



RUSSIAN PHILOSOPHY

2022

issue 1(3)

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2022
выпуск 1(3)

*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),
Стефано Капилупи (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
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, учредитель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),
В. А. Гуторов (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),
И. И. Докучаев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),
С. П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2022. Вып. 1(3). — СПб.: Изд-во РХГА, 2022.

ISSN 2782-5965

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2022
© Авторы выпуска, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

<i>Ермичев А. А.</i> Три времени «золотого века» русской философии	9
<i>Мелих Ю. Б.</i> «Измы» как отзвуки и дым.	28
<i>Варава В. В.</i> «О, как в страданьи веры много!» (Соотношение веры и совести в русской философии)	40
<i>Дробышев В. Н.</i> Два урока синергийной антропологии	56

ВОСЛЕД ЮБИЛЕЮ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО (1821–2021)

<i>Даренский В. Ю.</i> Достоевский как художник обезбоженного мира	69
<i>Масленников Д. В., Жданов Ю. Н.</i> Достоевский и философия права в России: идея Бога и идея свободы в Царстве Абсолютного Добра. Размышления над одной книгой	83

ИЗ ПРОШЛОГО...

<i>Корсаков С. Н., Черняев А. В.</i> Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии РАН. Статья третья, последняя	94
---	----

<i>Визгин В. П.</i>	
Из жизни московских философов: 1960–1990 гг.	112

Архив русской философии

<i>Троицкий В. П.</i>	
«Математическая апологетика»: об одном проекте П. А. Флоренского	126
<i>Павел Флоренский</i>	
Лекции по энциклопедии математики, читанные в МДА в 1908 году	131

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Колеров М. А.</i>	
Мы — накануне новой отечественной гуманитарной революции (Выступление на семинаре «Русская мысль» в Русской Христианской гуманитарной академии, 8 апреля 2022 г.).	144

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Ильин Н. П.</i>	
«Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия	155
<i>Ломоносов А. Г., Муравьев А. Н.</i>	
Философия на русском языке: размышления в связи со статьей Д. К. Богатырева «Русская философия в России».	169
<i>Ермичев А. А.</i>	
Не «начало», а возвращение к началу («Институт научной философии. Начало». Отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. — М., Политическая энциклопедия, 2021. — 556 с.).	177
<i>Базанов П. Н.</i>	
Новое переиздание сборника «Смена Вех» (Смена Вех [1921] / предисловие Ю. В. Пушчаева, переиздание под редакцией и со статьей М. А. Колерова. — М.: М. Колеров, 2021. — 336 с. (Исслед. по истории рус. мысли. Т. 30)).	182
<i>Демин Р. Н.</i>	
Милорадович К. М. У меня есть моя истина... Избранное / Сост., ред., вступ. статья и примеч. Н. Х. Орловой; примеч. А. В. Вострикова. — СПб.: ред. «Парадигма», 2020. — 198 с.	186

CONTENTS

ACTUAL ISSUES OF NATIONAL THOUGHT

<i>Ermichev A. A.</i> Three times of the «golden age» of Russian philosophy	9
<i>Melih Yu. B.</i> «Isms» as echoes and smoke	28
<i>Varava V. V.</i> «Oh, what the suffering of faith is much!» (correlation of faith and conscience in Russian philosophy)	40
<i>Drobyshev V. N.</i> Two lessons of synergetic anthropology	56

FOLLOWING THE ANNIVERSARY OF F. M. DOSTOEVSKY (1821–2021)

<i>Darenskiy V. I.</i> Dostoevsky as an artist of a world without god	69
<i>Maslennikov D. V., Zhdanov Yu. N.</i> Dostoevsky and the philosophy of law in Russia: the idea of God and the idea of freedom in the Realm of Absolute Goodness. Reflections on a book. .	83

FROM PAST TIMES...

<i>Korsakov S. N., Chernyaev A. V.</i> One hundred years of studying the history of Russian philosophy at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (article three) . . .	94
--	----

<i>Vizgin V. P.</i>	
From the life of Moscow philosophers: 1960–1990	112

FROM THE ARCHIVE OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<i>Troitsky V. P.</i>	
“Mathematical apologetics”: about one project of P. A. Florensky	126
<i>Pavel Florensky</i>	
Lectures on the encyclopedia of mathematics, read at MDA in 1908	131

SCIENTIFIC LIFE

<i>Kolero M. A.</i>	
We are on the eve of a new national humanitarian revolution. (Speech at the seminar «Russian Thought» at the Russian Christian Academy for the Humanities, April 8, 2022).	144

CRITIQUE AND BIBLIOGRAPHY

<i>Ilyin N.P.</i>	
«Nothing is nothing», or Dugin, Heidegger and Russian philosophy	155
<i>Lomonosov A. G., Muravyov A. N.</i>	
Philosophy in Russian: reflections related to the article of D. K. Bogatyrev «Russian philosophy in Russia»	169
<i>Ermichev A. A.</i>	
Not a «beginning», but a return to the beginning («Institute of Scientific Philosophy. Beginning». Editor-in-chief A. V. Chernyaev, T. G. Shchedrina. — M., Political Encyclopedia, 2021. — 556 p.)	177
<i>Bazanov P. N.</i>	
New reissue of the collection «Change of Milestones»	182
<i>Dyomin R. N.</i>	
K. M. Miloradovich. I have my truth... Selected works / Comp., ed., intro. article and note by N.H. Orlova; note by A.V. Vostrikova. — SPb.: ed. “Paradigm”, 2020. — 198 p.	186

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

УДК 1(091)

*А. А. Ермичев**

ТРИ ВРЕМЕНИ «ЗОЛОТОГО ВЕКА» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Метафора «золотой век» подчеркивает исключительное значение XIX века в истории русского мышления, которое за короткий срок формируется как научно-систематическая философия и в начале XX века предлагает ее выдающиеся образцы. Характеризуются три «времени» «золотого века» русской философии, соотнесенные с ростом социальной напряженности между государством и обществом. «Первое время», 20–30-е — 50–60-е годы XIX века, выявило фундаментальные опоры русского мышления — религиозный онтологизм и социальный активизм, а также соответствующие им формы «одействования» истины — через самовоспитание личности или изменение социально-политической среды. Под знаком реформ Александра II, переводивших Россию на путь капиталистического развития, проходит «второе время» «золотого века» — 60–70-е — 70–80-е годы. Вместе с восстановлением преподавания философии в университетах в России складывается корпус философов-профессионалов со свойственным ему пониманием философии как особого рода научно-систематического знания. В соответствии с духом времени философы работают с представлением о бытии как творческом процессе, субъектом которого является человек. Философские общества и журнал «Вопросы философии и психологии» поднимают философскую культуру общества. От 90-х годов XIX века, от начала партийно-политического строительства в России до победы народного большевизма в гражданской войне длится «третье время» русской философии. Основной его проблемой, унаследованной от «второго времени», становится бытие как творчество. Эпистемологические и аксиологические затруднения, возникавшие при научно-систематическом освоении проблемы творчества, снимаются либо легализацией иррационального, либо обращением к жизни и практике культурного и социального строительства. Это способствовало повышению социально-культурной значимости идеологического содержания в философии и позволило политикам привести страну к революциям 1917 года. После гражданской войны огосударствление философии в советской России положило конец ее «золотому веку».

Ключевые слова: «золотой век», русская философия, революция, любомудры, декабристы, одействие истины, западники, социальный активизм, славянофильство, религиозный онтологизм, нигилизм, материализм, социализм, бытие как творчество, религиозная философия, идеализм, марксизм, «философский пароход».

* Ермичев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор РХГА; 7723516@gmail.com

The metaphor of the "golden age" emphasizes the exceptional importance of the XIX century in the history of Russian thinking, which in a short time is formed as a scientific and systematic philosophy and at the beginning of the twentieth century offers its outstanding examples. Three "times" of the "golden age" of Russian philosophy are characterized, correlated with the growth of social tension between the state and society. The first "time", the 20–30–50–60s, revealed the fundamental pillars of Russian thinking — religious ontologism and social activism and the corresponding forms of "acting" of truth — through self-education of the individual or a change in the socio-political environment. Under the sign of Alexander II's reforms, which put Russia on the path of capitalist development, the "second time" of the "golden age" is passing — 60–70–80- the years of the XIX century. Together with the restoration of philosophy teaching at universities in Russia, a body of professional philosophers is being formed with a peculiar understanding of philosophy as a special kind of scientific and systematic knowledge. In accordance with the spirit of the time, philosophers work with the idea of being as a creative process, the subject of which is a person. Philosophical societies and the journal "Questions of Philosophy and Psychology" raise the philosophical culture of society. From the 90s of the XIX century, from the beginning of party and political construction in Russia, to the victory of popular Bolshevism in the civil war, the "third time" of Russian philosophy lasts. His main problem, inherited from the "second time", becomes being as creativity. Epistemological and axiological difficulties that arose during the scientific and systematic development of the problem of creativity are removed either by legalizing the irrational, or by turning to the life and practice of cultural and social construction. This helped to increase the socio-cultural significance of the ideological content in philosophy and allowed politicians to lead the country to the revolutions of 1917. After the Civil War, the nationalization of philosophy in Soviet Russia put an end to its "golden age".

