 2006. № 3. С. 266–268.

36. Ильин Н. П. Астафьев П. Е. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2010. С. 40–41.

37. Ильин Н. П. Григорьев А. А. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2010. С. 131–133.

38. Ильин Н. П. Дебольский Н. Г. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2010. С. 150–151.
39. Ильин Н. П. Киреевский И. В. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2010. С. 239–242.
40. Ильин Н. П. Киреевский П. В. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2010. С. 242–243.
41. Ильин Н. П. Страхов Н. Н. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. сост. В. В. Шелохаев, отв. секретарь. А. В. Репников. М., 2010. С. 494–496.
42. Ильин Н. П. Проблемное поле философии нации. Часть 2 (14.03.2011). [Электронный ресурс] URL: <https://rutube.ru/video/de9bc949dfe3571a480f590dc24a23e1/?t=0> (дата обращения: 06.03.2025).
43. Ильин Н. П. Формирование основных типов национальной идеологии от М. В. Ломоносова до Н. Я. Данилевского // Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). Коллективная монография / Отв. ред. В. В. Журавлев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 9–112.
44. Ильин Н. П. Философские проблемы культурно-исторической памяти (Часть 1) // Культурологический журнал. Электронное периодическое рецензируемое научное издание. 2017. № 3. С. 1–21.
45. Ильин Н. П. Философские проблемы культурно-исторической памяти (Часть 2) // Культурологический журнал. Электронное периодическое рецензируемое научное издание. 2017. № 4. С. 1–18.
46. Ильин Н. П. Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. СПб.: Алетейя, 2019. 458 с.
47. Ильин Н. П. Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1. С. 90–109.
48. Ильин Н. П. Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. Т. 1: Русская классическая философия и ее противники. СПб.: Алетейя, 2020. 718 с.
49. Ильин Н. П. Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. Т. 2: Становление национал-персонализма как философской основы русской идеологии. СПб.: Алетейя, 2020. 462 с.
50. Ильин Н. П. Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьёва // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3. С. 113–140.
51. Ильин Н. П. Н. Н. Страхов как метафизик // Н. Н. Страхов: pro et contra, антология / Сост., вступ. ст., коммент. С. М. Климовой. СПб.: РХГА, 2021. С. 710–717.
52. Ильин Н. П. Последняя тайна природы. О книге «Мир как целое» и ее авторе // Н. Н. Страхов: pro et contra, антология / Сост., вступ. ст., коммент. С. М. Климовой. СПб.: РХГА, 2021. С. 215–220.
53. Ильин Н. П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия // Русская философия. 2022. Вып. 1. С. 155–168.
54. Ильин Н. П. Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирёва // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4. С. 13–44.
55. Ильин Н. П. Философский теизм как альтернатива «религиозной философии» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1. С. 11–22.

56. Ильин Н. П., Мастеров В. Ф. Расчет энергетического спектра бинарных полупроводников, легированных редкоземельными элементами // Физика и техника полупроводников. Т. 29, № 9. СПб., 1995. С. 1591–1603.

57. Ильин Н. П., Мастеров В. Ф. Электронная структура комплекса Ег–Об в кремнии // Физика и техника полупроводников. 1997. Т. 31. № 9. СПб., 1997. С. 1037–1044.

58. История с философией [Беседа Н. Ильина с В. Румянцевым] // Литературная газета. 2004. № 17 (28 апреля — 4 мая). С. 13.

59. Клагес Л. Сознание и жизнь / Пер. Н. Мальчевского [Н. П. Ильина] // Русское самосознание. 1995. № 2. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/saj/> (дата обращения: 06.03.2025).

60. Климова С. М. «Мир» Н. Н. Страхова, или «Чем может быть человек?» // Н. Н. Страхов: pro et contra, антология / Сост., вступ. ст., коммент. С. М. Климовой. СПб.: РХГА, 2021. С. 7–18.

61. Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге / Публ., пред. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 1. С. 58–86.

62. Красиков В. И. Философские воззрения современных славянофилов // Вестник Кемеровского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 2. С. 71–81.

63. Лопатин Л. М. Математика и метафизика / Публ. и сост. В. И. Чернышёва; прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 2. С. 263–283.

64. Лопатин Л. М. Сомнение, достоверность и творчество. Из «Положительных задач философии» / Публ., сост. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 2. С. 60–93.

65. Лютке Х. Продуктивные силы в учении Фридриха Листа / Пер., пред. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 2. С. 145–173.

66. Мамлеев Ю. В. Воспоминания. М.: Издательская группа Традиция, 2017. 296 с.

67. Медведев А. И. [Рец.] История русской философии. Новый взгляд // Наш современник. 2002. № 2. С. 255–256.

68. Медоваров М. В. [Рец.] Большой нарратив истории патриотизма и национализма в России: достижения и проблемы [Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). Коллективная монография / Отв. ред. В. В. Журавлев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. — 783 с.] // Историческая экспертиза. 2018. № 1. С. 186–195.

69. Молер А. Против либералов / пер. с нем. Г. Н. Сипливого, науч. ред. и прим. Ф. М. Фомичева; под общей ред. Д. С. Житенёва, А. А. Цыганковой. М.: Silene Noctiflora, 2024. 160 с.

70. Николай Николаевич Страхов: философ, литературный критик, переводчик: библиографический указатель / Сост. Г. Н. Бондарева. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2019. 168 с.

71. Оберлерхер Р. Национализм и демократия / Пер. Л. Шашко под ред. и с прим. Н. Мальчевского [Н. П. Ильина] // Русское самосознание. 2000. № 7. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/07-nd/> (дата обращения: 06.03.2025).

72. Первая мировая война в оценке современников: власть и российское общество. 1914–1918: в 4-х т. Т. 2: Консерваторы: великие разочарования и великие уроки / отв. ред. А. В. Репников; сост., пред. и комм.: А. В. Репников, А. А. Иванов. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 652 с.

73. Репников А. В. Петербуржец. Штрихи к портрету Николая Петровича Ильина (1947–2023) // Посев. 2024. № 3. С. 27–38.

74. Репников А. В. Размышления о русском консерватизме: статьи, рецензии, интервью, воспоминания, библиография. М.: Прометей, 2024. 1032 с.

75. [Романов С. М.] С. Р. [Рец.] Дальше к самопознанию // Толстой. Новый век: журнал размышлений: о Толстом, о мире, о себе. 2006. № 2. С. 367–371.

76. Россия потеряла вкус к философии. Еще не поздно его возродить. [Интервью Н. Ильина И. Ваниной] // Учительская газета. 2004. № 6 (17 февраля). [Электронный ресурс] URL: <https://ug.ru/rossiya-poteryala-vkus-k-filosofii-eshhe-ne-pozdno-ego-vozrodit/> (дата обращения 06.03.2025).

77. Страхов Н. Н. Дарвин / Публ., прим. и послесл. Н. П. Ильина // Философская культура. 2005. № 2. С. 228–262.

78. Страхов Н. Н. О времени / Публ. и прим. Н. П. Ильина // Философская культура. 2006. № 3. С. 215–225.

79. Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии / Публ., прим. и послесл. Н. П. Ильина // Философская культура. 2006. № 3. С. 55–112.

80. Страхов и современность — такова была тема собрания, посвященного 175-летию со дня рождения выдающегося отечественного мыслителя // Российский писатель. 2003. № 21 (ноябрь). С. 4–5.

81. Суханова Н. И. [Рец.] Что есть благо отечества? Размышления над страницами недавно изданной книги // Россия XXI. 2017. № 3. С. 50–65.

82. Фатеев В. А. Н. Н. Страхов: личность, творчество, эпоха. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2021. 652 с.

83. Фатеев В. А. Памяти Николая Петровича Ильина (09.01.1947–09.05.2023) // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3. С. 219–223.

84. Филиппова Т. А. [Рец.] Патриотизм и национализм как факторы российской истории (конец XVIII в. — 1991 г.). Коллективная монография / Отв. ред. В. В. Журавлев. М.: Политическая энциклопедия, 2015. — 783 с. // Отечественная история. 2017. № 6. С. 204–209.

85. Чемберлен Х. С. Славогерманцы / Пер. Н. Мальчевского [Н. П. Ильина] // Русское самосознание. 1994. № 1. Русское философское общество им. Н. Н. Страхова. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/sg/> (дата обращения: 06.03.2025).

86. Шпанн О. Значение сословной идеи для современности / Пер. и прим. Н. Мальчевского [Н. П. Ильина] // Русское самосознание. 1996. № 3. [Электронный ресурс] URL: <https://russamos.ru/zsi/> (дата обращения: 06.03.2025).

87. Шпанн О. Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета. 2005. 485 с.

REFERENCES

1. Askold, S. A. *Aleksey Aleksandrovich Kozlov* [Alexey Alexandrovich Kozlov] / Comp. and preface by N. P. Ilyin (Malchevsky). Saint Petersburg, RHGI, 1997, 272 p. (in Russian).
2. Askold, S. A. *Analogija kak osnovnoj metod poznaniya* [Analogy as the main method of cognition] / Publ., approx. and afterword by N. P. Ilyin. In: *Philosophical culture*, 2009, no. 4, pp. 98–12 (in Russian).
3. Askold, S. A. *Vrem'a i ego preodolenije* [Time and its overcoming] / Publ., approx. and afterword by N. P. Ilyin. In: *Philosophical culture*, 2006, no. 3, pp. 226–250 (in Russian).
4. Astafyev, P. E. *K voprosu o svobode voli* [On the question of freedom of will] / Publ. and note by N. P. Ilyina. In: *Philosophical culture*, 2009, no. 4, pp. 5–56 (in Russian).

5. Astafyev, P. E. *Izbrannyje proizvedenija: Filosofija. Psihologija. Kul'tura / Sost., vstup. stat'a i stat'i-ojzsnenija N. P. Il'ina; biografija P. E. Astaf'eva, prim.-komm. i bibliograf A. Yu. Minakova; nauch, red, K. A. Koksheneva* [Selected works: Philosophy. Psychology. Culture] / Comp., intro. art. and articles-explanations by N. P. Ilyin; biography, P. E. Astafiev, approx.-comm. and bibliographer. A. Y. Minakova; scientific editorship by K. A. Kokshenev. Moscow, Institute of Heritage, 2021, 590 p. (in Russian).

6. Brentano, F. *O mnogoznachnosti suschege pop Aristotel'u / Per. N. P. Il'ina* [On the ambiguity of existence according to Aristotle / Translated by N. P. Ilyina]. Saint Petersburg, Publishing House of the Institute "Higher Religious and Philosophical School", 2012, LXIV, 247 p. (in Russian).

7. Wagner, R. Chto takoe nemetckoje? / Per, i prim. N. P. Il'ina [What is German? / Translated and edited by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 1, pp. 149–174 (in Russian).

8. Herder, I. G. Petr Velikij / Per., prim. i poslesl. N. P. Il'ina [Peter the Great / Trans., approx. and afterword by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2006, no. 3, pp. 206–214 (in Russian).

9. Darensky, V. Yu., Dronov I. E., Ilyin N. P., Kotelnikov V. A., Medovarov M. V., Fateev V. A., Gavrilov I. B. Filosofija Apollona Grigor'eva (1822–1864) v kontekste ruskoj i evropejskoj mysli i kul'tury, K 200-letiju so dn'a rozshdenija, Materialy kruglogo stola nauchnogo zhurnala SPbDA "Russiro-Vizantijskij vestnik" [The philosophy of Apollon Grigoriev (1822–1864) in the context of Russian and European thought and culture. On the 200th anniversary of his birth "Russian-Byzantine Bulletin"]. In: *Russian-Byzantine Bulletin, materials of the round table of the scientific journal of the Saint Petersburg State University of Economics*, 2023, no. 3, pp. 12–48 (in Russian).

10. Dorin, A. B. Kozshinovskije chtenija stali tradiciej [Kozhinov readings have become a tradition]. In: *A Russian writer*, 2004, no. 13 (July), pp. 12–13 (in Russian).

11. Dusha cheloveka po prirode svoej natsional'na. Beseda N. Ilyina i I. Klaus [The human soul is inherently national. Conversation between N. Ilyin and I. Klaus] [Grechanik]. In: *Sail*, no. 68 (01.11.2018). Litbook. [Electronic resource] URL: <https://litbook.ru/article/12254/> (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

12. Elenkin, A. A. Nauka kak produkt nacional'nogo tvorchestva / Publ. i prim. N. P. Ilyina [Science as a product of national creativity / Publ. and note by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2009, no. 4, pp. 254–274 (in Russian).

13. Ermichev, A. A. Ilyin Nikolaj Petrovich [Ilyin Nikolai Petrovich] In: *Russian Philosophy: encyclopedia / Edited by M. A. Maslin. 4th ed.* Moscow, Algorithm, The World of Philosophy, 2022. p. 263 (in Russian).

14. Ermichev, A. A. Stat'ja o Nikolae Petroviche Ilyine [An article about Nikolai Petrovich Ilyin]. In: *Russian Philosophy*, 2024, Issue 2, p. 158 (in Russian).

15. [Ilyin, N. P.] Malchevsky, N. Zshivoe i mertvoe v russskoj filosofii [The living and the dead in Russian philosophy]. In: *K. Leontiev, our contemporary*. Saint Petersburg, 1993, pp. 441–454 (in Russian).

16. [Ilyin, N. P.] Malchevsky, N. Tvorchestvo K. N. Leont'jeva glazami sovremennikov [The work of K. N. Leontiev through the eyes of contemporaries]. In: *K. Leontiev, our contemporary*. Saint Petersburg, 1993, pp. 10–11 (in Russian).

17. [Ilyin, N. P.] Malchevsky, N. Istorija i metaistorija (o knige Ch. S. Chamberlena "Osnovaniya XIX veka" [History and meta-history (about the book by H. S. Chamberlain "Foundations of the XIX century")]. In: *Russian identity*, 1994, no. 1. Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/iam-Russian-Russian-identity/> (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

18. [Ilyin, N. P.] Malchevsky, N. Ot logomahii k pnevmatologii (o tvorchestve L. Klagesa v svete russkoj filosofii) [From logomachy to pneumatology (on the work of L. Klages in the light of Russian philosophy)]. In: *Russian identity*, 1995, no. 2. Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/olkp/> (date of reference: 03/06/2025). (in Russian).

19. Ilyin (Malchevsky), N. P. Schastlivaja vina. Lejbnitc i "autsajdery" russkoj filosofii [Happy wine. Leibniz and the "outsiders" of Russian Philosophy]. In: *Philosophical Age. The almanac. "G. V. Leibniz and Russia". Materials of the International Conference*. Saint Petersburg, June 26–27, 1996. Saint Petersburg, Saint Petersburg Scientific Center, 1996, pp. 124–144 (in Russian).

20. [Ilyin, N. P.] Malchevsky, N. Kazshdomu svoe. O nemetckoj filosofii v period natsional-sotcializma [To each his own. On German philosophy in the period of National Socialism]. In: *Russian self-consciousness*, 1996, no. 3. Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/03-ks/> (date of access: 03/06/2025) (in Russian).

21. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 3, pp. 200–226 (in Russian).

22. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The Tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 4, pp. 196–214 (in Russian).

23. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The Tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 5, pp. 204–220 (in Russian).

24. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The Tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 6, pp. 180–202 (in Russian).

25. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The Tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 7, pp. 200–221 (in Russian).

26. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii [The Tragedy of Russian philosophy]. In: *Moscow*, 2001, no. 8, pp. 201–213 (in Russian).

27. Ilyin, N. P. Pon'at' Rossiju (N. N. Strahov) [Understanding Russia [N. N. Strakhov]]. In: *Russian conservatism in literature and public thought of the XIX century*. Moscow, IMLI RAS, 2003, pp. 12–34 (in Russian).

28. Ilyin, N. P. Tragedija russkoj filosofii. Chast' I. Ot lichiny k litcu. Vvedenije v printcipy istoriko-filosofskogo ponimanija [The tragedy of Russian philosophy. Part I. From disguise to face. An introduction to the principles of historical and philosophical understanding. Monograph]. Saint Petersburg, First Line, 2003, 213 p. (in Russian).

29. [Ilyin, N. P.] Ot redaktcii. Vrem'a samosoznanija. O programme zshurnala [Editor's note. The time of self-awareness. About the magazine's program]. In: *Philosophical Culture*, 2005, no. 1, p. 6 (in Russian).

30. Ilyin, N. P. Vospominanije o buduschem; russkaja natsional'naja revol'utcija, Chast' I [Remembering the future: the Russian National Revolution. Part I]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 2, pp. 114–144 (in Russian).

31. Ilyin, N. P. Duh kak sojuznik dushi. K 150-letiju so dn'a rozshdenija L. M. Lopatina (predislovie k publikacii) [The Spirit as an ally of the soul. On the 150th anniversary of the birth of L. M. Lopatin (preface to the publication)]. In: *Philosophical Culture*, 2005, no. 2, pp. 33–59 (in Russian).

32. Ilyin, N. P. Samosoznanie i mirovozzrenie. O sv'azi filosofii i estestvennyh nauk [Self-awareness and worldview. On the connection between philosophy and natural sciences]. In: *Philosophical Culture*, 2005, no. 1, pp. 234–256 (in Russian).

33. Ilyin, N. P. Soratniki. L. N. Tolstoj i N. N. Strahov v bor'be za hristianskij gumanizm [Comrades-in-arms. L. N. Tolstoy and N. N. Strakhov in the struggle for Christian humanism].

In: *Tolstoy. Novy Vek: a journal of reflections: about Tolstoy, about the world, about himself*, 2005, no. 1, pp. 129–147 (in Russian).

34. Ilyin, N. P. Vospominanie o budushem: russkaja natsional'naja revol'ucija, Chast' I [Remembering the future: the Russian National Revolution. Part II]. In: *Philosophical culture*, 2006, no. 3, pp. 176–205 (in Russian).

35. [Ilyin, N. P.] [Russian Observer] O kul'turnom znachenii "Staryh knig" [On the cultural significance of "Old Books"]. In: *Philosophical Culture*, 2006, no. 3, pp. 266–268 (in Russian).

36. Ilyin, N. P. Astaf'ev P. E. [Astafyev P. E.]. In: *Russians conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: an encyclopedia* / Editor-in-chief V. V. Shelokhaev, editor-in-chief. A. V. Repnikov. Moscow, Politicheskaya enciklopediya, 2010, pp. 40–41 (in Russian).

37. Ilyin, N. P. Grigor'ev A. A. [Grigoriev A. A.]. In: *Russian conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: an encyclopedia* / Ed. by V. V. Shelokhaev, ed. by A. V. Repnikov. M.: Political Encyclopedia, 2010, pp. 131–133 (in Russian).

38. Ilyin, N. P. Debol'skij N. G. [Debolsky N. G.]. In: *Russian conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: encyclopedia* / Ed. V. V. Shelokhaev, deputy Secretary. A. V. Repnikov. Moscow, Political Encyclopedia, 2010, pp. 150–151 (in Russian).

39. Ilyin, N. P. Kireevskij I. V. [Kireevsky I. V.]. In: *Russian conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: encyclopedia* / / V. V. Shelokhaev, deputy Secretary. A. V. Repnikov, M.: Political Encyclopedia, 2010, pp. 239–242 (in Russian).

40. Ilyin, N. P. Kireevskij P. V. [Kireevsky P. V.]. In: *Russian conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: an encyclopedia* / Editor-in-chief V. V. Shelokhaev, editor-in-chief. A. V. Repnikov. Moscow, Politicheskaya encyclopedia, 2010, pp. 242–243 (in Russian).

41. Ilyin, N. P. Strahov N. N. [Strahov N. N.]. In: *Russian conservatism of the middle of the XVIII — early twentieth century: an encyclopedia* / Editor-in-chief V. V. Shelokhaev, editor-in-chief. A. V. Repnikov. M., 2010, pp. 494–496 (in Russian).

42. Ilyin, N. P. Problemnnoe pole filosofii natsii [Problematic field of the philosophy of the nation. Part 2] (14.03.2011). [Electronic resource] URL: <https://rutube.ru/video/de9bc949dfe3571a480f590dc24a23e1/?t=0> (date of request: 03/06/2025) (in Russian).

43. Ilyin, N. P. Formirovanie osnovnyh tipov natsional'noj ideologii ot M. V. Lomonosova do N. Ya. Danoilevsrogo [The formation of the main types of national ideology from M. V. Lomonosov to N. Ya. Danilevsky]. In: *Patriotism and nationalism as factors of Russian history (the end of the XVIII century — 1991). Collective monograph* / Ed. by V. V. Zhuravlev. Moscow, Politicheskaya encyclopedia, 2015, pp. 9–112 (in Russian).

44. Ilyin, N. P. Filosofskie problemy kul'turno-istoricheskoy pam'ati (Chastm I) [Philosophical problems of cultural and historical memory (Part 1)]. In: *Cultural Journal. An electronic periodical peer-reviewed scientific publication*, 2017, no. 3, pp. 1–21 (in Russian).

45. Ilyin, N. P. Filosofskie problemy kul'turno-istoricheskoy pam'ati (Chast' 2) [Philosophical problems of cultural and historical memory (Part 2)]. In: *Cultural Journal. An electronic periodical peer-reviewed scientific publication*, 2017, no. 4, pp. 1–18 (in Russian).

46. Ilyin, N. P. Istina i dusha. Filosofsko-psihologicheskoye ucheniye P. E. Astaf'jeva v sv'azi s ego natsionfl'no-gosudarstvennymi vozzrenijami [Truth and soul. The philosophical and psychological teaching of P. E. Astafiev in connection with his national and state views]. Saint Petersburg, Aleteya, 2019. 458 p. (in Russian).

47. Ilyin, N. P. Mesto vstrechi: dusha. Pon'atija lichnosti i narodnosti v kontekste "zagadki o cheloveke" [Meeting place: soul. The concepts of personality and nationality in the context of the "mystery of man"]. In: *Russian-Byzantine Bulletin*, 2020, no. 1, pp. 90–109 (in Russian).

48. Ilyin, N. P. Moja bor'ba za russkuju filosofiju. Izbrannyje oherki i stat'ja. Tom 1: Russkaja klassicheskaja filosofija i ee protivniki [My struggle for Russian philosophy. Selected essays and

articles. Vol. 1: Russian Classical Philosophy and its opponents]. Saint Petersburg, Aleteya, 2020, 718 p. (in Russian).

49. Ilyin, N. P. *Moja bor'ba za russkuju filosofiju. Izbrannyje oherki i stat'ja. Tom 2: Stanovlenije natsional-personalizma kak filosofskoj osnovy russkoj ideologii* [My struggle for Russian Philosophy. Selected essays and articles. Vol. 2: The formation of national personalism as the philosophical basis of Russian ideology]. Saint Petersburg, Aleteya, 2020, 462 p. (in Russian).

50. Ilyin, N. P. Krizis, ktorogo ne bylo. Zametki o pervom filosofskom trude V. S. Solov'jeva [The crisis that did not exist. Notes on the first philosophical work of V. S. Solovyov]. In: *Russian-Byzantine Bulletin*, 2021, no. 3, pp. 113–140 (in Russian).

51. Ilyin, N. P. N. N. Strahov kak metafizik [N. N. Strakhov as a metaphysician]. In: *N. N. Strakhov: pro et contra, anthology / Comp.*, intro. art., commentary by S. M. Klimova. Saint Petersburg, RHGA, 2021, pp. 710–717 (in Russian).

52. Ilyin, N. P. Poslednaja tajna prirody. O knige “Mir kak tceloe” i ee avtore [The last mystery of nature. About the book “The World as a Whole” and its author]. In: *N. N. Strakhov: pro et contra, anthology / Comp.*, intro. art., commentary by S. M. Klimova. Saint Petersburg, RHGA, 2021, pp. 215–220 (in Russian).

53. Ilyin, N. P. “Nichri nichtozshit”, ili Dugin, Hajdegger i russkaja filosofija [“Nothing is worthless”, or Dugin, Heidegger and Russian Philosophy]. In: *Russian Philosophy*, 2022, issue 1, pp. 155–168 (in Russian).

54. Ilyin, N. P. Opravdanie dushi: teisticheskij persomalizm V. A. Snegiryova [Justification of the soul: theistic personalism of V. A. Snegirev]. In: *Russian-Byzantine Bulletin*, 2022, no. 4, pp. 13–44 (in Russian).

55. Ilyin, N. P. Filosofskij teizm kak al'ternativa “religioznij filosofii” [Philosophical theism as an alternative to “religious philosophy”]. In: *Russian-Byzantine Bulletin*, 2023, no. 1, pp. 11–22 (in Russian).

56. Ilyin, N. P., Masterov V. F. Raschet energeticheskogo spektra binarnyh poluprovodnikov, legirovannyh redkozemel'nymi elementami [Calculation of the energy spectrum of binary semiconductors doped with rare earth elements]. In: *Physics and technology of semiconductors*, vol. 29, no. 9, Saint Petersburg, 1995, pp. 1591–1603.

57. Ilyin, N. P., Masterov V. F. Elektronnaja strukryra kompleksa Er-O6 v kremnii [Electronic structure of the Er–O6 complex in silicon]. In: *Physics and technology of semiconductors*, 1997, vol. 31, no. 9, Saint Petersburg, 1997, pp. 1037–1044 (in Russian).

58. Istorija s filosofiej (Beseda N. Ilyina s V. Rum'antcevyim) [History with philosophy (Conversation between N. Ilyin and V. Rummyantsev)]. In: *Literaturnaya gazeta*, 2004, no. 17 (April 28 — May 4), p. 13 (in Russian).