Keywords: "golden age", Russian philosophy, revolution, love of wisdom, Decembrists, the destruction of truth, Westerners, social activism, Slavophilism, religious ontologism, nihilism, materialism, socialism, being as creativity, religious philosophy, idealism, Marxism, "philosophical steamer"

Удивительно явление отечественной философии XIX — начала XX века! Подумать только — первый ее лепет мы слышим в кружке Любомудров в 1822 году, а ровно через сто лет, в 1922-м, русская философия, достигшая очень высокого уровня развития, на немецком пароходе покидает Россию.

Каким же интенсивным и богатым было движение нашей мысли, если на жизни трех — максимум четырех поколений она достигла таких высот, как экзистенциально-персоналистическое учение Н. А. Бердяева, конкретный идеал-реализм Н. О. Лосского, онтогносеологическая «первая философия» С. Л. Франка, неогегельянство И. А. Ильина, философско-богословские труды С. Н. Булгакова, тектология А. А. Богданова. Каждый из этих мыслителей свободно оперирует материалами всей мировой истории философии и современного ее состояния. Они располагают развитой инфраструктурой производства идей — университетские кафедры, общества, собрания и конгрессы, периодическая печать, специализированные издания. Не то важно, что их работы становятся известны в Европе, а то, что достигнутое ими качество позволяет сравнивать его с качеством современной европейской философии.

Кто знает — если бы не революция 1917–1922 годов, то, возможно, европейцы ездили бы в Москву, Петербург и Казань обучаться философским дисциплинам.

Увы, историки не в состоянии не только восхититься столь скорым развитием философской мысли в России, но и просто удивиться этому. «Золотой век» русской философии они рассматривают как один из многих периодов от митрополита Илариона до М. Б. Митина и Э. В. Ильенкова.

Между тем таким подходом скрадывается всемирно историческое значение нашей культуры XIX века. Он же был исключительным веком, когда русская культура целиком и сразу раскрыла свой философский потенциал на протяжении жизни одного человека. Философия исключительного века русской культуры была исключительной философией. Другого такого века, другой такой философии больше не будет.

При попытках понять причины столь скорого и богатого расцвета нашей философии нельзя не увидеть, что он пришелся на время, когда давнее противостояние общества и государства поднимается на уровень противостояния политического. Одним из его проявлений была революция — в качестве и способа разрешения противоречий, накопившихся в обществе, и способа модернизации социально-экономического и политико-правового устройства общества. То затихая, то вновь разгораясь, постоянно длящийся революционный процесс оказал мощное воздействие на все области русского сознания и сформировал его идеал — единства правды-истины и правды-справедливости. В поисках его действенного выражения русские мыслители или обращались к утопии европейского социализма, или идеализировали опыты национальной жизни. В любом случае постоянной доминантой русского сознания становились формулы «одействования истины», «перевода философии в жизнь».

Самодержавие приучало людей думать, что без революции невозможно устранить противоречия, неразрешимые при настоящем строе. Наконец, общее недовольство наличным абсорбировалось в деятельности профессиональных революционеров, которые попутно обретали независимость от общества и даже политическое главенство над ним. В феврале 1917 года самодержавная плотина рухнула и в проран хлынула новая история России. Заявила о себе небольшая по численности, но хорошо организованная партия, написавшая на своем знамени «Мир хижинам, война дворцам». «И прежние подвальники и медники, и вся мастеровщина, туго жизнью пригнетенная, из щелей поползла, из темных, но своих, и вверх задвигалась. «Попировали, и довольно! Нынче наш черед! Выходи, беднота, тьма, голь и нищенство, подымай голос, нынче твой день» [Зайцев 1993, 458]. Используя общенародное недовольство, партия большевиков захватывает власть и приступает к воплощению своей социально-экономической программы. В установлении нового единства общества и государственности революция закончилась. С ней закончился XIX век русской культуры; с ним закончилась русская философия. В 1922 году новое правительство страны принимает решение о высылке из страны 57 представителей русской интеллигенции, которые показались ему настроенными антисоветски и потому опасными. Среди высланных было восемь выдающихся мыслителей: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин,

Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. К этому списку необходимо добавить имя социолога П. А. Сорокина. Русская философия была переселена в Европу, а в новой советской России стала насаждаться идеология, получившая название «марксистско-ленинской» или «пролетарской».

Совпадение «золотого века» русской философии с революционным процессом в России не случайно; в нем выразилась критическая сущность человеческого ума и деяния: философия — оружие критики; революция — критика оружием. Говоря об освободительной функции философии, В. С. Соловьев пояснял: она «не останавливается ни на каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самою добыты, не составляют ее собственного внутреннего состояния. И эта неспособность удовлетворяться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление ко все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила — разрушительница всех чуждых богов — эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится — абсолютную полноту и совершенство жизни...» [Соловьев 1911, 412]. Это сказано о философии. То же самое о революции скажет любой марксист. Если законом истории является материальное производство, то субъектом закона будет пролетариат. Все иные классы, помимо пролетариата — не субъекты, а объекты истории. Они сплошь консервативны. Только пролетариат содержит в возможности всё, к чему стремится человечество, — абсолютную полноту и совершенство жизни.

Противостояние государства и общества, которое время от времени вырывалось революционной магмой из недр русской жизни, держало в напряжении всех — от императора до простолюдина, прямо и опосредованно воздействуя на все сферы общественной жизни — от экономики и политики до религии и философии. При этом установка на «одействование истины» склоняла философское развитие России к «интеллигентской правде», к теориям, обещавшим скорую и эффективную реализацию. Рассветы и затухания философского развития в России скоррелированы со временем нарушения относительного социально-культурного и политико-правового равновесия общества и государства.

Первая корреляция состоялась в 20–30-е годы XIX века. Поражение просветительского разума на Сенатской площади повернуло русских к немецкой философии. Теперь носителем истины выступил не безликий разум просветителей, а личность, вступившая в конкретные отношения с Богом и миром. Иное дело, что одействование истины немецкого идеализма в самодержавной России не было возможно. Это вынудило русских к усиленной аналитике немецкого идеализма с последующим движением к идеям антропологизма, материализма и социализма. Под знаком господства этих идей завершается «первое время золотого века». В русской истории появляется новая культурная сила — разночинная интеллигенция.

Вторая корреляция выпадает на 60–70-е годы XIX века. Осмысление опыта нигилизма и революционного народничества привело к появлению ряда учений религиозной метафизики и социального христианства, противостоящих позитивизму и материализму.

Третья корреляция выпадает на конец XIX — первое десятилетие XX века. Россия, поставленная перед необходимостью самоопределения в мировом империализме, устремлена к обновлению своего социально-политического строя. Теперь вопрос о соотношении исторической необходимости и сознательной деятельности превращается в вопрос социальной практики. Для русских философов творчество предстает законом существования бытия.

Первое время золотого века

Еще с XVIII века рядом с академической и университетской философией, призванной государством на службу науке и престолу, существовала другая, бывшая свободным размышлением — философствованием чуткого и совестливого человека по поводу мира и его порядков. «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала». Экзистенциальное восприятие действительности находило свое выражение, прежде всего, в формах публицистики и литературы. Линия от Н. И. Новикова и А. Н. Радищева пересекала границу между веками и продолжалась в Д. В. Веневитинове, П. Я. Чаадаеве, А. С. Хомякове и В. Г. Белинском. «Литература у нас пока сосредотачивает почти всю умственную жизнь народа и потому прямо на ней лежит долг заниматься и такими вопросами, которые в других странах перешли уже, так сказать, в специальное заведывание других направлений умственной деятельности» [Чернышевский 1947, 303]. Н. Г. Чернышевский писал это уже в середине века. Все достижения русской мысли «золотого века» получены не на поле академической философии, знающей логическую дисциплину, а в свободной литературной форме выражения личного отношения к каким-то сущностям мира — быть может, вымышленным... Размышление одновременно было переживанием и желанием исправления недолжного порядка бытия. Свободное философствование скорее выражало внутреннего человека, человека в его истине, прояснением и разворачиванием неких исходных или промежуточных мировоззренческих позиций автора, реакциями на мир, нежели его логикой организованным познанием. Потрясения, обрушившиеся на Россию в начале XIX века, и последовавшая за ними трагедия декабристов излечили русское сознание от просветительского рационализма. Отрадой для русских умов стала органическая немецкая философия, которая с кроткой укоризной подсказала русским юношам их великую роль сплотить все человечество под солнцем любви, памятуя о том, что каждый из них является носителем Абсолюта. Таким был идеал кружка Н. В. Станкевича, обнаруженный в «Молве» безвестным Белинским. С тех пор, как заметил один историк, этот идеал незакатно стоит над русской мыслью, выступая то идеалом соборности и славянофилов, то западнической мечтой о России 1940 года, стоящей во главе прогрессивного человечества. Хотя западники и славянофилы смотрели в разные стороны, сердце у русского Януса билось любовью к Родине.