59. Klages, L. Soznanie i zshizn' / Per. N. Mal'chevskogo (N. P. Ilyina) [Consciousness and life / Translated by N. Malchevsky [N. P. Ilyin]]. In: *Russian self-awareness*, 1995, no. 2. Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/saj/> (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

60. Klimova, S. M. “Mir” N. N. Strahova, ili “Chem mozhet byt' chelovek?” [“The World” by N. N. Strakhov, or “What can a person be?”]. In: *N. N. Strakhov: pro et contra, anthology / Comp.*, intro. art., comment. S. M. Klimova. Saint Petersburg, RHGA, 2021, pp. 7–18 (in Russian).

61. Kozlov, A. A. Soznanie Bofa i znanie o Boge / Publ., pred. i prim. N. P. Ilyina [Consciousness of God and knowledge of God / Publ., prev. and N. P. Ilyin's note]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 1, pp. 58–86 (in Russian).

62. Krasikov, V. I. Filosofskie vozzrenija sovremennyh slav'anofilov [Philosophical views of modern Slavophiles]. In: *Bulletin of Kemerovo State University. Ser.: Humanities and Social Sciences*, 2017, no. 2, pp. 71–81 (in Russian).

63. Lopatin, L. M. Matematika i metafizika / Publ. i sost, V. I. Chernysheva; prim. N. P. Ilyina [Mathematics and metaphysics / Publ. and comp. V. I. Chernysheva; note by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 2, pp. 263–283 (in Russian).

64. Lopatin, L. M. Somnenie, dostovernost' i tvorchestvo. Iz "Polozhitel'nyh zadach filosofii" [Doubt, authenticity and creativity. From the "Positive tasks of Philosophy" / Publ., comp. and N. P. Ilyin's note]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 2, pp. 60–93 (in Russian).

65. Lutke, H. Produktivnye sily v uchenii Fridriga Lista [Productive forces in the teaching of Friedrich List / Trans., prev. and N. P. Ilyin's note]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 2, pp. 145–173 (in Russian).

66. Mamleev, Yu. V. Vospominaniya [Memoirs]. Moscow, Tradition Publishing Group, 2017, 296 p. (in Russian).

67. Medvedev, A. I. [Rec.] Istorija russkoj filosofii. Novyj vzgl'ad [The History of Russian philosophy. A new look]. In: *Our contemporary*, 2002, no. 2, pp. 255–256 (in Russian).

68. Medovarov, M. V. [Rec.] Bol'shoj narrativ istorii partiorizma i natsionalizma v Rossii: dostizheniya i problemy (Patriotizm i natsionalizm kak fakторы rossijskoj istorii (konets XVIII v. — 1991 god). Kollektivnaja monografija / Otv. red. V. V. Zshuravlyov. Moscow, Politicheskaja enciklopedija, 2015) [A great narrative of the history of patriotism and nationalism in Russia: achievements and problems [Patriotism and nationalism as factors of Russian history (the end of the XVIII century — 1991). Collective monograph / Ed. by V. V. Zhuravlev]. Mosrjw, Political Encyclopedia, 2015. 783 p.]. In: *Historical expertise*, 2018, no. 1, pp. 186–195 (in Russian).

69. Moler, A. *Protiv liberalov* [Against the Liberals] / translated from German by G. N. Siplivy, scientific ed. and note by F. M. Fomichev; under the general editorship of D. S. Zhitenev, A. A. Tsygankova. Moscow, Silene Noctiflora, 2024. 160 p. (in Russian).

70. Nikolaj Nikolaevich Strahov: filosof, literaturnyj kritik, perevodchik: bibliograficheskuj ykazfel' [Nikolai Nikolaevich Strakhov: philosopher, literary critic, translator: bibliographic index] / Comp. G. N. Bondareva. Belgorod: Publishing house "Belgorod" National Research University "BelSU", 2019. 168 p. (in Russian).

71. Oberlercher, R. Natsionalizm i demokratija / Per. L. Shashlo pod red. i s prim. N. Mal'chevskogo (N. P. Il'ina) [Nationalism and democracy / Translated by L. Shashko, ed. and with the note of N. Malchevsky [N. P. Ilyin]]. In: *Russian identity*, 2000, no. 7. Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/07-nd/> / (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

72. *Pervaja mirovaja vojna v otcenke sovremennikov: vlast' o rossijskoe obschestvo* [The First World War in the assessment of contemporaries: power and Russian society, 1914–1918: in 4 volumes Vol. 2: Conservatives: great disappointments and great lessons / ed. by A. V. Repnikov; comp., ed. and commentaries: A. V. Repnikov, A. A. Ivanov]. Moscow, Political Encyclopedia, 2014. 652 p. (in Russian).

73. Repnikov, A. V. Peterburzshetc. Shtrihi k portrery Nikolaja Petrovicha Il'ina (1947–2023) [Petersburger. Touches to the portrait of Nikolai Petrovich Ilyin (1947–2023)]. In: *Sowing*, 2024, no. 3, pp. 27–38 (in Russian).

74. Repnikov, A. V. *Razmyshleniya o russkom komservatizme: stat'ji, retsenzii, interv'ju, vospominaniya, bibliografija* [Reflections on Russian conservatism: articles, reviews, interviews, memoirs, bibliography]. Moscow, Prometheus, 2024. 1032 p. (in Russian).

75. [Romanov, S. M.] S. R. [Rec.] Dal'she k samopoznaniyu [Further to self-knowledge]. In: *Tolstoy. Novy Vek: a journal of reflections: about Tolstoy, about the world, about himself*, 2006, no. 2, pp. 367–371 (in Russian).

76. Rossija poter'ala vkus k filosofii. Esche ne pozdno ego vozrodit' (Interv'ju N. Ilyina i. Vaninoj) [Russia has lost its taste for philosophy. It's not too late to revive it (Interview with N. Ilyin and I. Vanina)]. In: *Uchitel'skaya gazeta*, 2004, no. 6 (February 17).

[Electronic resource] URL: <https://ug.ru/rossiya-poteryala-vkus-k-filosofii-eshhe-ne-pozdno-ego-vozrodit/> (accessed 03/06/2025) (in Russian).

77. Strakhov, N. N. Darwin / Publ., prim. i poslesl. N. P. Ilyina [Darwin / Publ., approx. and afterword by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2005, no. 2, pp. 228–262 (in Russian).

78. Strakhov, N. N. O vremeni / Publ. i prim. N. P. Ilyina [About time / Publ. and note by N. P. Ilyina]. In: *Philosophical culture*, 2006, no. 3, pp. 215–225.

79. Strakhov, N. N. Ob osnovnykh pon'atijah psihologii / Publ., prim. i poslesl. N. P. Ilyina [On the basic concepts of psychology / Publ., approx. and afterword by N. P. Ilyin]. In: *Philosophical culture*, 2006, no. 3, pp. 55–112 (in Russian).

80. Strahov i sovremennost' — takova byla tema sobranija, posv'aschennogo 175-letiju so dn'a rozshdenija vydayuschegos'a otechestvennogo myslitel'a [Strakhov and modernity — this was the theme of the meeting dedicated to the 175th anniversary of the birth of the outstanding Russian thinker]. In: *A Russian writer*, 2003, no. 21 (November), pp. 4–5 (in Russian).

81. Sukhanova, N. I. [Rec.] Chto est' blago otechestva? Razmyshlenija nad stranitcami nedavno izdannoj knigi [What is the good of the fatherland? Reflections on the pages of a recently published book]. In: *Russia XXI*, 2017, no. 3, pp. 50–65 (in Russian).

82. Fateev, V. A. N. N. *Strahav: lichnost', tvorchesrvo, epoha* [N. N. Strakhov: personality, creativity, epoch]. Saint Petersburg, Publishing House "Pushkin House", 2021. 652 p. (in Russian).

83. Fateev, V. A. Pam'ati Nikolaja Petrovicha Ilyina (09.01.1947–09.05.2023) [In memory of Nikolai Petrovich Ilyin (09.01.1947–09.05.2023)]. In: *Russian-Byzantine Bulletin*, 2023, no. 3, pp. 219–223 (in Russian).

84. Filippova, T. A. [Rec.] Patriotizm i natsionalizm kak faktory rossijskoj isrorii (konets XVIII v. — 1991 g.). Kollektivnaja monografija / Otv. red. V. V. Zshuravlyov [Patriotism and nationalism as factors of Russian history (the end of the XVIII century — 1991). Collective monograph / Ed. by V. V. Zhuravlev]. M.: Political Encyclopedia, 2015. — 783 p.. In: *National History*, 2017, no. 6, pp. 204–209 (in Russian).

85. Chamberlain, H. S. Slavogermantcy / Per. N. Mal'chevskogo [N. P. Ilyina] [Slavogermans / Translated by N. Malchevsky [N. P. Ilyin]]. In: *Russian identity*, 1994, no. 1 Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. [Electronic resource] URL: <https://russamos.ru/sg/> (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

86. Shpann, O. Znachenie soslovnoj idei dl'a sovremennosti / Per. i prim. N. Mal'chevskogo [N. P. Ilyina] [The significance of the estate idea for modernity / Translated and edited by N. Malchevsky [N. P. Ilyin]]. In: *Russian identity*, 1996, no. 3. [Electronic resource] URL: Russian Philosophical Society named after N. N. Strakhov. <https://russamos.ru/zsi/> (date of reference: 03/06/2025) (in Russian).

87. Shpann, O. *Filosofija istorii* [Philosophy of History]. Saint Petersburg, Publishing House of Saint Petersburg University, 2005. 485 p. (in Russian).

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.008

УДК 1(091)

*Р. Н. Дёмин**

**БЕСЕДЫ С «ПЬЯНЫМ ФИЛОСОФОМ»
КОЗЛОВ А. А. БЕСЕДЫ С ПЕТЕРБУРГСКИМ СОКРАТОМ /
ОТВ. РЕД., СОСТ., ВСТУП. СТАТЬЯ И. И. ДОКУЧАЕВА. —
2-Е ИЗД. — СПБ.: РКО, РХГА, 2025. — 848 С.**

R. N. Dyomin

CONVERSATIONS WITH THE "DRUNKEN PHILOSOPHER"

*Kozlov A. A. Conversations with St. Petersburg Socrates / Ed., comp., intro. an article by
I. I. Dokuchaev. — 2nd ed. — St. Petersburg: RKO, Russian Academy of Fine Arts, 2025. —
848 p.*

В последние годы интерес к фигуре Алексея Александровича Козлова и его философскому наследию заметно возрастает. Поэтому выход в свет внушительных размеров тома его сочинений, в твердом переплете, на хорошей бумаге, украшенного изображением автора на обложке, — радостное событие, заслуживающее внимания читателя. Это радостное событие не только для историка русской философии, не только для любителя русской философской мысли, но и для всех любящих русскую литературу, русскую культуру. Радует и помещение в книгу, наряду с главным философским трудом мыслителя, в качестве приложения статей А. А. Козлова, его рецензий, заметок на философские темы, ранее опубликованных им в журнале «Свое слово». Правда, вызыва-

ет сожаление отсутствие именного и предметного указателей. Издание предваряется вступительной статьей И. И. Докучаева «Забытый шедевр великого русского философа». Использование термина «великий» для оценки творчества А. А. Козлова представляется признанием значимости вклада философа XIX века в развитие русской философской мысли, несмотря на недостаточную известность его трудов в современном научном и культурном дискурсе.

Читатель, обладающий некоторыми сведениями по истории философии, прочитав название книги и пролистав несколько страниц, вспомнит, что многие философские сочинения имели форму диалога, что диалоги писали и Платон, и Аристотель, и такие последователи Сократа, как Аристипп,

Евклид Мегарский, Стилпон и др. Писал диалоги, по некоторым сведениям, и сам их учитель Сократ. В более позднее время писали диалоги Цицерон, Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Николай Кузанский, Джордано Бруно, Беркли, Дидро, Вольтер и др. Можно вспомнить, что пробовали свои силы в этом жанре и Декарт, и Лейбниц, и Шеллинг. Можно упомянуть и существование «христианизированного» платоновского жанра в Византии (диалог «Ксенедем, или глассы» Феодора Продрома). Стоит отметить, что диалогическая форма свойственна не только западноевропейской философской традиции, но и восточной («Мэн-цзы», «Чжуан-цзы», «Катхупанишада», «Вопросы Милинды»). Не была чужда диалогической форме и отечественная философская мысль. К форме диалога прибегали А. Т. Болотов, М. М. Щербатов, В. Ф. Одоевский, В. С. Соловьёв, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев, Б. М. Кедров. Поэтому, соглашаясь со словами автора вступительной статьи, что произведение Козлова — шедевр, нельзя согласиться с его утверждением, что форма сочинения Козлова «не имеет аналогов в истории русской философии» (с. 3). Кстати, традиция писать философские сочинения в форме диалога продолжает сохраняться в отечественной философии. В качестве примера можно привести диалог Андрея Ковалёва «Ролан Барт, или Пир софистов» (1998). К этой же традиции можно отнести сборники философских бесед «От Эдипа к Нарциссу» (2001) и «Ужас реального» (2003). Возможно, издание «Бесед» послужит, наряду с диалогами Платона и другими

подобными произведениями, примером для какого-нибудь современного русского философа, не чуждого художественной литературы, и укрепит отечественную традицию излагать философские взгляды в форме диалогов, ведь форма диалога способна сделать даже скучный подчас философский трактат увлекательным чтением и даже театрализованным зрелищем.