Удивительный факт личностного характера познавательной деятельности осмыслили славянофилы. Они показали, что человек соединен с бытием не только посредством познания, как это принято в европейской философии, но еще более посредством воли, волевого участия в жизни. Есть нечто выше,

чем познавательная деятельность человека, говорили они, а именно — истинная жизнь его духа, обретающего целостность в соборном сознании. Истинное познание есть функция истинного бытия. Живите по истине, в истине — и вам будет дана познавательная истина. Славянофилы разворачивают повседневную жизнь человека к духовной, хотя и оцерковления культуры, хотя и наполнения повседневности христианской ценностью. Они ододействуют православную истину в своей стране (начиная с богословских исследований А. С. Хомякова и завершая активным участием в подготовке крестьянской реформы К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина и др.) и вместе с П. Я. Чаадаевым начинают традицию социального христианства в России. Такой способ мышления был чужд секулярным западникам, влюбленным в Европу. Европа — вот она и есть истинная жизнь, жизнь по истине — во всем богатстве культуры и социальной организации. Любить прогресс и следовать за успехами науки и просвещения — это и значит жить в истине. Мыслить прогрессивно и значило мыслить правильно, истинно. Самые konsekventные идут до конца. Они говорят, что у человека есть не только способность понимания, но и воля, творящий разум. «Человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он должен действовать в своем месте, в своем времени — в этом его всемирное призвание...» [Герцен 1985, 142]. Они говорят, что не знание является целью истории, а ододействие знания. Во все события истории вплетается практическая деятельность; «деяние есть единство теории и практики [Герцен 1985, 138]. Невозможно не видеть в этих утверждениях аналога религиозному онтологизму их оппонентов. Наиболее последовательные западники ощущают социально-практическую основу познавательного процесса. «Ододействие истины» особенно важно западнику потому, что Россия значительно отстает от Европы.

Остается вопрос о способах «ододействия истины», то есть вопрос о практическом участии в истории. Согласно установке на приоритет духовного бытия человека религиозные мыслители (Чаадаев и славянофилы) считали приоритетным в «ододействии истины» работу личности над собой и затем уже вторичным — изменение социальных институтов. Они работали над идеей социального христианства как правильного пути русского развития. Они отделили себя от консерваторов и радикалов и занимали позиции нравственно ответственного социального эволюционизма.

Западники, будучи приверженцами секулярного мышления, занимали позицию социальной активности — чтобы личность обрела возможности развития, должна быть перестроена среда ее обитания в соответствии с теми истинами, о которых толкует философия. В 1842 году Жюль Элизар статьей «Реакция в Германии» заявил о готовности радикалов вмешиваться в историю, чтобы ускорить ее движение к свободе. Люди, возжелавшие жить в истине, не только могут быть, а иногда и должны быть жесткими и даже жестокими в отношении социального окружения. В отличие от радикала Элизара, у петрашевцев главная идея — мирное технократическое и экономическое преобразование общества к новому, для каждого счастливому образу жизни. В любом случае потребность воздействия на институты низводила мысль с философской высоты к простым и доступным решениям.

И на этот раз помощь пришла из Европы, где берут верх новая философия в виде феербаховского, а потом бухнеровского материализма и контовское почтение к позитивной науке. «Наука, — восхищается Чернышевский, — чернорабочий, не играющий блистательной роли в обществе; трудами этого чернорабочего живет все: и государство, и семейство, и политика, и промышленность. Только оплодотворенное знанием стремление человека получает характер, совместимый с общим и частным благом, силы человека производят полезное действие» [Чернышевский 1948, 5–6]. Теперь наука, а не философия берет на себя роль организатора мировоззрения. Науке знакома природа мира (она есть основание материализма) и природа человека (она — основание антропологизма). Что может сказать философия о природе человека сверх того, что о ней скажет наука? — удивляется Чернышевский. И сразу обнаруживается, что антропологизм и материализм были удобны для формирования истины о человеке. Движение к антропологизму и сциентизму начинается уже у идеалистов 40-х годов, а разночинцы, успешно отвоевывающие культурную гегемонию у дворян, принимают антропологизм как собственное мировоззрение. Они — люди дела и факта, а не слова. Они ценят естествознание как форму неколебимой истины, а истина учит, что человек, как и всё живое, желает самосохранения. А потому человек — это эгоист, принципиально свободный ото всего, что противно его природе. «В этом и состоит свобода, чтобы каждый делал то, что требуется его натурой» [Чернышевский 1949, 314] — дружески поясняет Николай Гаврилович своему знакомому и работодателю. Разночинец хотел бы разумного, то есть социалистического, устройства общества в соответствии с потребностями нормального человека. Мелиоризм процветает. Разночинная интеллигенция недовольна настоящим: «Буря бы грянула, что ли? Чаша с краями полна!» Вожди разночинцев Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев очарованы простой зависимостью психики человека от его антропологии и думают, что человеком можно управлять так же, как машинист управляет движением паровоза, на котором можно приехать в социализм. Философию они отрицают — разве она может сказать о человеке такое, что не было бы известно естествознанию? Так в «золотом веке» завершается первый круг развития — противифилософскими выступлениями радикалов-шестидесятников. «Философию у нас вообще привыкли считать чем-то чрезвычайно трудным и темным, но на самом деле она проста, потому что она основывается на здравом смысле и простой логике, которая есть, конечно, у всякого неглупого человека» [Добролюбов 1961, 422]. Какого-либо противоречия между своим сциентизмом и возвышенной любовью к трудящемуся народу они не видели: «Мы были глубоко убеждены в том, что боремся за счастье всего человечества, и каждый из нас охотно пошел бы на эшафот и сложил свою голову за Мошоту и Дарвина» [Степняк-Кравчинский 1987, 340].

«Первое время золотого века» русской философии — базисное для него. В 20–50-е годы были опознаны фундаментальные опоры русского мышления — религиозный онтологизм и социальный активизм. Определелись главные подходы к одействованию философской истины — признанием «практического и теоретического первенства духовной жизни» и практического следования ее

ценностям или «безусловного примата общественных форм», что подчиняло русское мышление их действию. В эти годы были выявлены все основные проблемы «золотого века», определившие содержательные особенности русской философии как философии истории, философии общества и философии человека.

Второе время золотого века

По завершении «первого времени» корреляции философии и революционного процесса началось другое время такой же корреляции — 60–70-е годы XIX века, вплоть до воцарения Александра III.

После унижительного Парижского договора 1856 г. новый император Александр II понимает необходимость самых разных реформ в социальной жизни страны и ее управлении. К самой главной из них — крестьянской — он был принужден угрозой народных волнений, о чем и заявил представителям дворянства 30 марта 1856 г. Публичное обсуждение крестьянской реформы окрыляло русских. Становилось всё больше людей, которые чувствовали себя причастными к современности, ставших личностями, почти гражданами. Все гордились собственным участием в триумфе свободы и прогресса. Особенную активность проявляли разночинцы.

Другие реформы (местного управления, городская, финансовая, судебная) облегчали движение страны к новой эпохе ее существования — буржуазной. Особенную напряженность приходу новой эпохи придавало возникновение «революционного ордена русской интеллигенции». От начала шестидесятых годов, от времени революционных прокламаций, от первой «Земли и воли» через ишутинцев, нечаевское дело, выстрел Д. В. Каракозова, «Большое общество пропаганды», вторую «Землю и волю», наконец, до взрыва на Екатерининском канале в Петербурге — так шла революционная болезнь, охватившая общество.

Два десятилетия движения общества к социальному творчеству и неукротимой борьбы интеллигенции с самодержавием наложили мощный отпечаток на русское сознание. Возникают «передвижничество» в живописи и «Могучая кучка» в музыке. Литература критического реализма дает свои самые зрелые плоды. В произведениях Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого перед читателями предстают глубины человеческого сознания как неисчерпаемый резервуар самопознания личности, познания и оценок всего мира. В противодействии революционеризму религиозное сознание поворачивает к активному социальному христианству. В философе Соловьеве все признавали первого публициста России.

В жизни русской философии этого времени следует увидеть три, по меньшей мере, события, которые подготовили ее к последнему, третьему времени «золотого века». Первым по значению нужно считать рождение профессионального корпуса философов-преподавателей в отечественных университетах. Возникновение его связано с февральским 1860 года монаршим разрешением возродить преподавание философии в университетах. Для вновь созданных кафедр философии, для преподавателей чиновники разработали порядок их профессионального роста и предусмотрели меры его поощрения. «После почти полувекового негативного отношения власти к философии наконец-то

установились нормальные отношения: философия мирно развивалась и преподавалась с университетских кафедр, а власть наблюдала и не вмешивалась в учебный процесс» [Павлов 2017, 158]. Некоторое число преподавателей философии и студенты, оставленные при кафедре для подготовки к профессорскому званию, приват-доценты сплачивались в корпус — небольшой круг лиц, соединенных между собой профессией. При этом философ-преподаватель должен был понять, что уже только преподавание одной из университетских наук обязывало его рассматривать философию как особого рода научное знание с присущими ему языком и методологическим аппаратом. Согласно новым программам, принятым в 1890 году, предусматривалось чтение полных курсов истории философии. В учебных аудиториях звучали имена отцов церкви, знаменитых схоластов, классиков философии Нового времени и современных немецких, французских или английских философов. Преподаватели проникались значением гносеологической проблематики и в истории философии, и в ее современном состоянии. А статус профессионального философа обязывал к исполнению, по крайней мере, трех задач — досконального овладения историей преподаваемого предмета, знания современного мирового состояния предмета и, наконец, личного участия в исследовательских программах.