Совершенными и в философском, и в художественном отношении считаются многие диалоги Платона. По образцу диалогов Платона строил свое сочинение «Три разговора» Владимир Соловьёв. По образцу платоновских диалогов написано и данное сочинение. Как и в случае с платоновскими диалогами, диалогическая форма для автора — это не только удобное средство сформулировать и обосновать свои убеждения, свою точку зрения. Диалогическая форма дает возможность ярко выразить драматизм идейных столкновений.

Как и у Платона, главным героем «Бесед» является Сократ. Это чиновник, любящий выпить, закусить и поиграть в винт (с. 494). Кроме этого, этот чиновник философствует. И хотя его настоящее имя Алексей Иванович, учитывая его увлеченность философией и готовность в беседах изложить и отстоять свои взгляды в этой области, все зовут его Сократом Ивановичем или просто Сократом. Дав главному герою имя афинского мудреца, автор книги отсылает читателя к ряду мест в диалогах Платона. Так, подобно платоновскому Сократу (Пир. 214a), петербургский Сократ может, по словам Алексея Карамазова, «безнаказанно выпить целое море» (с. 204).

* Дёмин Ростислав Николаевич — преподаватель, Deminros@yandex.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург.

«Вещий», по словам петербургского Сократа, сон, увиденный им накануне последней беседы, заставляет вспомнить пророческий сон платоновского Сократа, приснившийся ему незадолго до смерти (Критон. 44a-b). Как Платон в своих диалогах прибегает и к серьезному, и к комическому, так и Козлов, следуя за античным мыслителем, использует этот прием. Надо сказать, что Козлов был неплохо знаком не только с сочинениями Платона, но и с исследовательской литературой. Так, в 1881 г. он защитил магистерскую диссертацию «Метод и направление философии Платона». Увлечение Платоном не могло не найти отражения на страницах «Бесед». В частности, в шестой беседе Сократ объявляет, что, принимая деление всех направлений философии на две группы — идеализм и позитивизм, «истинную философию» он видит в направлении Платона (с. 171).

Книга Козлова состоит из восемнадцати бесед. Рассказчиком является приехавший по делам из Калуги в Петербург некий Платон Михайлович Калужский. Беседы и споры происходят между Сократом и его знакомыми. Значимым является список участников бесед. Глубокое почитание Козловым творчества Достоевского нашло свое выражение в том, что большую часть персонажей своих бесед он наделил именами литературных героев, позаимствовав их из романа «Братья Карамазовы». Действие бесед происходит спустя некоторое время после описанных в романе событий. Среди персонажей — Алексей Карамазов, его жена Катерина Ивановна; Иван Карамазов, приехавший из Франции и принявший католичество; врач Николай Красоткин, Петр Калганов. Кроме них в беседах принимают участие Иван

Антонович Шугаев, его родственник ученый Пospelов, Анна Серебрякова, курсистка, занимающаяся со старшим сыном Карамазовых, студент духовной академии Синайский и некоторые другие. Взгляды героев бесед большей частью противоречат убеждениям Сократа. Например, врач Красоткин разделяет материалистические воззрения, Шугаев выступает как позитивист. Сократ характеризует свои философские взгляды как панпсихизм, хотя, как он замечает, этот термин не вполне его удовлетворяет (с. 540). Это не мешает Сократу Ивановичу на протяжении всей книги отстаивать панпсихизм, «считая своей обязанностью во всякий момент своего существования служить исповедуемому философскому учению» (с. 203).

Читая книгу Козлова, мы вместе с ее героями путешествуем по Петербургу. Прежде всего, это Пески, район, где была расположена квартира Сократа; сегодня это территория Советских улиц. Именно здесь какое-то время жил Ф. М. Достоевский и здесь он поселил некоторых героев своих произведений. Но не только квартира Сократа становится местом для разговоров, оживленные беседы ведут герои в знаменитом ресторане «Малоярославец», в доме Карамазовых, на их даче в Царском селе, в вагоне поезда, на котором беседующие едут в Царское село. Происходят беседы чаще всего по четвергам и воскресеньям. Представляется, что все эти обстоятельства играют немаловажную роль для понимания произведения. Учитывая диалогическую форму произведения, возможно, исследователям следует применить используемый в платоноведении так называемый драматический подход, когда диалог рассматривается как произведение искусства, для

постижения философского смысла которого важны и место беседы, и ее время, и обстоятельства беседы, и характеры участников, и другие мелкие, но, возможно, неслучайные детали, внимание к которым помогает лучше понять авторский замысел.

«Беседы» представляют собой отображение современных Козлову философских направлений и настроений в русском обществе. В ходе бесед Сократ разъясняет свое понимание субстанции, приводит доказательства субъективности пространства, оспаривает мысль, что материальные атомы представляют собой субстанции. Затрагивая вопрос о так называемом онтологическом доказательстве бытия Божия, Сократ утверждает, что Кант не опроверг этого доказательства. Он также излагает свой взгляд на понятие бытия. Взгляды Сократа по этому вопросу, по справедливому мнению одного из участников бесед, есть «самый капитальный пункт, без которого трудно уяснить философские воззрения Сократа» (с. 147). С точки зрения Сократа, критерий существования, состоящий в доступности внешним чувствам, совершенно несостоятелен (с. 146). Сократ выделяет в сознании «две области»: сознание «первоначальное или простое» и сознание «производное или сложное» (с. 148). К первоначальному сознанию он относит сознание нашей деятельности и состояний и сознание нашего «я». Производное сознание не может быть источником понятия бытия, так как оно предполагает, что то, из чего мы его образуем, нам уже известно (с. 149). Убедая собеседников в своей правоте, Сократ показывает, как мышление, вводя во взаимную связь различные области первоначального сознания и объединяя их, образует

понятие бытия (с. 154). Указав источник понятия бытия и раскрыв механизм его образования из различных элементов нашего сознания, Сократ определяет его место в составе сознания. Это позволяет ему затем дать так называемое генетическое определение этого понятия: «Бытие есть понятие, содержание, которого состоит из сознания о нашей субстанции, ее деятельностях и содержании этих деятельностей в их единстве и отношении к друг другу» (с. 161).

В ряде бесед затрагиваются и подвергаются критическому анализу взгляды таких философов, как Парменид, Платон, Августин, Декарт, Юм, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Лотце и др. Так, в шестой беседе Сократ, возвращаясь к понятию бытия, рассматривает «смысл и значение различных выражений, относящихся к понятию бытия у некоторых философов, а также встречающихся в общем употреблении» (с. 166). В связи с этим разговор касается понятия бытия у Гегеля. По мнению Сократа, Гегель не является великим философом, потому что вся его философия не есть нечто оригинальное, а представляет «подражание и видоизменение Платона» (с. 205). Небольшая разница, с точки зрения Сократа, состоит в том, что Гегель провел в своей философии идеализм «систематичнее и последовательнее» (с. 208). Сократ критически и детально разбирает положение Гегеля, что «бытие и ничто есть одно и то же», указывая, что если «бытие и ничто одно и то же», то не может быть перехода от одного к другому, а тогда в связи с отсутствием перехода нет и третьего понятия, а вместе с тем нет вообще диалектического движения понятий, «а с этим распадается и вся система Гегеля» (с. 212).

Критически высказывается Сократ и о взглядах других философов. Так, беседуя о взглядах Августина на сущность времени, Сократ отмечает, что Августин не выдерживает строго субъективности времени. В отлучении от него, он, Сократ, различая представляемый нами материальный мир и мир истинный, отстаивает положение о нереальности времени, так как мир, по его мнению, «сам по себе безвременен» (с. 235–236). Касаясь происхождения идеи пространства, Сократ, поясняя происхождение этой идеи, сближает её с изложенной им ранее теорией происхождения идеи времени. Заслуживает внимания читателя разбор, осуществленный Сократом, знаменитых апорий Зенона Элейского, в частности апории об Ахилле и черепахе. Оппонент Сократа называет апории софизмами и считает опровергнутыми уже Аристотелем; Сократ, напротив, защищает Зенона от того, чтобы его называли софистом и указывает, что эти «софизмы» до сих пор никак не опровергнуты. По его мнению, смысл проблемы Зенона сводится к вопросу, как можно сосчитать бесконечное число. Допустив движение в пространстве, мы, считает Сократ, предполагаем возможность счесть бесконечное число. Кроме этого, он напоминает оппоненту, что если нет, как он раньше показал, реальных времени и пространства, то не может быть и реального движения (с. 515).

Интерес у собеседников вызывает модный в это время спиритизм. В связи с этим в «Беседах» затрагивается тема четвертого измерения, рассматриваются понятия причины, закона, силы. В качестве актуальных тем обсуждаются значения религии в духовной деятельности человека, задачи церкви и ее роль в обществе.

Не менее значимыми для участников разговоров выступают вопросы, связанные с задачами, целями и методами образования. Сократ высказывает мнение, что только философия может дать прочные критерии и твердые основания для системы воспитания и образования (с. 538–538). Указывая на кажущееся множество философских направлений, он сводит все их к трем существующим: спиритуализму, материализму и позитивизму (с. 540).

Обращает внимание одна деталь, важная для понимания образа Сократа Ивановича: Козлов рисует Сократа как любителя выпить, промочить горло вином, ромом, старкой и т. п. Этот склонный к алкоголю петербургский Сократ противопоставляется непьющим или почти не пьющим позитивистам. Насколько можно судить, это не случайно. В 70-е годы XIX века, как пишет в своих воспоминаниях критик и историк русской литературы А. М. Скабичевский, к кружку «Отечественных Записок» примыкало «большое общество, состоявшее из нескольких десятков, если не всей сотни членов, слывшее под названием “общества трезвых философов”». Это шуточное прозвище общество получило, во-первых, потому, что большинство членов его были позитивисты, а во-вторых, потому, что на собраниях его ничего не полагалось, кроме чая с бутербродами. На собраниях общества этого читались и обсуждались серьезнейшие рефераты на различные философско-научные темы». В противоположность обществу трезвых философов одновременно существовало «общество пьяных философов». Это был небольшой тайный клуб, ютившийся в квартире адвоката А. А. Ольхина. Как пишет тот же Скабичевский, «хотя ольхин-

ский клубик и носил компрометирующее его прозвище “общества пьяных философов”, но было бы ошибочно предполагать, что члены его собирались ради одних попоек». Скабичевский замечает, что «уж по одному тому можно судить о скромности его собраний, что в числе членов его были не одни мужчины, но и женщины. Никакого пьянства при этом не было: лишь некоторые из членов в складчину покупали бутылку водки и бутылку бургундского, и вот за эти-то две бутылки все члены поголовно получили прозвище пьяных философов». Свидетельства об этих двух обществах встречаются и в другой мемуарной литературе. Упоминание о трезвых мыслителях, противопоставляемых «пьяным философам», встречается на страницах этюда «Что такое научная философия?», принадлежащего перу не раз подвергавшегося критике А. А. Козлова сторонника позитивизма В. В. Лесевича, также входившего в общество трезвых философов. Традиция противопоставления трезвых и пьяных философов существовала и раньше; в качестве примера можно привести стихотворение Державина «Философы, пьяный и трезвый». Противопоставление пьяной спекуляции трезвой философии можно увидеть у Фейербаха, а затем и в работах Маркса и Энгельса. Таким образом, мы видим, что описание Сократа Ивановича как человека, любящего выпить, отнюдь не случайно. Художественная деталь позволяет Козлову показать философский выбор своего главного героя. Употребление в отношении философии эпитетов «трезвая философия» и «пьяная спекуляция» скрывает две философские традиции — позитивистскую философию, претендующую на «научность», и спе-

кулятивный идеализм, в интерпретации А. А. Козлова — панпсихизм.

Любопытно, что при чтении книги складывается представление, что изображенный Козловым Сократ, на протяжении всех бесед постоянно подкрепляющий себя спиртными напитками и даже обосновывающий свое увлечение некой теорией, более логичен, более убедителен, более «научен», чем его противники. Как тут не вспомнить по ассоциации слова Крылова: «По мне уж лучше пей, да дело разумеи!».

Или слова другого философа и писателя-сатирика, редактора, врача и богослова:

«— И это все, что хотела сказать преблагословенная Бутылка?

— Все, — отвечала Бакбук, — ибо слово *тринк*, коим руководствуются все оракулы, известно и понятно всем народам, и означает оно: *Пей!*»

(*Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль*)

«Беседы с Петербургским Сократом» — замечательный памятник русской философско-литературной мысли. Его детальное изучение, введение в широкий научный оборот — дело будущего. Но первые шаги к этому уже сделаны, и это издание свидетельствует об этом. Нет сомнений, что придет время и книга Алексея Александровича Козлова «Беседы с петербургским Сократом» с подробными комментариями как философов, так и литературоведов увидит в свет в прославленной серии «Литературные памятники». Однако философия Козлова представляет интерес не только для историков философии и историков литературы, но и для современных философов сознания, среди которых растет интерес ко взглядам, относимым к панпсихизму.