Упорядочивание работы университетских философов было благотворно. Во-первых, с ростом числа студентов в университетах увеличивалось количество тех, кто мог стать читателем философской литературы. Во-вторых, рядом со свободным философствованием появились первые опыты русской научно-систематической философии, предложенные универсантами. Социум привыкал к новой философии, а кульминацией ее признания органической частью культуры стало возникновение философских обществ в двух столицах и исключительный читательский успех первого философского журнала «Вопросы философии и психологии».

Включенность профессионалов-философов в общественную жизнь привела к новому рассмотрению постоянного девиза «одействования истины». Возможно, в связи с ускорением экономического, социального и гражданского процессов в России «одействование истины» стало рассматриваться с точки зрения его результативности для истории в целом. Вожди демократического движения и приверженцы антропологической философии не раз подчеркивали преобладающее действие выдающейся личности и — еще больше — всего трудящегося люда. Далее легко было понять, что мир — это всегда процесс его постоянного обновления, главным действующим лицом которого был человек. Но теперь на смену детерминизму в объяснении человеческих поступков, как это было у Чернышевского и Писарева, приходит идея свободы воли или даже своеволия у писателя Достоевского и профессора военной академии Лаврова. Такова уж психика человека, состоящая — помимо сознания — из воли, желаний и чувств удовольствия или неудовольствия. С такой психикой он творит жизнь. Свобода воли есть непреложный факт сознания людей. Она проявляется себя в желании достигнуть какой-то цели, идеала. Люди и их желания творят действительную, а не выдуманную жизнь. И при всякой попытке «одействования истины» человек имеет дело с прошлыми поколениями, оставившими после себя ими измененный мир. «Перевод философии в жизнь», как и прежде,

сохраняет свою действенность, но приобретает ярко выраженный антропоцентрический характер и онтологический (или космологический) контекст. Нет никакого природного или исторического мира кроме того, который дан человеку в его деяниях и в его сознании. Такое осмысление масштабов «одействования истины» равно состоялось и в кругах русских народников, поверивших позитивной науке, и в кругу религиозных мыслителей.

В «Трех беседах о современном значении философии» П. Л. Лавров говорил о человеке как ощущающем и действующем, желающем и познающем существе, которое борется за идеалы, которое «свои действия бросает как семена на почву окружающего мира; из них вырастает новый бесконечный ряд событий, вырастет будущая история». Более того: в «этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания» [Лавров 1965, 570]. Впрочем, «критически мыслящая личность» — это еще не «человекобог», о котором скоро заговорят богоискатели...

Ту же идею мира как творчества с художественной выразительностью и метафизической обоснованностью В. С. Соловьев представляет в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878 г.). В его лекциях само космическое бытие раскрывается как процесс, подготавливающий появление человека. Отныне только ему принадлежит ответственная и решающая роль в завершении процесса обожения бытия, его одухотворения. Человек оказывается в роли продолжателя творения, со-творца бытия. Через два года в «Критике отвлеченных начал» (1880) Соловьев напишет: «Для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества», имеющего целью установить органические отношения между человеком, миром и Богом [Соловьев 1988, 743].

С Соловьева идея мира как богочеловеческого процесса становится одной из ведущих в русской религиозной философии. Друг Соловьева и его ученик С. Н. Трубецкой гносеологически объясняет единство деятеля и мира: «Явления сводятся к отношениям» [Трубецкой 1902, 219]. В философии русского неолейбницианства-персонализма (Л. М. Лопатин, А. А. Козлов и др.) действие есть предельная характеристика всякой реальности. В «философии общего дела» Н. Ф. Федоров настолько восхищен возможностями научно-технического «одействования истины», что предлагает заставить идти время вспять и так переустроить мир. Но и позитивист В. В. Лесевич не хочет признавать «объективно существующего мира»; он видит его «конструированным» эволюцией человеческого познания. Идея культуры как процесса и продукта деятельности людей вдохновляла первый русский философский журнал «Вопросы философии и психологии», который рассчитывал объединить все философские силы страны. «Главнейшие интересы человеческой жизни, — говорилось в редакционной статье, — лежат в деятельности человека, а деятельность человека имеет источником его волю и ее цели. Высшая цель воли — благо» [Грот 1889, XVIII–XIX].

Теперь бытие, представшее в русской мысли как творчество, целостно вполне — без провалов между веществом и жизнью, материей и сознанием, природой и историей, данностью и ценностью. Обозначились два понима-

ния творчества — в рамках христианского гуманизма и гуманизма светского. И в одном, и в другом случае на человека возлагается непомерная задача преобразования мира. Русская мысль присоединяется к мощному течению мировой мысли — только то, что прошло через творчество человека, может быть осознано им как истина. Объекта как такового, противостоящего субъекту, уже не существует. Он, этот объект, есть производное от субъекта, который, в свою очередь, генетически связан с объектом. Субъект-объектная парадигма классической философии становилась тесна для русской мысли, проблемы познания обретали для нее необходимую остроту. Профессионалы были уверены, что обращение к логико-гносеологическому обоснованию умозрения как раз и является тем, что делает их размышления о сущности собственно философией. К исполнению такой задачи и был призван корпус университетских и академических профессиональных философов. Призыв к работе прозвучал в редакционной статье первого номера «Вопросов философии и психологии». Источником философии журнал назвал «внутреннее чувство и опыт», когда при участии «особой творческой работы мысли, имеющей в основании своем законы логики», она предложит «цельное чувство, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца» [Грот 1889, IX]. Редакция находила, что теоретическое осмысление глубокого интереса русской культуры к этическим вопросам могло бы обогатить мировую философию*. В той же статье подводится итог «второму времени»: семидесятые годы начинают «первые попытки самостоятельной критики и собственных философских построений» (В. С. Соловьев, Б. Н. Чичерин, Н. Н. Страхов, А. А. Козлов), а на время выхода первого номера (ноябрь 1889 г.) «самым существенным» в жизни русской философии редакция считает все большее и большее «стремление к самостоятельности, идущее рука об руку с более строгим критическим отношением к западным авторитетам» [Грот 1889, XVIII].

Почти через пятьдесят лет яркий сторонник научной философии и выдающийся историк русской философии Б. В. Яковенко, уточнив хронологию, повторил наблюдение «Вопросов философии и психологии». Начиная с шестидесятых годов, было предпринято множество предложений таких философских систем, которые в качестве своей основы положили свободный и творческий дух; его действие контролировалось гносеологической критикой. Первыми среди подобных систем историк назвал теизм П. Д. Юркевича, трансцендентальный монизм В. Д. Кудрявцева-Платонова, философию всеединства В. С. Соловьева, рациональную философию абсолютного творения Л. М. Лопатина, метафизику конкретного сознания С. Н. Трубецкого. Все они — преподаватели в университете или в духовной академии. Рядом со свободным русским фило-

* В редакционной статье определялось место русской философии среди иных мировых философий: «Философия греков сумела же гармонически связать идеалы истины, добра и красоты под углом зрения этой последней; философские учения европейских мыслителей нового времени пытались гармонически сочетать те же идеалы под углом зрения истины. Не состоит ли историческая задача русских мыслителей в таком же, не менее глубоком синтезе идеалов с точки зрения высших интересов блага; и, может быть, даже господство идеала добра над другими идеалами — законное господство?» [Грот 1889, XVIII].

софствованием (литературой и публицистикой) они «воздвигали основания для крепкого и надежного строения». Ожидаемое строение, действительно, стало подниматься над основанием, но позже, в третье время «золотого века», непосредственно перед Великой революцией 1917–1921 гг.

Третье время, последнее в «золотом веке»

Его можно выделить, руководствуясь, в первую очередь, событиями общественно-политического характера: начать 90-ми годами XIX века, а закончить 1922 годом. В 90-е годы в самодержавной России началось партийное строительство, а в 1922 году диалектическому материализму был придан статус официальной партийно-государственной философии и тогда же состоялась высылка 67 интеллигентов, заподозренных в нелояльности к новому государству.

Таким образом, границы «третьего времени» очерчены политическими событиями. Но не менее ярки и значительны события культуры и философии. В русскую жизнь вошли два новых мировоззрения — символистское, в конечном счете, религиозное и марксистское, атеистическое. Они принесли с собой множество трудных вопросов и, среди прочих, вопросы о природе художественного и социального. Найденные ответы существенно определили содержание философии «третьего времени». Н. А. Бердяев обозначил его так: «Основная тема русской мысли начала XX века есть тема о божественном космосе и о космическом преображении, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека и смысла культуры; тема эсхатологическая, тема философии истории» [Бердяев 2012, 290]. Культурными маркерами конца «золотого века» стали статьи В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», «Переписка из двух углов» М. О. Гершензона и В. И. Иванова, сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы».

Философская наполняемость русской культуры конца XIX — начала XX веков началась с вещаний символистов о каких-то глубинных основаниях видимого мира и желании художника не только их выразить, но даже жизненно их достигнуть. Пытаясь понять природу художественного дара, символисты разглядели в ней выражение творческой силы, которой бытие было наделено в акте божественного творения. Творческая мощь мира была персонифицирована в личности художника — теурга, имевшего задачей «дорастить» тварный мир до Творца. Всё происходившее неизбежно обретало сакральное значение и рядом с символизмом появлялись очертания «нового религиозного сознания», которое по необходимости должно было — в практическом и в теоретическом отношениях — размежеваться с синодальной церковью.