О. Т. Ермишин*

**ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ДИАЛОГАХ
(Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные
материалы / отв. ред. Т. Г. Щедрина; предисл., подготовка
текста, примеч., коммент. А. А. Гапоненкова, Е. В. Сердюковой,
И. О. Щедриной, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая
энциклопедия, 2023. — 303 с., ил. — Мысль и слово)**

O. T. Ermishin

THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN EMIGRATION IN DIALOGUES

(Nikolai Berdyaev: an epistolary conversation. Archival materials / edited by T. G. Shchedrin; preface, text preparation, note, commentary by A. A. Gaponenkov, E. V. Serdyukova, I. O. Shchedrina, T. G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya enciklopediya, 2023. — 303 p., ill. — Mysl' i slovo).

2024 год стал юбилейный для Николая Александровича Бердяева — в марте отмечалось 150 лет со дня его рождения. В Институте философии РАН и МГУ им. М. В. Ломоносова прошла юбилейная конференция, в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына состоялся крутой стол. Новых книг, приуроченных к юбилею, было немного, но одно издание следует особо отметить. Это публикация архивных материалов: переписка Н. А. Бердяева с С. Л. Франком, письма к нему Н. О. Лосского и Ю. М. Панебратцева. Письма Н. А. Бердяева имеют большое значение для понимания

его мировоззрения, но в данном случае издание ориентировано на раскрытие эпистолярных диалогов, дающих представление об интенсивной интеллектуальной деятельности мыслителей в эмиграции, основных обсуждаемых темах, оценках, настроениях. Можно сказать, что в рецензируемом издании воспроизведен жизненный контекст, который служил основой для формирования философских идей и создания новых сочинений.

В первом разделе, занимающем больше половины издания, помещена переписка Н. А. Бердяева и С. Л. Франка 1923–1947 гг. (всего 78 писем), ко-

торая указывает на важную составляющую часть философской жизни в тот период — постоянный диалог между мыслителями, обмен мнениями по самым разным вопросам, стремление к взаимопониманию. Эпистолярный диалог ведется не по каким-то отвлеченным философским проблемам, а по самым актуальным вопросам текущей жизни. Прежде всего, в жизненный круг Н. А. Бердяева и С. Л. Франка постоянно вторгается политика. С. Л. Франк признается в письме к Н. А. Бердяеву 12 декабря 1924 г.: «В академических и общественных делах мое положение весьма трудное — в промежутке между “правыми”, морально весьма нечистыми, и “левыми”, духовно мне чуждыми, и я обречен попадать то в объятия Лоллия Львова, то в объятия Ясинского и Каминки, — то и другое одинаково неприятно» (Николай Бердяев: эпистолярный разговор. С. 52). В ответ 1 апреля 1925 г. Н. А. Бердяев также откровенно пишет о своем отношении к окружающей действительности: «В последнее время я настроен довольно мрачно. Русская заграничная атмосфера совершенно невыносима, я задыхаюсь от этой подозрительности, вражды, злобы, взаимного поедания» (Там же. С. 55). Речь идет не только о политике, а о том, что философские взгляды, которые исповедуют Бердяев и Франк, никак не согласуются с общественной атмосферой русской эмиграции. Усугубляется положение философов финансовыми

трудностями, о которых постоянно пишет как Бердяев, так и Франк.

«Духовное варварство» окружающей жизни заставляет Н. А. Бердяева и С. Л. Франка искать точки взаимопонимания и пути для сотрудничества. Поводом для совместной работы стал журнал «Путь», вышедший с 1925 г. под редакцией Н. А. Бердяева в Париже. После выхода первых номеров журнала С. Л. Франк заявил 28 марта 1926 г. в письме Н. А. Бердяеву по поводу его статьи «Спасение и творчество»: «...в этой борьбе считаю себя Вашим союзником» (Там же. С. 70). И это при том, что по отдельным религиозным и философским вопросам Франк подчеркивал свои разногласия с Бердяевым. Если Бердяев критиковал «филаретовское» православие и точку зрения, что для личного спасения в христианстве не нужна наука, то Франк не разделял его критический пафос, считая, что в консервативном православии есть своя правда. Он признавал значение философии и творчества человеческой мысли, но утверждал: «Действительно, что значат все наши человеческие знания и достижения перед лицом вечной и абсолютной Божественной правды!» (Там же. С. 71). Именно в это время Франк ездил по Германии (в письме от 5 января 1926 г. упоминается «6 немецких городов») с докладом «Русское мировоззрение», в котором отстаивал философию, основанную на онтологии, интуиции и религиозности, и заявлял: «Русский дух, так

* Ермишин Олег Тимофеевич — докт. филос. наук, доцент, oleg_ermishin@mail.ru, ведущий научный сотрудник, Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, проф. философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет.

Oleg T. Ermishin — Ph D. Philos. PhD, Associate Professor, oleg_ermishin@mail.ru, Senior Researcher, Alexander Solzhenitsyn House of Russian Abroad, Professor of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities.

сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей, помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению» (Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 184). Бердяев же продолжал обосновывать через идеи свободы и творчества свое понимание христианства, нашедшее вскоре отражение в известной книге «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928). Интересно, что, когда он спросил у Франка его мнение о новой книге, тот ответил, не вдаваясь в детали, что согласен с «основной позицией», которую понял совершенно по-своему: «Истинное бытие я тоже понимаю как жизнь, раскрывающуюся в живом внутреннем опыте» (Николай Бердяев: эпистолярный разговор. С. 86). Вероятно, С. Л. Франк стал считать не столь важными частные разногласия по отдельным религиозно-философским вопросам, отличия личных философских (метафизических) взглядов от персонализма Н. А. Бердяева, а полагал более ценным сам эпистолярный диалог среди того духовного одиночества, о котором неоднократно упоминал в переписке.

Николай Бердяев и Семен Франк — два выдающихся мыслителя, которые пронесли через годы взаимное уважение, сохранили внутреннюю духовную и интеллектуальную связь, о чем свидетельствует их переписка. Таких случаев в истории русской философской мысли не так много, особенно учитывая воинственный, бескомпромиссный и вспыльчивый характер Н. А. Бердяева, который полностью и навсегда порвал отношения с П. Б. Струве, В. В. Зеньковским, В. Н. Ильиным и многими другими.

Объяснение такого неизменного расположения друг к другу дали сами философы в письмах. Н. А. Бердяев 15 июня 1939 г. признал: «У нас есть с Вами философские и социальные разногласия, но нас объединяет то, что мы свободные мыслители, чего не любят и с трудом выносят» (Там же. С. 142). Нечто похожее пишет и С. Л. Франк 9 октября 1945 г.: «Мы с Вами связаны, несмотря на все наши идейные разногласия, столь многолетним товарищеским общением, духовной солидарностью в самом основном и, смею думать, дружбой» (Там же. С. 146).

Во втором разделе издания помещены письма Николая Лосского 1925–1948 гг. (20 писем к Н. А. Бердяеву и одно письмо к Е. Ю. Рапп), но его эпистолярный диалог носил уже другой, более деловой характер. К тому же нет ответных писем Н. А. Бердяева, что позволило бы более объективно оценивать их взаимное отношение друг к другу. Е. В. Сердюкова справедливо отметила в предисловии к публикации огромную разницу характеров: Николай Лосский — «спокойный, уравновешенный, аккуратный»; Николай Бердяев — «эмоциональный, чувствительный, ранимый, замкнутый» (Там же. С. 162, 163). Зная личность Н. О. Лосского по его воспоминаниях «Жизнь и философский путь», еще важно отметить, что русский философ-интуитивист воспринимал себя прежде всего как ученого и университетского профессора, чем объяснил свой скорый переезд в 1922 г. из Берлина в Прагу, считая, что не сможет достаточно зарабатывать в Германии. Соответственно следовало бы ожидать от Н. О. Лосского обсуждения в переписке философских и научных проблем. Отчасти это так,

но между письмами Н. О. Лосского к Н. А. Бердяеву возникают большие перерывы в 2–3 года, что говорит об отсутствии интенсивного диалога. Тем не менее, Николай Лосский очень благожелательно относился как лично к Н. А. Бердяеву, так и к его философским работам. В первом же письме от 24 февраля 1925 г. из Чехословакии Н. О. Лосский пишет: «...с величайшим удовольствием читал Вашу книгу “Новое средневековье”. Как жаль, что в наше время почти нет свободных умов, способных читать такие книги, отделавшись от своего партийного шаблона» (Там же. С. 176). Вероятно, Бердяев так же положительно относился к Н. О. Лосскому и ценил его философию. На это косвенно указывает то, что все статьи, упомянутые в письмах Лосским и предложенные им для публикации, регулярно появлялись на страницах журнала «Путь», как и его две книги, вышедшие в издательстве «УМСА-Press» («Бытие и ценность», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»). Исходя из опубликованных писем, говорить о большой близости между Бердяевым и Лосским не приходится, хотя, безусловно, они ценили и с интересом читали философские работы друг друга. Глубоко личное отношение к Бердяеву Лосский высказал уже после его смерти, когда написал в 1948 г. письмо Е. Ю. Рапп, — вспомнив первую встречу с Н. А. Бердяевым в 1903 г., он далее пишет: «С тех пор в течение сорока пяти лет я с сочувственным вниманием следил за философским и публицистическим творчеством Николая Александровича. И теперь я буду продолжать духовное общение с ним» (Там же. С. 195).

В третьем разделе помещены письма Юрия Михайловича Пана-

братцева 1930–1931 гг. (9 писем), менее известного автора, в отличие от С. Л. Франка и Н. О. Лосского. Научная ценность их публикации заключается в том, что Т. Г. Щедрина, занимаясь архивными материалами, сделала двойную атрибуцию: во-первых, раскрыла имя и фамилию анонимного автора, письмо которого было напечатано в журнале «Путь» за 1930 г. под названием «Письмо из России Н. А. Бердяеву»; во-вторых, установила принадлежность тому же автору текста «Ступени сознания в его отношении к смерти и бессмертию», ранее приписанного Г. Э. Ланцу. Учитывая, что Ю. М. Панебратцев был приговорен и расстрелян в 1937 г. примерно в возрасте 36–37 лет, то именно письма к Н. А. Бердяеву дают представление о его мировоззрении, философских взглядах и убеждениях. Он пишет из Советской России большие исповедальные письма к Н. А. Бердяеву, которого, вероятно, поразила интенсивностью своей духовной и интеллектуальной жизни, эволюцией от увлечения народничеством и идеями социальной революции к православию и свободной религиозной мысли. Бердяев не мог не почувствовать что-то идейной близкое в признании Ю. М. Панебратцевым трех главных жизненных ориентиров: «любовь к Христу и Его Церкви, жажда Истины и интерес к жизни и к миру, и к людям, и — неуклонная преданность духу свободы» (Там же. С. 210). Для Ю. М. Панебратцева, как и для Н. А. Бердяева, переписка стала возможностью откровенно высказаться, при этом установив интеллектуальный диалог между Советской Россией и русским зарубежьем.

В итоге мы имеем в одном издании три разных типа эпистолярного

диалога. Один диалог — интенсивный, между двумя духовно близкими мыслителями, второй — отстраненный, сохраняющий уважительную дистанцию; и третий — заочный, между ранее совершенно неизвестными людьми

разных поколений, но открытый и заинтересованный. В совокупности получается широкая картина жизни, в которой жил и мыслил в Клямаре под Парижем русский философ Николай Бердяев.

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.010

УДК 1(091)

А. Я. Кожурин*

**«ОЧЕНЬ ИНТЕРЕСУЮСЬ ВАШИМ МНЕНИЕМ...»:
ПЕРЕПИСКА Н. А. БЕРДЯЕВА И ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКОГО
(1923–1935).**

Публикация, составление, комментарии:

Татьяна Резвых и Тереза Оболевич.

Издательство THEOS-LOGOS. Głogów, 2025 (161 с.).

A. Ya. Kozhurin

“I AM VERY INTERESTED IN YOUR OPINION...”:

Correspondence between N. A. Berdyaev and prot. G. Florovsky (1923–1935).

Publication, compilation, comments: Tatiana Rezvykh and Teresa Obolovich.

Theos-Logos Publishing House. Głogów, 2025 (161 p.).

Очередным изданием классиков русской философской и богословской мысли порадовал читателей тандем Татьяны Резвых и Терезы Оболевич. На этот раз речь идет о переписке Н. А. Бердяева и прот. Г. Флоровского, охватывающей годы с 1923 по 1935. Она включает 84 письма, из которых подавляющее большинство принадлежит Н. А. Бердяеву (73 письма), хотя начинается переписка с четырех писем Г. В. Флоровского. Такая длительная переписка была не случайна.

Как указывают издатели, «основанием для идейной близости двух мыслителей было их критическое отношение к философии всеединства, историзм и персонализм» (с. 4).

Издание предваряет вступление «Отцы и дети», написанное Т. Н. Резвых и Т. Оболевич (с. 2–23). В нем, насколько это позволяет объем, авторы постарались раскрыть основные аспекты взаимоотношений между двумя корреспондентами. Следует заметить, что Н. А. Бердяев и Г. В. Фло-

ровский принадлежали к разным поколениям (классическая тема «отцов и детей»). Если первый из них получил известность и признание в качестве философа еще в дореволюционной России, то практически вся творческая жизнь Г. В. Флоровского пришлась на эмигрантский период его жизни. Тем не менее стремление наладить контакты между поколениями было характерно как для Н. А. Бердяева, так и для Г. В. Флоровского.

Как указывают авторы предисловия, знакомство между корреспондентами началось на I съезде Русского студенческого христианского движения, который состоялся в Пшерове (с. 5). Оно продолжилось в связи с изданием журнала «София», в котором предполагали принять участие евразийцы — одним из которых на тот момент был Г. В. Флоровский. Редакторами журнала, помимо Н. А. Бердяева, были также С. Л. Франк и Л. П. Карсавин, который позднее станет активным участником евразийского движения и даже его идеологом. Тогда, впрочем, сотрудничество не состоялось — вышел лишь один номер «Софии», а Н. А. Бердяев предпочел отстраниться от участия в евразийстве. Оно, по его мысли, было чуждо христианскому универсализму. Очень скоро от этого движения дистанцируется и Г. В. Флоровский, который практически целиком переключится на богословскую тематику.

Оказавшись в Париже, Н. А. Бердяев в 1924, а Г. Флоровский — в 1926 г., оба мыслителя активно включаются в интеллектуально-культурную жизнь русской эмиграции. Участники переписки планируют различные культурные мероприятия, проводимые русскими эмигрантами, а также намечают межконфессиональные контакты. Они были активно вовлечены и в связи с представителями европейской философской и теологической мысли. Многие аспекты этой деятельности представлены в рецензируемом издании. Авторы предисловия также достаточно подробно освещают основную деятельность Религиозно-философской академии, в которой, помимо Н. А. Бердяева и Г. В. Флоровского, участвовали Б. П. Вышеславцев, прот. С. Булгаков, В. Н. Ильин, а также К. В. Мочульский и Г. П. Федотов, которые вошли в ее состав позднее. Кроме того, Г. В. Флоровский принимал участие в деятельности Русского философского общества, организованного Н. А. Бердяевым. Помимо них, участниками этого общества были Л. И. Шестов, Л. Е. Габрилович, Г. Д. Гурвич, В. Н. Ильин (с. 9).

Помимо этой деятельности, Н. А. Бердяев стал инициатором «интерконфессиональных собраний», в рамках которых осуществлялся диалог православных с французскими католиками и протестантами. Как указывают авторы предисловия,

* Кожурин Антон Яковлевич — докт. филос. наук, доцент, ankozhurin@yandex.ru, проф. кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Anton Ya. Kozhurin — Doctor of Law. Philos. PhD, Associate Professor, ankozhurin@yandex.ru, Professor of the Department of Philosophy, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00533, <https://rscf.ru/project/24–28–00533/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

«в них участвовали о. Сергей Булгаков, В. Н. Ильин, католический священник восточного обряда, впоследствии перешедший в православие, о. Лев Жилле (1893–1980), философы Люсьен Лабертоньер (1860–1932) и Жак Маритен (1882–1973), пасторы Реформатской церкви Марк Роже Бегнер (1881–1970) и Огюст Лесерф (1872–1943), протестантский профессор теологии Вильфред Моно (1867–1943)». Эти собрания начались в 1925 г. и были прекращены после издания энциклики папы Пия XI от 6 января 1928 г. «*Mortalium animos*» («Умы смертных»), осуждавшей экуменическое движение (с. 18–19). Им на смену пришли более интимные собеседования, в которых не принимали участие протестанты, но среди католиков мы видим таких выдающихся мыслителей, как Ж. Маритен, Г. Марсель и Э. Жильсон. За три года состоялось 14 встреч. Принимал в них участие и Г. В. Флоровский.

Активное участие Н. А. Бердяев и Г. В. Флоровский приняли также в экуменическом движении. Они работали в рамках Содружества святых Албания и Сергия, сотрудничали с англо-русским студенческим движением. Первый съезд этого движения состоялся в 1927 г., а затем они проходили ежегодно. Авторы предисловия отмечают такие доклады Г. В. Флоровского, как «О единстве церкви» (1926), «Христианство и свободомыслие» (1928), «*The Oxford Movement*» (1933). В дальнейшем прот. Г. Флоровский стал виднейшим деятелем экуменического движения. Как указывал другой видный православный богослов, прот. И. Мейендорф, в экуменическом движении его признавали «почти единоличным и самодостаточным голосом Православия» [3, с. IX].

В переписке речь идет и о предполагавшихся публикациях ее участников. В частности, Г. В. Флоровский пишет о своей работе, посвященной московскому митрополиту Филарету (Дроздову). Забегая вперед, в «Путих русского богословия» самые комплиментарные страницы посвящены именно его идейному наследию. Даже идеи А. С. Хомякова оцениваются в этой работе куда строже, что уже говорить об остальных русских богословах и философах. Теологическим воззрениям московского митрополита Г. В. Флоровский посвятил доклад и статью, опубликованную на страницах «Пути» (1928. № 12). Он хотел издать свою работу в виде брошюры, о чем и сообщает Н. А. Бердяеву, прося его напомнить об этом Б. П. Вышеславцеву, который был редактором издательства YMCA-Press (с. 65, 77). Данное издание, однако, так и не состоялось.

Затрагивается в переписке и тема подготовки двух фундаментальных работ по истории русской философской и богословской мысли, принадлежавших перу ее участников. Речь идет о «Русской идее» Н. А. Бердяева и «Путих русского богословия» прот. Г. Флоровского. О работе над первой из этих книг автор упоминает в письме от 12 мая 1925 г. Ее основой должен был стать курс, читавшийся Н. А. Бердяевым. В письме автор жалуется, что YMCA-Press испытывает к философским книгам «решительное отвращение» (с. 42). Он испытал это, добиваясь публикации книги, посвященной К. Н. Леонтьеву («Константин Леонтьев: Очерк из истории религиозной мысли», 1926). Как известно, «Русская идея» увидит свет уже после окончания Второй мировой войны — в 1946 г. Между замыслом

и изданием, таким образом, прошло больше двадцати лет — и каких лет.

В переписке идет речь и о самой известной книге прот. Г. Флоровского — «Путей русского богословия». Хотя сама книга увидела свет в 1937 г. (за хронологическими рамками представленного издания), работать над ней автор начал значительно раньше. Не так, как Н. А. Бердяев, но все же. Первое упоминание мы встречаем в письме от 14 апреля 1930 г., где Н. А. Бердяев сообщает автору, что его заявка в принципе принята, и советует ему поспешить с представлением рукописи (с. 95). Работа над ней затянулась, и, как известно, издание книги прот. Г. Флоровского вызвало в целом отрицательную реакцию читателей того времени.

Показательно, что первую рецензию на опальную книгу написал именно Н. А. Бердяев («Ортодоксия и человечность: Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 1937. YMCA-PRESS» // Путь. 1937. № 53. С. 53–65). Она начинается следующим образом: «Книга о. Георгия Флоровского названа неверно, нужно было назвать “Беспутство русского богословия”, и даже, ввиду широкого захвата книги, “Беспутство русской мысли” или “Беспутство русской духовной культуры”» [1]. Неприемлемым для Н. А. Бердяева было резко негативное отношение автора «Путей» как к западным влиянием на русскую культуру, так и к оригинальным концепциям отечественных мыслителей. Сам будущий автор «Русской идеи» делал упор на то новое, что привнесли отечественные философы XIX–XX вв., а также на особое преломление западных идей в их концепциях.

Известно, что своим мерилом прот. Г. Флоровский избрал традицию

византийского богословия, то, что прот. И. Мейендорф обозначил как «своеобразную византийскую нормативность» [3, с. VIII]. В дальнейшем данная тенденция в его творчестве только усиливалась. Зарождение подобной установки наблюдается уже в опубликованной переписке. В письме от 8(21) марта 1924 г. Г. В. Флоровский указывает: необходимо, чтобы «Фиваида и Студийская обитель стали нам роднее религиозно-фил[ософских] обществ и академий, чтобы никейские и халкидонские отцы стали для нас современнее арх[имандрита] Феодора Бухарева и Достоевского, чтобы отпала жажда новизны» (с. 32–33). Очевидно, что для Н. А. Бердяева, обладавшего острым чутьем всего нового и актуального в философии, подобные установки были чужды. Сам прот. Г. Флоровский, как известно, стремился к осуществлению неопатристического синтеза. После Второй мировой войны и переезда в США, когда стало ясно, что советская власть надолго, он взялся за развитие установок «универсального» православия, практически полностью игнорируя разработки русских мыслителей XIX–XX в.

В связи с интересующей нас тематикой следует отметить одно важное обстоятельство. Характеристики автора «Путей русского богословия» задела многих из живших на тот мыслителей. В эмигрантской среде книге был объявлен своеобразный бойкот, который автор переживал очень болезненно. Здесь на помощь прот. Г. Флоровскому и пришел Н. А. Бердяев. Его религиозно-философские установки, кстати, на страницах «Путей» рассматриваются амбивалентно. С одной стороны, автор крамольной книги высоко оценивает волю к куль-

туре, приятие истории, которые присутствуют в произведениях его старшего современника. В этот же ряд им ставятся С. Н. Булгаков и В. Ф. Эрн. Кроме того, автор «Путей» охотно использует характеристики Н. А. Бердяева (равно как и В. В. Розанова) для оценки различных направлений отечественной философии. С другой стороны, тяготение к германской философии и мистике (М. Экхарт, Я. Беме), типичное для Н. А. Бердяева, признается роковым искушением русской религиозной философии.

Возвращаясь к рецензии Н. А. Бердяева на «Пути русского богословия», отметим, что она носила критический характер. Характеризуя установку прот. Г. Флоровского, он вписывал автора «Путей» в ряд критиков романтизма. В 1920–1930-е гг. мы видим среди них такие крупные фигуры, как Ш. Моррас и К. Шмитт. Н. А. Бердяев писал: «Его книга есть, в сущности, суд над русской душой. Автор — византиец, он не любит русского, ему противно “русское христианство”, хотя непонятно, почему “византийское христианство” лучше перед судом христианского универсализма» [1]. Тем не менее, рецензия выдающегося философа нарушила своеобразное табу, которое было наложено на «Пути русского богословия». В частности, откликнулись на нее М. И. Лот-Бородина, П. С. Лопухин, Н. О. Лосский (его рецензия не была опубликована при жизни и лишь недавно увидела свет в «Вестнике РХГА» [2]) и др.

Можно отметить и ряд неожиданных моментов, которые обнаруживаются на страницах рецензируемого издания. Например, на протяжении переписки мы несколько раз сталкиваемся с именем Николая Михайло-

вича Бахтина (с. 71, 90, 94, 112). Как указывает Н. А. Бердяев, на заседании он должен выступить с докладом, посвященным Эросу у Платона, который называется то «Эротология Платона», то «Учение об Эросе у Платона». Также упоминается его возможный доклад по досократовской философии. Речь идет о старшем брате М. М. Бахтина. Он получил великолепное образование, был учеником Ф. Ф. Зелинского, к которому относился с большим пиететом. Многие из знакомых с Бахтиным-старшим отмечали его выдающиеся таланты в сфере гуманитарных наук. Позднее он продолжил занятия классической филологией, стал профессором в Бирмингеме, перешел на марксистские позиции. Его некролог, написанный Г. В. Адамовичем, был озаглавлен — «Памяти необыкновенного человека». Но классиком гуманитаристики стал не он, а его младший брат, оставшийся в «тоталитарном» СССР. Такие вот парадоксы судьбы.

Один из участников авторского коллектива, Татьяна Николаевна Резвых, — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Института дистанционного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ИДО ПСТГУ). Творчеству С. Л. Франка была посвящена ее кандидатская диссертация («Проблема реальности в философии С. Л. Франка», 1996). В дальнейшем Т. Н. Резвых опубликовала ряд работ, посвященных этому мыслителю, — как в контексте русской философской традиции («Понятие времени у С. Л. Франка и А. Ф. Лосева», 2014; «Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие», 2018; «Интуиция первоосновы бы-

тия: последние записи С. Л. Франка», 2020 — две последние статьи в соавторстве с Г. Е. Аляевым), так и в аспекте компаративистики («Этика Георга Зиммеля как источник ранних философских взглядов Семена Франка», 2017; «Семен Франк конспектирует Франца Баадера», 2017; «Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С. Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера», 2020, в соавторстве с Г. Е. Аляевым; «Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера», 2021; «Лекции С. Л. Франка “Философия религии” и “*Religionsphilosophie*”: аудитория, идеи, контекст», 2023 — в соавторстве с К. М. Антоновым). Среди других авторов, которыми занимается Т. Н. Резвых, следует назвать С. Н. Булгакова, С. Н. Дурылина, В. С. Соловьёва, а также Ф. Баадера, Ф. Розенцвейга, В. Штерна. В настоящее время принимает самое активное участие в редактировании и издании Полного собрания сочинений С. Л. Франка (на данный момент вышло 5 томов).