Другой раз общее внимание было обращено к новому европейскому учению — марксизму. В отличие от романтического и провинциального народничества марксизм толковал историю как объективный и необходимый процесс смены способов производства. Что касается России, то капитализм, необходимо поглотивший ее, с той же необходимостью будет сметен социализмом и вечная мечта общества осуществится — правда, то будет не крестьянский, русский социализм, а социализм пролетарский, марксистский. Такая безапелляционность просто понуждала спросить о роли человека в истории. Или последняя идет так же, как закономерность природы? Более

внимательный взгляд «раскручивал» эту проблему: а какова природа социальной объективности? А какова природа тех идеалов, с которыми люди вмешиваются в течение истории? Ответы на эти вопросы и должен был дать русский философствующий ум.

Полученные ответы обнаружили среди сторонников марксизма существование трех разных групп. Первую образовали те неофиты марксизма, кто признавал участие человеческой свободы в формировании объективных законов истории и, исходя из конкретно-исторической меры свободы, усомнился в непреложности марксистской теории социальной революции. Революционный социализм Маркса они заменили социализмом этическим. В свою очередь, этика у неофитов потребовала обоснования природы должного, и экс-марксисты охотно вошли в мир кантовского идеализма и отечественной метафизики. Главным документом, завершившим их движение, стал сборник 1902 г. «Проблемы идеализма». В нем утверждалось, что теоретической опорой освободительного движения могут быть только идеализм, метафизика или религия. Вне их действия понять природу общественного идеала невозможно. Бесспорный лидер «легальных марксистов» и затем экс-марксистов П. Б. Струве, характеризуя своих единомышленников, показал, что логика их рассуждений приводила к идеям русской метафизики 80-х годов у В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, А. А. Козлова, С. Н. Трубецкого, которыми они надеялись удовлетворить собственную «метафизическую потребность». Глядя в прошлое, пионеры марксизма прокладывали путь «к новому русскому идеализму».

Но у тех марксистов, кто сохранял верность учению о классах и классовой борьбе, не было единства в понимании его философского содержания. Одни из них — «ортодоксальные марксисты» — понимали свою революционность как выражение действия объективных законов материального производства. Свою философию они называли диалектическим и историческим материализмом (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, Ю. О. Мартов и др.). Другие марксисты-революционеры (потом их назовут философскими ревизионистами марксизма) разделяли социальное учение К. Маркса, но, желая понять природу социальной объективности и своей включенности в ее действие, апеллировали к новейшему позитивизму. Политическое использование идей «второго позитивизма» в России было закреплено «Очерками реалистического мировоззрения» в 1904 г., а позже — деятельностью каприйской школы и «впередовцами». Так возникло новое яркое направление в русской философии начала XX века, представителями которого стали А. А. Богданов, В. А. Базаров, П. С. Юшкевич, А. В. Луначарский.

В русской мысли уже в первое десятилетие XX века с очевидностью учебника определились разные варианты систематических философий: религиозная метафизика вкупе с символизмом, «ортодоксы» и марксистствующие позитивисты, неокантианский идеализм, обретавший общественную значимость вместе с политическим оформлением либерализма и, наконец, интуитивизм Н. О. Лосского. После опытов Лаврова и Соловьева все эти философии воспринимают реальность в качестве духовно-практической данности истории и культуры. Такая установка пробудила у русских живой интерес к Э. Гуссерлю, и феноменологическая философия занимает свой участок среди других направлений.

Сложившиеся направления, следуя традиции, заданной «вторым временем золотого века», ищут научно-систематического объяснения творческого акта. Однако мир как творчество не хотел укладываться в рамки рационального критико-гносеологического подхода; конфликтность, обнаруженная в самих основах философского поиска, стала влиять на самоопределение философского знания.

Особенно трудным было теоретическое самоопределение религиозного сознания. Казалось бы, оно могло смело игнорировать трансцендентализм. Но объективная значимость гносеологической проблемы и запросы современности вынуждали религиозных мыслителей серьезно заниматься логико-гносеологическим оправданием своих размышлений. Традиции Московской метафизической школы и журнала «Вопросы философии и психологии» были продолжены. С. Н. Булгаков в «Философии хозяйства» находил трансцендентальное оправдание даже для религиозного сознания. В. Ф. Эрн уверял, что «задача философии — привести к мысленному единству, то есть, к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта» [Эрн 1991, 121]. «Свящ. Флоренский, автор основополагающего для этого течения труда, старается изо всех сил придать своему нерациональному и нетеоретическому философствованию все же рациональный и теоретический характер» [Яковенко 2020, 735]. Но тогда же шли сигналы совершенно противного значения. Л. Шестов не может согласовать Бога с трагедией человеческой жизни; Н. Бердяев, решая те же вопросы, ищет помощи у Я. Беме. К мифу апеллирует Вяч. Иванов, а те же Булгаков и Флоренский говорят об антиномизме в правильном понимании бытия. Казалось бы, наиболее удачным результатом сопряжения трансцендентализма и метафизики стал интуитивизм Лосского и Франка, плавно перерастающий в онтологизм. Утверждение Ильина о философии как духовном деянии нужно считать своеобразным завершением теоретического устремления, заданного Лосским и Франком. Определенно вырисовывалась тенденция возврата к древнерусскому любомудрию.

В свою очередь, сторонники трансцендентализма убеждаются в бесперспективности бесконечных попыток рационального освоения жизни во всей полноте ее проявлений. Русской философии, как восклицал Б. П. Вышеславцев, «надоела беспредметность всяких логических изысканий, всяких методологий и гносеологий. Щитом “научности” нельзя защитить голову, лишенную мудрости. Трагические переживания требуют предметных мыслей, требуют мудрости, прозрений, а не рефлексии над данным и установленным» [Вышеславцев 1922, 178]. Линия его размышлений была продолжена. Когда после мировой войны и русской революции Б. В. Яковенко воссоздал в Праге журнал «Логос», то в редакционной статье он признал многообразие видов опыта, конструирующих философию, причем не только научного, но и религиозного опыта*.

* Редактор писал: сегодня «гносеологическая точка зрения... единодушно признается всеми только отрезком, только незначительной частью той идеальной области, которая... открывается теперь философскому исследованию. Эта область, кроме чисто политических сущностей, объемлет и нравственные, и эстетические ценности, сущности правовые

Другой инициатор «Логоса», С. И. Гессен, идет дальше и видит примирение теоретической истины с конкретностью жизни в педагогической деятельности философа. Философия нашла и обосновала ценности — настала очередь для их практического применения.

Задачу соотнесения познания и действительности столь же успешно разрешали марксисты. Они знали, что философия не только объясняет мир, но и должна изменить его. Ленин, осваивая наследие гегелевской диалектики, перенес действие логического противоречия в материю и придал ей способность саморазвития к высшим состояниям. В единстве диалектики, логики и теории познания Ленин видел тождество Истины и Жизни, достигаемое через борьбу противоречий. Революционная жизнь и есть Истина с большой буквы.

Другие марксисты, которых Ленин именовал философскими ревизионистами (Богданов, Базаров, Луначарский), толковали бытие как совокупность элементов опыта. А. А. Богданов, пытаясь найти основание истинности познания и закономерности его формирования и развития, соединяет философию Р. Авенариуса с социальным учением К. Маркса и рассматривает познание как выражение организационного опыта социальной группы. В будущем ему мерещится общество, функционирующее по принципам всеобщей организационной науки. Истина и жизнь станут, наконец-то, едины. Правда, это будет не философская истина, а истина всеобщей организационной науки.

Философии было тесно в пределах рационального отношения с миром. Она хотела вырваться за его границы, и философы покорно смирялись с такой ситуацией, попадая под воздействие мощных требований социально-политической практики. Одействование истины? Как же без этого? Тем более, что оно получило хорошую поддержку онтологизмом и интенциональностью в новейших русских философских исследованиях. Теперь мыслителю стало позволительно рассматривать философию как элемент бытия или действия в бытии — или, говоря проще, инструментально.

Инструментальному отношению к философии способствовал характер времени — совершенно иной, чем он был во времена рождения русской мысли. Перед мыслителями XX века жизнь представляла сплетением революционных страстей, раздирающих любое возможное согласие на единство. Но как скоро изменялась жизнь, так менялось общественное положение философии. Она освобождалась от эпистемологической функции, которая уступила место функции мировоззренческой и, в конечном счете, идеологической. Невоспринимаемая народными массами, вовлекаемыми в революционный водоворот, философия сама воспринимала чаяния времени и поневоле идеологизировалась. Было нормально видеть философа в качестве публициста и даже организатора политических партий. Созданное в начале века огромное количество описаний и анализов современной культуры, взаи-

и хозяйственные, религиозный опыт, словом, всю ту Ризу Божества, которая составляет так же и подлинное сверхиндивидуальное и образующее индивидуальность содержание души человека» [Яковенко 1925, 7–8].