Второй составитель рецензируемого издания — польская исследовательница русской философии Тереза Оболевич. Она окончила богословский факультет Папской Богословской академии и аспирантуру философского факультета этого же учебного заведения, защитив диссертацию, посвященную сравнительному анализу

философских взглядов В. С. Соловьёва и С. Л. Франка. Т. Оболевич — автор ряда книг, многие из которых изданы в России: «От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева» (2014), «Семён Франк. Штрихи к портрету философа» (2017), «Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы)» — в соавторстве с А. С. Цыганковым (2019), «Семён Франк, Лев Карсавин и евразийцы» (2020), а также более 300 статей по данной проблематике. Ее книги изданы на польском, французском, и английском языках. Т. Оболевич — переводчик философской литературы на польский язык и с польского языка на русский язык. В 2012 г. она получила степень доктора гуманитарных наук и философии за исследование концепции символа Алексея Лосева.

Издание, несомненно, представляет интерес для тех, кто интересуется историей русской философской и богословской мысли, да и в целом проблемами русской культуры. С точки зрения текстологической работы представленное издание оставляет благоприятное впечатление. Здесь мы видим основательную библиографию, содержательные примечания, а вот именной указатель к изданной переписке не помешал бы. Это бы позволило более удобному пользованию рецензируемого издания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность: Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия» [Электронный ресурс] URL (дата обращения: 11.04.2025).
2. Лосский Н. О. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. YMCA-Press, Paris 1937 (VI, 574), 65 FRS // Вестник Русской Христианской гуманитарной академии. 2024. Т. 24. № 1. С. 156–159.

3. Мейендорф И., прот. Предисловие // Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991. С. V—X.

REFERENCES

1. Berdyaev, N. A. *Ortodoksija i chelovechnost': prot. Georgij Florovskij. "Puti russkogo bogoslovija"* [Orthodoxy and humanity: Prot. George Florovsky. «The Ways of Russian Theology»]. [Electronic resource] URL <https://vehi.net/berdyaev/florovsky.html> (date of request: 11.04.2025).
2. Lossky, N. O. Prot. Georgij Florovskij. "Puti russkogo bogoslovija" [Prot. George Florovsky. The Ways of Russian Theology]. YMCA-Press, Paris 1937 (VI, 574), 65 FRS. In: *Review of the Russian Christian academy for the humanities*, 2024, T. 24, no. 1, pp. 156–159.
3. Meyendorff, I., prot. Predislovije [Preface]. In: Florovsky G., prot. *The Ways of Russian Theology*. Kiev, Path to Truth, 1991, pp. V—X.

DOI 10.25991/RPH.2025.9.1.011

УДК 1(091)

А. А. Ермичёв*

**РУССКИЙ ЕВРОПЕЕЦ ПЕРЕД ТЯЖЕЛОЙ ЗАДАЧЕЙ
(Владимир Кантор. Россия как судьба. М.; СПб.: Центр
гуманитарных инициатив, 2023. — 524 с. — Серия «Русские
Пропилеи»)**

A. A. Ermichev

A RUSSIAN EUROPEAN FACING A DIFFICULT TASK

(Vladimir Kantor. Russia as fate. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2023. — 524 p. — Series "Russian Propylaea")

Известный знаток русской мысли В. К. Кантор собрал когда-то напечатанные тексты, упорядочил их, и получилась книга по философии России: имеет ли ее существование какое-то отношение к Добру? Само имя книги говорит об этом: «Россия моя судьба». Вообще-то счастливая

судьба — это редкость, почти оксюморон, а если просто судьба, так это горькая и несчастная. А автор еще и эпиграфом выбрал стихотворение А. А. Ахматовой «Мне голос был, он звал утешно»... Неужели у автора — горькая и несчастливая?

Оказывается, такая, если на с. 12 он сообщает о «безмерной тяжести жизни, преодолеваемой им силой духа и мысли». Это, предположим, личное. А вот на 192 странице прямо сказано: «БОБОК — символ человеческого бытия в России». Это — уже общественное.

Да что же произошло-то? Книга и есть ответ на вопрос, сразу и невольно у читателя возникший. Правда, автор интересует не вся Россия — не допетровская Россия с ее — как говорил один из героев В. К. Канта — «диким варварством, грубым суеверием и иноземным владычеством» и не СССР. Автор любит Петровско-Пушкинскую Россию (почему не Петрово-Пушкинскую? — А. Е.), ту, которая замыслилась стать Европой и в той мере, как ею стала.

Но была ли она такая? Не слиняла ли она (глагол В. В. Розанова) в прекрасном начале Александровых дней, когда, по-видимому, особенно сблизилась замысел и исполнение? А ведь потом пошли декабристы, Николай I, а потом Александр II и далее вплоть до «случая Ленина». Что-то в Петрово-Пушкинской России шло не так... Но надежда есть: «история не кончилась, выправилась ли она — не знаю» (с. 311).

Книга состоит из двух частей. Первая часть — 15 эссе о России, а вторая — воспоминания об отце и друзьях. Во второй части автор поместил выступления своих друзей и коллег — о нем же и его книгах. Эту

часть ввиду ее приватного характера рецензент хотел бы оставить без рассмотрения. Главное в книге — уже названное собрание из пятнадцати эссе о России как стране христианской европейской культуры. Они собраны так: «Читать и писать (что-то вроде вступления)» (4 эссе), «Вокруг Достоевского» (5 эссе), «Философский пароход» (6 эссе). Такую последовательность автор сводит в целое самым первым эссе: «К вопросу о гибели Петровско-Пушкинской России, или революция Петра Великого и контрреволюция Владимира Ленина». Это и есть выражение основной идеи книги, идеи контрреволюционной. Соответственно в именном указателе Пушкин отмечен — 44 раза, Достоевский — 33 раза, Петр Великий — 23 раза, а Ленин — 19 раз.

Автор мог бы не заявлять, что он не сторонник Ленина (с. 163). Вся книга прямо-таки кричит, если не сказать вопит, об этом. На с. 32 и на 238-й автор цитирует И. А. Бунина, обозвавшего Ленина «выродком, нравственным уродом от рождения». На следующей странице уже сам автор именует Ленина «фюрером мирового пролетариата», а его брата Александра «несостоявшимся убийцей». На 34 странице сообщается, что «преобладающей чертой его, Ленина, характера можно назвать жестокость». Он, — внушает автор вместе со своей командой (И. Бунин. А. Куприн, М. Алданов и др.), — бесконечно груб, хамоват и безусловно сумасшедший. На с. 37 автор вколачи-

* Ермичев Александр Александрович — д-р филос. наук, проф., 7723516@gmail.com, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А.

Alexander A. Ermichev — Doctor of Philology. PhD, Professor, 7723516@gmail.com, The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, lit. A, Fontanka Embankment, Saint Petersburg.

вают: «Петра называли в народе антихристом, обожаемый народом Ленин им был». На той же странице автор напоминает, что Ленин «попов истреблял как насекомых». На следующей странице мы узнаем, что Беловежский путч был исполнением «замысла» Ленина. И так — до последних страниц книги. Полистайте их: на с. 302 он числится среди «монструозных фюреров XX столетия», на с. 304 — «русским фюрером» с собственной идеей «всеобъемлющей чудовищной ненависти». На следующей странице Ленин — о, это «безумец, сколотивший огромную шайку сплоченных однодумов» и «вожак бандитской шайки». На с. 309 Саша и Володя Ульяновы названы «двумя малолетними преступниками», на с. 311 Ленин — «главный могильщик Европы, на с. 312 — он еще раз «разрушает Россию», на с. 313 — он для России — «несчастный случай».

Петровско-Пушкинская Россия Кантора заканчивается ужасом: к власти приходит «огромная шайка сплоченных однодумов», и «культурный уровень страны резко понизился, носители разума и света уничтожались. Большевики старались вытеснить страну с попроща ума» (с. 65). И все это — в контрасте с неуклонным процветанием Петровско-Пушкинской России. Для непонятливых заглавными буквами и жирным-прежирным шрифтом автор ПОЭТОМУ ПОВТОРЯЕТ тезис о трех взрывных периодах в истории России — XVIII веке, упразднившим вековое противостояние Руси и Европы, XIX веке, давшем миру Толстого и Достоевского, и начале XX века, когда страна экономически догнала Европу, а в культуре стала (её? — А. Е.) по сути дела законодательницей». «Все это, — заканчивает автор, — обрушила затеянная Западом мировая война» (с. 52).

«Позвольте, — спрашивает встревоженный читатель, — а где же наш отечественный Антихрист? Он-то где?» Автор отвечает так: проблема Антихриста не русская только, а мировая. Причина ее появления — это всеобщая дехристианизация жизни, утеря людьми чувства свободы, рождение массового сознания и, уже как следствие, появление «монструозных фюреров XX столетия». Так читатель приблизился к персоналистической философии, питающей книгу В. К. Кантора. Порядок его рассуждений — тот же, что в знаменитых «Вехах»: как и любая другая, христианская идея свободы действительна тогда лишь, когда она срослась с человеком, образует сущность его существования. Но свобода срастается не со всеми. Все — люди, но не все личности; званных много, избранных — мало. Автор так и пишет. «В каждой культуре, более или менее развитой, существуют два типа людей — человек свободы (предельный вариант — Христос) и человек толпы, массы, у которого всегда есть лидер, фюрер, вождь. Эти вожди организуют массу, которая ненавидит людей свободы, направлена на их уничтожение. Надо только понять, что человек свободы — это не революционер, поскольку революция, бунт означает торжество массы. Путь человека свободы — путь на Голгофу, под пистолет Дантеса, и сибирскую каторгу, Освенцим, ГУЛАГ. Уже в первом явлении человека свободы именно народ отдал Его на распятие. Кричал Пилату: «распни, распни Его!» (с. 71). Вот что образует смысловой центр книги, а далее он уже сам диктует читателю либеральные практические рекомендации: «человек свободы — не революционер», а «революция, бунт — это торжество массы».

Рецензент решается на два замечания относительно выявленного центра. Первое из них — о людях толпы, массы и людях свободы. Внеисторическое использование этих категорий может не беспокоить читателя. В конце концов, книга В. К. Кантора — это публицистика, а не исследование. И рецензенту люди массы и люди свободы интересны не вообще, а применительно к «нашему всё», к Пушкину. Автор уверяет, что у Пушкина «народ» и «толпа» — это одно и то же. У рецензента иная позиция, но он предлагает примирение. Человек толпы и человек свободы рекрутируются из народонаселения, то есть внутри сознательного и несознательного творца культуры и государственности, называемого у Пушкина могучим организмом России (с. 80). Второе замечание — о христианской идее свободы. Внимательный читатель не может не заметить, что того христианства, которое нам знакомо из истории — с его конфессиями, догматами, обрядами, со священниками и прихожанами, с церковью как учреждением, — в этой книге просто нет, а есть только имя Христа и чувство наднациональной либеральной свободы, почему-то именуемой автором христианской.

Но тогда понятно, почему «христианская идея наднациональной свободы» оказалась бессильной перед почвенными богами у европейцев (с. 113–114) и наднациональной мощью научного учения Маркса (с. 25, 114). Потому что в книге В. К. Кантора всем языческим богам, включая сюда Маркса, на самом деле противостоит не христианская идея, а либеральное «естественное право», которое «костью в горле» стоит у любого государства — будь оно консервативное или

революционное. Как показывает история, настоящее христианство вполне мирно уживалось с тоталитаризмом. Время тоталитарных идеологий и их вождей действительно пришло, но вовсе не из-за конфуза с «христианской идеей наднациональной свободы», а по каким-то иным, прозаическим причинам.

Для Петрово-Пушкинской России такой причиной стала ее изначально имперская сущность (с. 113), унаследованная от Московского государства, да еще с подчинением церкви Синоду. «Россия стала... инвариантом Римской империи...» (с. 113). Как раз поэтому, когда в Карамзине, Пушкине и Чаадаеве Россия обрела самосознание и захотела почувствовать себя в контексте мировой культуры, она вдруг «ощущает себя погруженной в мрак смерти» (с. 187). Символом ее бытия стали «Некрополь» у Чаадаева, «Мертвые души» у Гоголя; вот параллель Николая I и Сталина (с. 127), вот «Бобок» у Достоевского. Автор, ни словечком не обмолвясь о благодетельных для «русского европейца» реформах Александра II, на с. 223 без возражений приводит приговор народников о Царе-Освободителе как о самом кровавом самодержце в Петровско-Пушкинской России. Он же на с. 221, не обинуясь, называет Александра II убийцей Н. Г. Чернышевского, но уже в своих эссе о Достоевском почти не муссирует тему «бесов», любимую у современных антисоветчиков. Автор знает, что если Россия превратилась в «инвариант Римской империи», то она должна была защищать себя от варваров — на этот раз варваров внутренних — нигилистов, террористов и прочих бесов и бесенят.

Тогда почему бы автору, вложившему персты свои в российские язвы,

не увидеть «законности» русской революции. Ведь в деяниях Петра — как о том писал Н. А. Бердяев — «весь строй... уже начал разлагаться и внутренне уже подготавливалась революция»: состоялось отделение «публики» от «народа», а потом, после победоносного похода в Париж, часть «публики» стала «общественностью», которая повела отчаянную борьбу с самодержавием. На явление Петра Россия ответила не только явлением Пушкина. Декабристы первыми осознали произвол способом устройства русской жизни и, не располагая законными средствами борьбы с ним, прибегли к мятежу, средству незаконному, к произволу, а чтобы оправдать его в народном сознании, сочиняли «Православный катехизис».

Русский торфяник затлел, тлел весь XIX век и наконец прорвался тремя революциями в XX веке (почему бы не сказать — четырьмя?). Почему бы христианину — подданному русского императора — не стать одним из «бесов», пробужденных в подданных «бессудными расправами над инакомыслящими» (с. 226)? Почему бы не появиться Андрею Ивановичу Желябову, который и умом государственным обладал (такой ум очень приятен автору), и Христа почитал? Почему бы — уже в советской истории — не возникнуть ВСХСОНу во главе с моим однокурсником — Игорем Огурцовым? Думаю, из И. В. Огурцова вышел бы хороший реформатор! А кто эти — вышедшие в августе 1968 г. на Красную площадь? Они — бунтовщики и бесенята или кто еще? «Ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего», — говорит Достоевский о преступивших закон. Тогда зачем же

автор изображает революцию торжеством «массы» — величины сугубо отрицательной? Почему масса делает русскую революцию? Зачем автор видит в слове «народ» «наивный и бессмысленный» термин (с. 81) и зачем всюду использует его для обозначения источника и носителя всего невежественного, злого и бессмысленного в жизни? Раскольников сокрушается, что кто-то бьет лошадь. Автор поправляет: не кто-то, а народ... Кузнец Архип замкнул дверь, чтобы приказные не могли спастись от огня... Автор поправляет: не Архип, а народ... Пугачев повесил астронома Ловитца... Автор поправляет — Пугачев и есть народ, и добавляет: «народ же не хочет образования» (с. 82). Если термин «народ» так наивен и бессмысленен, то зачем им пользоваться? И нужна ли замена неопределенного термина «народ» столь же неясным термином «масса»? Массы — они тоже разные, имея в виду запутанные движения идей в общественном сознании от уровня народа к уровню массы. В. К. Кантор эти показания проигнорировал.

Но вот теперь, думает автор, когда к власти пришла «огромная шайка сплоченных однодумов», культурный уровень страны резко понизился, носители разума и света уничтожались. Большевики старались вытеснить страну с поприща ума (с. 65).

Страх еще больший перед революцией, чем перед произволом законной власти вынудил автора говорить о двух типах русских людей, по-разному живших в самодержавной России. Первый тип — это те, кто хочет научить государство уму-разуму и даже иногда требует понемногу-помаленьку реформировать государственный строй. Образцовым представителем этого типа автор полагает

Н. Г. Чернышевского. Он хотел не разрушать, а строить Россию, а строя, понимал, что только Бог знает, когда азиатско-самодержавная кольчуга прожавела и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям (с. 208). А еще он понимал, что вместе с ним, с Чернышевским, пришло для России время действовать так, как раньше ее действовали Англия, Германия, Франция, Италия, то есть на умственном поприще (см. с. 209). Симпатии В. К. Кантора принадлежат этому типу людей. Он не раз скажет, что у Чернышевского не было расчета на революцию.

Другой тип (различие с первым см. на с. 213) представлен в книге А. И. Герценом, человеком, судя по описанию В. К. Кантора, почти во всех отношениях «нерукопожатным». «Великий шоумен XIX века, сделавший из своей жизни своего рода спектакль для всей Европы, сумел продать свои очень богатые имения и своих крестьян и свалил (словцо-то какое. — А. Е.) на Запад. На вырученные деньги он развернул борьбу против русской монархии, призывая крестьян к бунту и провоцируя студентов на революционные выступления» (с. 205, 207). О нем плохо говорит Достоевский (там же) и Розанов (с. 226).

Жанр рецензии не позволяет решать вопрос о действительном месте «срубленного дерева жизни» Чернышевского и «великого шоумена» Герцена в русской истории. Что истиннее в историческом познании — репутация, которая выросла на одном и на другом, или же их аутентичное содержание? Не решая этого вопроса, ограничимся немногим. Христианин Чернышевский своими нудными статьями и романом «Что делать» впечатал в разночинное со-

знание сциентизм, вульгарный материализм и разумный эгоизм, что, в свою очередь, воспринималось как оправдание нигилизма и революционеризма. По некоторым свидетельствам, Чернышевский очень вдохновлял юношу Ульянова, будущего русского Антихриста. Что касается А. И. Герцена, то вспоминаются очень неглупые русские либералы начала XX века, которые настолько числили его своим, что принудили В. И. Ленина к статье «Памяти Герцена». Кто из них реформатор, а кто — революционер?

Судя по частоте упоминаний имен Ленина и Герцена, автор, видимо, полагает, что революция — это дело «злонамеренных» людей. Но как критик русского абсолютизма он понимает ее неотвратимость для России: революция делается революционерами, этими абсорбентами общественного неустройства, и самозарождается в переходе обывателя от недовольства жизнью к ее критике и поиску коренных причин ее... Потом начинается статистика и случай как ее главный управляющий. Обращения автора к «Случаю как художественно-философской проблеме» есть описание аверса и реверса истории: «...История целей не знает и не может знать, ход событий стихийен и случаен» (с. 298), но за ними стоит Божий промысел — необходимость.

Предложенный автором сборник ценен значением документа, а этот документ свидетельствует, что постсоветская и антисоветская интеллигенция, «русские европейцы», признают в революционном процессе в России не дела и делишки «бесов» и бесенят», а проявление объективной, но кошмарной закономерности русской истории. Название этой закономерности — феодализм, кре-

постнический способ производства, увенчавшийся Февралем. Не случайно автор вспомнил советский анекдот об ордене Октябрьской революции, который надобно было вручить русским самодержцам.

Такова Россия — либо абсолютизм и тогда произвол сверху, либо революция и произвол снизу. Есть ли здесь место для русского европейца? «У кого достанет терпения всю жизнь просидеть у постели больной матери?» — спросил бы В. В. Розанов.

Безрадостность постпушкинского бытия России заканчивается его еще более безрадостным завершением на 230 странице: «Страна, в сущности, была захвачена, говоря сегодняшним языком, группой террористов, которые беспримерной жестокостью и тотальным обманом-обещанием всеобщего счастья — утвердились в центральных городах у власти. Страна была разорвана, вымирали от голода миллионы, крестьяне и интеллигенция расстреливались сотнями за отказ поддержать новую власть». Да верит ли автор, что в его такие слова вмещаются и трагедия, и величие России — Советского Союза?

Философия России В. К. Кантора насыщена богатым содержанием — ее иллюстрациями и доказательствами. Европейский характер Петровско-Пушкинской России представляет Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин, П. Я. Чаадаев, а с ними князь И. И. Щербатов, Иммануил Кант, А. С. Грибоедов, Н. В. Гоголь, милые и несчастные женщины П. Я. Чаадаева и другие лица. Все они оказываются рядом друг с другом, неожиданно перекликаясь. Две характеристики очень удачны — Карамзина (у него «русский из объекта наблюдения стал наблюдающим и оценивающим своих вчераш-

них учителей») и Пушкина (который, подобно Адаму, дает русскому миру имена и делает его культурой). Характеристику Чаадаева автор почему-то уступил О. Мандельштаму: де- «страна и народ уже оправдали себя, если создали хоть одного совершенно свободного человека, который пожелал и сумел воспользоваться своей свободой». Наш автор подтверждает: «Чаадаев пожелал и сумел» (с. 115). Но поэзия не аргумент. Кто знает о Чаадаеве больше того, что дано в очерке автора, тот согласится, что Чаадаев, внук М. М. Щербатова, явившийся прямо из XVIII века, не был свободен ни в отношении государства, ни в отношении общества, ни в отношении женщин, обожавших его. На собственном опыте испытывавший Россию как воплощение произвола, Чаадаев расплатился с ней в 1854 году. «В противоположность всем законам человеческого общежития, — твердил он, — Россия существует только в направлении своего собственного порабощения всех соседних народов». Он не против, если интервенты вынудят Россию искать новый путь. Каков русский европеец!

Зачем В. К. Кантор соглашается с Д. С. Мережковским (с. 70–71), который обвинил Толстого и Достоевского в измене «началам» европейской культуры? На деле-то Толстой и Достоевский им не изменяли. Они сами и есть самоуглубление европейского ума. Перед человечеством заслуги каждого из них одинаковы. Но автор благоволит к Достоевскому, а Толстого ставит в контекст своего мнения о «народе», почти превращая его в сподвижники Ленина (с. 80–81). Разве нельзя отделить Толстого-публициста от Толстого-художника?

Книга превосходно подготовлена автором и превосходно издана. Она

богато иллюстрирована множеством интереснейших фотографий. В ней имеются драгоценные документы минувшей эпохи (два письма Ф. А. Сте-

пуна М. М. Карповичу, сочинение отца автора К. М. Кантора «Очаговый характер истории»).

НАШИ ПОТЕРИ

МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ МАСЛИН (16.07.1947–20.06.2025)

Отечественная философия и философское образование понесли невосполнимую утрату.

20 июня 2025 г. скончался один из ведущих специалистов в области истории русской философии, заслуженный профессор Московского университета и почетный профессор Русской Христианской Гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского, доктор философских наук Михаил Александрович Маслин.

В 1970 г. он окончил философский факультет МГУ и связал с ним свою профессиональную деятельность: с 1970 по 1973 гг. был аспирантом кафедры истории философии народов СССР, на которой последовательно прошел путь младшего научного сотрудника (1973–1977), старшего научного сотрудника, и. о. профессора (1977–1989), профессора (с 1990 г.) и заведующего кафедрой (1992–2025).

В 1974 г. М. А. Маслин защитил кандидатскую диссертацию «Идеология русского революционного народничества в современной англо-американской историографии», в 1989 г. — докторскую диссертацию «Современные буржуазные концепции истории русской философии».

Михаил Александрович вел плодотворную научную работу. В 1990 г. составленный им том «О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья» стал значимой вехой возвращения русской философской традиции в поле общественного внимания. Под общей редакцией и с его авторским участием был издан университетский учебник «История русской философии» (2001). Он был создателем третьего выпуска электронной библиотеки по истории русской философии, в которую включены тексты классиков русской философской мысли XI—XVIII вв. (общий объем более 20 тысяч страниц), а также статьи о них. Под общей редакцией М. А. Маслина была опубликован словарь «Русская философия» (1995), а затем и энциклопедия «Русская философия» (пять изданий с 2007 по 2024 гг.; переведены на сербский (2009) и французский (2010) языки).

Под его руководством было защищено более 30 кандидатских диссертаций, а в качестве научного консультанта им подготовлены к защите два доктора философских наук. В течение долгих лет он был председателем Диссертационного совета при Московском университете по специальности «История философии» (с 1992 до 2016 гг.).

За работы по истории русской философии и, среди них, за монографию «Разноликость и единство русской философии» (2017) и коллективную монографию «Русская философия за рубежом» (2017) он был удостоен высшей научной награды Московского университета — Ломоносовской премии I степени. В 2016 г. М. А. Маслин стал лауреатом Ежегодной премии «Наследие русской мысли» им. Н. А. Бердяева, а в 2024 г. был в числе первых лауреатов Евразийской философской премии.

Михаил Александрович был не только замечательным исследователем, преподавателем и популяризатором русской философии, он всю жизнь прилагал усилия по поддержанию самого пространства, в котором живет русская мысль.

Михаил Александрович Маслин долгие годы сотрудничал с нашей академией, всегда готовый помочь советами и участием в научных и учебно-методических мероприятиях. Он был членом редакционной коллегии издания «Русский путь» и подготовил превосходный том «М. В. Ломоносов: pro et contra» (2011). Он не раз выступал на семинаре «Русская мысль» и был частым автором журнала «Вестник РХГА». В нашей памяти он остается как большой знаток русской философии, доброжелательный товарищ и порядочный человек.

Коллектив Русской Христианской Гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского выражает глубокие соболезнования родным Михаила Александровича, его коллегам, друзьям, ученикам и всем, кто знал его.

Царствие Небесное!