модействий ее элементов, положения в ней личности, отношения культуры к гуманизму и христианству — всё, в конечном счете, несло на себе отпечаток идеологии*. Более того — говорилось в одной советской книжке — «в период между февралем и октябрём 1917 г., когда шел процесс перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую, атаки идеологов буржуазно-помещичьей России на материализм и марксистский социализм приобрели неприкрытый политический характер» [Кошарный 1981, 15]. Идеологизация выступлений философов свидетельствовала ни о чем ином, как об отступлении философии перед натиском идеологий, заражавших народные массы и общественность. Простые, доступные массам лозунги победили 25 октября 1917 года.

* * *

Спустя пять лет после этого дня, а точнее — 12 марта 1922 года, начался закат «золотого века» русской философии. Буднично, незаметно промелькнул этот миг ее истории. Д. А. Лутохин (1885–1942), товарищ председателя промышленно-экономического отдела Русского Технического общества и член редакции журнала «Экономист», выходившего в Петрограде в 1921–1922 гг., признавался, что высылку интеллигенции за пределы советской России «спровоцировал» именно он, правда, *bona fide*, нечаянно, с самыми лучшими намерениями. Он счел нужным и вежливым послать первый и второй номера «Экономиста», весьма критично настроенного к новому режиму, Ленину. «Для верности эта посылка осуществлена была через управляющего делами Совета Народных Комиссаров Н. П. Горбунова, один из родственников которого был моим сослуживцем» [Лутохин 1991, 131].

Видимо, это было в феврале 1922 года, а в марте сюжет — теперь уж по словам Ленина — развивался так. «Недавно мне прислали, — писал вождь мирового пролетариата, — журнал “Экономист” № 1... Приславший мне этот журнал молодой коммунист... неосторожно отзывался о журнале чрезвычайно сочувственно. На самом деле, журнал является, не знаю, насколько сознательно, органом современных крепостников, прикрывающихся, конечно, мантией научности, деиократизма и т. п.» [Ленин 1964, 31]. Тогда Ленин, работая над знаменитой статьей «О значении воинствующего материализма», к уже готовому материалу дописывает новое окончание — о необходимости вести войну против подобных современных «образованных» «крепостников». Последний абзац статьи стал таким: «Рабочий класс в России сумел завоевать власть, но пользоваться ею еще не научился, ибо, в противном случае, он бы подобных преподавателей и членов ученых обществ давно бы вежливенько препроводил в страны буржуазной “демократии”. Там подобным крепостникам самое настоящее место.

Научится, была бы охота учиться» [Ленин 1964, 33].

И поставил дату: 12.III.1922.

* Современное значение подобных анализов у русских религиозных мыслителей рассматривает Н. П. Полторацкий в статье «Русская религиозная философия» («Вопросы философии», 1992, № 2).

Охота учиться, видимо, была. Пролетариат принял решительные меры по реорганизации инфраструктуры образования и культуры (средняя школа, университеты и иные вузы, издательства, периодическая печать, театры, музеи и т. п.) и направил на руководство ею членов РКП (б) и сочувствующих революции. В той же старой советской книжке констатировалось: «К концу 1922 г. был в основном завершен идейный разгром контрреволюционной буржуазии. Шаг за шагом марксистская философия пробивала себе дорогу к массовой аудитории» [Кошарный 1981, 7].

Золотой век закончился. Философия существует только в свободе.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев 2012 — *Бердяев Н. А.* Русская идея. СПб.: Азбука, 2012.
- Вышеславцев 1922 — *Вышеславцев Б. П.* [Рец.] «Мысль». Журнал Петербургского Философского общества. I. Петербург, 1922 // Феникс, сборник художественно-литературный, научный и философский. М.: 1922. Кн. I. С. 178–181.
- Герцен 1985 — *Герцен А. И.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Грот 1889 — *Грот Н. Я.* О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. V–XX.
- Добролюбов 1961 — *Добролюбов Н. А.* Собрание сочинений в 9 т. Т. 1. М.-Л.: Художественная литература, 1961.
- Зайцев 1993 — *Зайцев Б. К.* Сочинения. В 3 т. Т. 1. М.: Худож. лит.; ТЕРРА, 1993.
- Кошарный 1981 — *Кошарный В. П.* У истоков советской философской науки (1917–1922) М.: Изд-во МГУ, 1981.
- Ленин 1964 — *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 45. М., Госполитиздат, 1964.
- Лосский 2008 — *Лосский Н. О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. М.: Викмо-М; Русский путь, 2008.
- Лутохин 1991 — *Лутохин Д. А.* Советская цензура // Жизнь в ленинской России. London: Overseas Publications interchange LTD, 1991. С. 117–138.
- Павлов 2017 — *Павлов А. Т.* Философское образование в Российской империи. М.: Издатель Воробьев А. В., 2017.
- Соловьев 1911 — *Соловьев В. С.* Исторические дела философии // Собрание сочинений В. С. Соловьева. В 10 т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 2. С. 401–413.
- Соловьев 1988 — *Соловьев В. С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988.
- Степняк-Кравчинский 1987 — *Степняк-Кравчинский С. М.* Подпольная Россия // Степняк-Кравчинский С. М. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит., 1987.
- Трубецкой 1902 — *Трубецкой С. Н.* Чему учит история философии? // Проблемы идеализма. Сборник статей. Под ред. П. И. Новгородцева. Издание Московского Психологического общества [1902]. С. 216–235.
- Чернышевский 1947 — *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 3. М.: ОГИЗ, 1947.
- Чернышевский 1948 — *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 4. М.; ОГИЗ, 1948.

Чернышевский 1949 — *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 14. М.; ОГИЗ, 1949.

Эрн 1991 — *Эрн В. Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991.

Яковенко 1925 — *Яковенко Б. В.* Логос // Логос. Международный ежегодник по философии культуры, издаваемый под редакцией С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко. Прага: Изд. «Пламя», 1925. Кн. I. С. 5–18

Яковенко 2000 — *Яковенко Б. В.* Мощь философии. СПб.: Наука, 2000.

Яковенко 2003 — *Яковенко Б. В.* История русской философии. М.: Республика, 2003.

REFERENCES

Berdyayev 2012 — *Berdyayev N. A.* Russian Idea. St. Petersburg, ABC, 2012

Vysheslavtsev 1922 — *Vysheslavtsev B. P.* [Rec.] “thought”. Journal of the St. Petersburg Philosophical Society. I. Petersburg, 1922 // Phoenix, collection of literary, scientific and philosophical. M.: 1922. Book I. S. 178–181.

Herzen 1985 — *Herzen A. I.* Essays in two volumes. Vol. 1. M.: publishing house of Thought”. 1985

Grotto 1889 — *Grotto N. Ya.* About the tasks of the journal // Questions of philosophy and psychology. 1889. Book 1. p. V–XX.

Dobrolyubov 1961 — *Dobrolyubov N. A.* Collected works in 9 volumes. Vol. 1. M–L.: Fiction 1961.

Zaitsev 1993 — *Zaitsev B. K.* Essays: In 3 —. Vol. 1. M.: Artist. lit; TERRA, 1993.

Kosharny 1981 — *Kosharny V. P.* At the Origins of Soviet Philosophical Science (1917–1922) M., Moscow University Publishing House. 1981.

Lenin 1964 — *Lenin V. I.* Complete works. 5th edition. Vol. 45. M., Gospolitizdat, 1964.

Lossky 2008 — *Lossky N. O.* Memoirs. Life and the philosophical path. M., Vnkmo — M. The Russian Way. 2008.

Lutokhin 1991 — *Lutokhin D. A.* Soviet censorship // Life in Leninist Russia. Compilation and foreword by Mikhail Geller. London, 1991. Overseas Publications interchange LTD. pp. 117–138.

Pavlov 2017 — *Pavlov A. T.* Philosophical education in the Russian Empire. Moscow: Publisher Vorobyov A. V., 2017.

Solovyov 1911 — *Solovyov V. S.* Historical affairs of philosophy // Collected works of V. S. Solovyov. Ed. and with applications by S. M. Solovyov and E. L. Radlov. T. I–X. 2. St. Petersburg: 1911–1914. Vol. 2. pp. 401–413.

Solovyov 1988 — *Solovyov V. S.* Essays in two volumes. Volume 1. Moscow: Mysl, 1988.

Stepnyak-Kravchinsky 1987 — *Stepnyak-Kravchinsky S. M.* Underground Russia // Stepnyak-Kravchinsky S. M. Op. in two volumes. Vol. 1. Moscow: 1987.

Trubetskoy 1902 — *Trubetskoy S. N.* What does the history of philosophy teach? // Problems of idealism. Collection of articles. Edited by P. I. Novgorodtsev. Edition of the Moscow Psychological Society [1902]. pp. 216–235.

Chernyshevsky 1947 — *Chernyshevsky N. G.* Complete works. In 16 t. t. 3. M.: OGIZ, 1947.

Chernyshevsky 1948 — *Chernyshevsky N. G.* Complete works. In 16 t. t. 4. M.; OGIZ, 1948.

Chernyshevsky 1949 — *Chernyshevsky N. G.* Complete works. In 16 tt. t. 14. M.; OGIZ, 1949.

Ern 1991 — Ern V. F. Essays. M.: publishing house “Pravda”, 1991.

Yakovenko 1925 — Yakovenko B. V. Logos // Logos. International Yearbook on the Philosophy of Culture, edited by S. I. Gessen, F. A. Stepun and B. V. Yakovenko. Prague. Publishing house “Flame”. 1925. Book I/ p. 5–18

Yakovenko 2000 — Yakovenko B. V. The Power of Philosophy. St. Petersburg: “Science”, 2000.

Yakovenko 2003 — Yakovenko B. V. History of Russian Philosophy. Moscow: Republic, 2003.

«ИЗМЫ» КАК ОТЗВУКИ И ДЫМ

В статье рассматривается состояние людей и идей в дискурсе о человеке и о России во второй половине XIX века. Выделяются особенности этого дискурса: он осуществляется как диалог между реальными мыслителями — И. С. Тургеневым, Ф. М. Достоевским, А. И. Герценом и Вл. Соловьевым — через их литературно-философских персонажей. Дискурс перенасыщен всевозможными «измами» — социализм, нигилизм, мистицизм, романтизм, богочеловечество — каждый из которых представляет и определенный тип нового человека: романтика, революционера, человекобога, антихриста. Описываемый дискурс мыслители характеризуют как «дым», как «литературную кадрили», как разговоры и конец истории. Обращение к слову «дым» связано с фразой Фауста у Гете «А имя — только дым и звук». Показано, что рассеивание дыма, конец разговора и установление только одного «изма» приводят к господству одной идеи, а отказ от такого господства опять же возвращает «измы» и дым.

Ключевые слова: Тургенев, Герцен, Достоевский, Соловьев, литературная и изматическая кадрили, новые люди, теургия, богочеловек и антихрист, человек без свойств.

Melikh Yu. B.

“ISMS” AS ECHOES AND SMOKE

The article examines the state of people and ideas in the discourse about man and about Russia in the second half of the nineteenth century. The features of this discourse are highlighted: it is carried out as a dialogue between real thinkers: I. S. Turgenev, F. M. Dostoevsky, A. I. Herzen and V. Solov'ev through their literary and philosophical characters. The discourse is oversaturated with all kinds of “isms”: socialism, nihilism, mysticism, romanticism, God-manhood, each of which represents a certain type of a new person: a romantic, a revolutionary, a man-god, an antichrist. The described discourse is characterized by thinkers as “smoke”, as a “literary quadrille”, as conversations and the end of history. The appeal to the word “smoke” is connected with the phrase of Faust V. Goethe “And the name is only smoke and sound.” It is shown that the scattering of smoke, the end of the conversation and the establishment of only one “ism” lead to the dominance of one idea, and the rejection of such dominance again returns “isms” and smoke.

* Мелих Юлия Биляловна, доктор философских наук, профессор, кафедра философии естественных факультетов, Философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; yuliamelikh@yahoo.com

Keywords: Turgenev, Herzen, Dostoevsky, Solovyov, literary and ismatic quadrilles, new people, theurgy, God-man and antichrist, man without properties.

ВВЕДЕНИЕ

Сегодня, когда мы, философствующие в XXI веке, видим, как поиск истины заменяют постановкою ее в сетях, которые именуют себя, сменяя название «лицо» (Facebook) на «мета» (Meta), мы понимаем, что усиливается зыбкость истины, которой противостояла мета-физика в поисках абсолютного знания. Человек ворвался и стал конструктором мира идей, он, наконец-то, достиг долгожданной цели, стал теургом, и мир разделился на тех, кто лайкает, и тех, кому лайкают; в нем идет непрестанная борьба за фоллоуэров (follower). Но что-то смущает нас, вызывает чувства, о которых, оказывается, уже писали и думали в России почти 200 лет назад. Это — пушкинское:

Хоть убей, следа не видно;
Сбились мы. Что делать нам!
В поле бес нас водит, видно,
Да кружит по сторонам.
...
Сколько их! куда их гонят?

Как известно, эти строки стали эпиграфом к роману Ф. М. Достоевского «Бесы». Однако прежде И. С. Тургенев пишет свою повесть «Дым», название которой отсылает нас к «Фаусту» Гете, к сцене в саду. Гретхен обращается к возлюбленному, которому всецело доверяет и которым восхищается: «Скажи ты мне прямо: как дело обстоит с религией твоей?». И Фауст, уходя от прямого ответа, формулирует ставшую пословицей фразу: «А имя — только дым и звук» (Name ist Schall und Rauch), демонстрируя при этом изощренные словесные увертки.

Тургенев в повести «Дым», события в которой происходят с русскими, находящимися преимущественно в Германии, описывает и дает оценку тому состоянию общества, в котором кружат различные имена-измы: романтизм, социализм, мистицизм, идеализм, нигилизм. Измы не возникают как мифы, у них есть теурги-лица, которые характеризуются гордыней и равнодушием, и в литературе получают определение «мутные лики». Но что происходит с обществом, когда дым рассеивается, и путь и лица становятся ясными? На эти вопросы есть ответы в русской философии и литературе.

1. ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ПОЯВЛЕНИЯ «ИЗМОВ»

В России в XIX веке происходит очень интенсивная духовная жизнь, вершиной которой становится творчество А. И. Герцена, И. С. Тургенева, Ф. М. Досто-

евского, Вл. Соловьева и Л. Н. Толстого. Писатели-философы творят в идейном пространстве, включающем рефлексию и диалог друг с другом. Так, Достоевский был бы невозможен без той интеллектуальной среды, которая господствовала в России его времени. Одновременно и без Достоевского не было бы такого подъема, не было бы того Вл. Соловьева, который стал ключевой, почти мифической фигурой Серебряного века как для философов, так и для поэтов-символистов. Без этих мыслителей не могло быть и той глубины полемики вокруг человека, его социальной среды и его места в истории, которая доминировала в XIX веке. Они в своем творчестве доходят до философского уровня постановки новых вопросов человеческого существования и их решения художественными средствами, мы же в их творчестве познаем себя. Они изображают измы: нигилизм, социализм, богочеловечество; создают новые образы человека: нигилиста, революционера, идиота, антихриста; сами становятся именами-измами: толстовщина, достоевщина. Они представляют различные поколения, а с ними и различные направления в философии, или различные измы.

Уровень творчества в России XIX века обусловлен во многом тем, что с 30-х годов в культурном пространстве начинает проявлять себя философия. Она захватывает умы и становится полем непримиримых дискуссий. Нельзя в это время находиться вне философии. Публикация первого «Философического письма» Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856) в 1836 г. (а до 1836 г. письма ходили в списках около четырех лет по Москве) становится отправной точкой для начала философствования о России и подталкивает к образованию идейных течений-имен славянофилов и их противников — западников, и изма — панславизм. Формулируются вопросы и ответы в понимании и интерпретации истории России, которые имеют влияние и по сей день. Они составляют проблемное поле и контекст творчества как Тургенева, так и Достоевского и Вл. Соловьева. Философ и писатель князь Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) был одним из основателей в 1823 г. первого в России философского Общества Любомудров. Его роман «Русские ночи», написанный так же, как и «Философические письма» Чаадаева, в 30-е годы, названием наводит на мысль о романе де Местра «Петербургские вечера» (Париж, 1821). Полемизируя как с ним, так и с его сочувственником Чаадаевым. Одоевский пишет: «Каждый день мы толкуем о немецкой философии, об английской промышленности, о европейском просвещении, об успехах ума, о движении человечества, и проч., и проч.; но до сих пор не спохватились спросить одного: что мы за колесо в этой чудной машине? Что нам оставили на долю наши предшественники? Словом: что такое мы?.. точно ли ничего не осталось сказать?» [Одоевский 2007, 58] В поисках ответов на эти вопросы и развивается философско-художественная мысль в России. Действие повести Тургенева «Дым» происходит преимущественно в Баден-Бадене в 1862 г., год спустя после 19 февраля — дня освобождения крестьян.

Свобода настигла всех, вскружила голову, можно искать свой путь, а для этого нужно быть в Германии. Тургенев дает образы персонажей, каждому из которых хочется что-то сказать. Такое рвение автор описывает у Ворошилова, который пользовался «одними сливками образованности» и высказывался «вообще о различных “вопросах”», с «наслаждением» перечисляя всевозможные

имена: «Имена новейших ученых, с прибавлением года рождения или смерти каждого из них, заглавия только что вышедших брошюр, вообще имена, имена, имена — дружно посыпались с его языка...» [Тургенев 1981, 36].

Повесть перенасыщена разговорами, сплетнями, слухами, выдумками и т. п. Главный герой Литвинов покидает Баден-Баден на поезде и наблюдает из окна дым, застилавший ему взгляд на прирейнскую равнину: «Он глядел, глядел, и странное напало на него размышление... Он сидел один в вагоне: никто не мешал ему. “Дым, дым”, — повторил он несколько раз; и все вдруг показалось ему дымом, все, собственная жизнь, русская жизнь — все людское, особенно все русское. Все дым и пар, думал он; все как будто беспрестанно меняется, всюду новые образы, явления бегут за явлениями, а в сущности все то же да то же; все торопится, спешит куда-то — и все исчезает бесследно, ничего не достигая; другой ветер подул — и бросилось все в противоположную сторону, и там опять та же безумная, тревожная и — ненужная игра. Вспомнилось ему многое, что с громом и треском совершалось на его глазах в последние годы... Дым, шептал он, дым; вспомнились горячие споры, толки и крики у Губарева, у других, высоко- и низкопоставленных, передовых и отсталых, старых и молодых людей... Дым, повторял он, дым и пар. Вспомнился, наконец, и знаменитый пикник, вспомнились и другие суждения и речи других государственных людей — и даже все то, что проповедовал Потугин... дым, дым, и больше ничего» [Тургенев 1981, 160–161].

Возвратившись в свое имение, он пытается наладить хозяйство, приносить пользу. Такой путь возделывания своего сада Достоевский опишет как отказ от романтических идеалов Кармазинова (прообраз Тургенева) в романе «Бесы».

2. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО И ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВО У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Спустя 10 лет в романе «Бесы» (1870–1872) Достоевский изображает Кармазинова в «литературной кадрили», которую, «говорят», он «придумывал» сам. Уже через «говорят» Достоевский отсылает нас к словопрениям в повести «Дым».

В романе демонстрируется и другая категория, введенная в историософский дискурс Тургеневым, — «отцы и дети». У Достоевского — отношение отцовства и сыновства является двойным: реальным и духовным. Первое — это отношение между отцом Степаном Трофимовичем Верховенским и его сыном Петром Степановичем, а второе — отношение между духовным отцом — Степаном Трофимовичем — и его учеником и духовным сыном Николаем Всеволодовичем Ставрогиным. Духовное отцовство отражает и отношение между Кармазиновым и размахивающим кулаком профессором-нигилистом. Кармазинов и Степан Трофимович представляют поколение романтиков, или либерал-идеалистов, 30-х годов XIX века. Первый, однако, не ищет примирения с последующим поколением, требующим не символа вечности, а пользы в борще от лаврового венка. Второй выступает с надеждой на примирение с «грядущим хаомом», к которому относится и его родной сын. Петр Степанович — это пред-

ставитель поколения «новых людей» 80-х годов. В «литературной кадрили» одновременно присутствуют различные поколения и мировоззрения: кроме предполагаемой особенной самостоятельной роли самого Кармазинова, есть еще шесть пар «жалких масок»: один пожилой господин с подвязанной почтенной седой бородой, «танцую, толочся на одном месте»; охриплость его голоса «должна была означать одну из известных газет»^{*}. Кроме этого, были также два гиганта с припиленными без разъяснения буквами Х и Z. Была также «Честная русская мысль»^{**}, изображаемая господином «средних лет, в очках, во фраке, в перчатках и — в кандалах (в настоящих кандалах). Под мышкой этой мысли был портфель с каким-то “делом”. Из кармана выглядывало распечатанное письмо из-за границы, заключавшее в себе удостоверение, для всех сомневающимся, в честности “честной русской мысли”... По обе стороны ее... семенили две стриженные нигилистки» [Достоевский 1989, 470]. И последний персонаж — «пожилой господин во фраке, но с тяжелой дубиной в руке и будто бы изображал собою непетербургское, но грозное издание»^{***}: “Прихлопну — мокренько будет”. Этот господин, «несмотря на свою дубину... никак не мог снести пристально устремленных на него очков “честной русской мысли”... то изгибался, вертелся и не знал, куда деваться — до того, вероятно мучила его совесть» [Достоевский 1989, 470–471]. Были и другие «тупенькие выдумки», которые нельзя было упомнить.

И Ставрогин и молодой Верховенский являются сыновьями Степана Трофимовича. Что же их связывает? «Убитый, оскорбленный отец», — провозглашает Степан Трофимович после фиаско на празднике, обращаясь к своим детям: «неужели можно стать выше в беспристрастии и спокойствии взгляда?... Неблагодарные... несправедливые...» [Достоевский 1989, 451]. Он понимает суть мировоззрения Ставрогина и младшего Верховенского: равнодушные и гордыня. Известно, как обрывает свою жизнь Ставрогин, но для дальнейшего изложения важна следующая деталь. В его последнем письме читаем: «Прошлого года я, как Герцен, записался в граждане кантона Ури» [Достоевский 1989, 617] в Швейцарии. Достоевский сознательно выводит нас к живому персонажу истории и культуры, к Герцену, кумиру молодежи 50–60-х годов. Он показывает поколение уже повзрослевших детей, отцы которых были мечтателями, выросшими на идеалах прекрасных душ Шиллера и Шеллинга и неспособными к действию, а только ищущими «поэтического содрогания». Это не дети — Базаровы, жертвующие собой, ушедшие лечить и учить народ. Это дети, приехавшие из-за границы, где они прошли не медицинский курс, как герой романа «Идиот», а курс революционной, подпольной деятельности, и стремящиеся к власти. Это поколение, затева-

^{*} Намек на газету «Голос» и ее издателя-редактора А. А. Краевского (1810–1889), владельца дома на Литейном проспекте. Имел репутацию литературного дельца.

^{**} Намек на литературно-политический журнал революционно-демократического направления «Дело», издававшийся в Петербурге в 1866–1888 гг., фактическим редактором которого до своей кончины в 1880 г. был Г. Е. Благовестов.

^{***} Намек на газету «Московские ведомости», созданную указом императрицы Елизаветы Петровны при Московском университете, в которой в то время большим объемом печатались указы, официальные сообщения, военные новости.

ющее освобождение народа к его счастью, не гнушаясь при этом никакими средствами. Достоевский дает нам картину этих новых людей, показывает нам, кто они, откуда и куда идут.

Исключительно важным для понимания новых людей является подспудный диалог Достоевского с Герценом. Глава, которая является предметом нашего рассмотрения в романе Достоевского «Бесы», называется «У наших». У Герцена же в книге «Былое и думы» есть глава о противостоянии славянофилов и западников, которая называется «Не наши. Славянофилы и панславизм. — Хомяков, Киреевские, К. Аксаков. — П. Я. Чаадаев». Впервые этот текст был опубликован в журнале «Полярная звезда» (1858). Герцен пишет: «Рядом с нашим кругом были наши противники... — московские славянофилы» [Герцен 1969, 437]. Описывая позиции славянофилов и расхождения с ними, Герцен резко критикует их за то, что «у них не нашлось другого знамени, как православная хоруговь, другого идеала, как “Домострой” и очень русская, но чрезвычайно тяжёлая жизнь допетровская» [Герцен 1969, 438]. Он сокрушается по поводу того, что не знает, как возразить Петру Васильевичу Киреевскому на его слова: «Я раз стоял в часовне, смотрел на чудотворную икону Богоматери и думал о детской вере народа, молящегося ей; несколько женщин, больные, старики стояли на коленях и, крестясь, клали земные поклоны. С горячим упованием глядел я потом на святые черты, и мало-помалу тайна чудесной силы стала мне уясняться. Да, это не просто доска с изображением... века целые поглощала она эти потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой, струящейся из нее, отражающейся от нее на верующих. Она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Думая об этом, я еще раз посмотрел на старцев, на женщин с детьми, поверженных в прахе, и на святую икону, — тогда я сам увидел черты Богородицы одушевленными, она с милосердием и любовью смотрела на этих простых людей... и я пал на колени и смиренно молился ей» [Герцен 1969, 459–460]. Герцену чуждо и непонятно это чувство. Он повторял, что между западниками и славянофилами «стоит церковная стена». Стоит ли тогда удивляться, что критика Достоевского после духовного кризиса, связанного с разочарованием в социалистических идеях и идеалах и приведшего его к вере, обращается в его романах в первую очередь против литератора Герцена?

В основе фабулы романа лежит реальный исторический факт. 21 ноября 1869 года под Москвой руководителем тайной революционной организации «Народная расправа» С. Г. Нечаевым и его четырьмя сообщниками был убит слушатель Петровской земледельческой академии И. И. Иванов. Предыстория этого дела такова: Нечаев (1847–1882), учитель, вольнослушатель Петербургского университета, принимал активное участие в студенческих волнениях весной 1869 г., потом бежал в Швейцарию, где сблизился с М. А. Бакуниным и Н. П. Огаревым. В сентябре вернулся в Россию с мандатом «Русского отдела всемирного революционного союза», полученным им от Бакунина; выдавал себя за представителя реально не существующего «Международного революционного комитета», наделенного неограниченными полномочиями для организации революции. Далее Нечаев создает несколько групп- «пятерок», преимущественно в земледельческой академии. В руководимой им тайной

организации «Народная расправа» программным документом являлся так называемый «Катехизис революционера». Целью организации объявлялось освобождение народа «путем всеокулавающей народной революции»: «Наше дело — страстное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение» [Революционный радикализм 1997, 247]. Революционер охарактеризован как «человек обреченный», разорвавший все личные и общественные связи, отрицающий гражданские законы, приличия, мораль, честь. Ему предписывалось знать «только одну науку, науку разрушения»: «Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему» [Революционный радикализм 1997, 244]. Подтверждением этой позиции служит письмо Бакунина к Нечаеву, которое представляет документ, характеризующий этих людей: «На Вас я не сержусь и не делаю Вам упреков, зная, что, если Вы лжете или скрываете, умалчиваете правду, Вы делаете это помимо всех личных целей, только потому, что Вы считаете это полезным для дела... мы все... никогда еще не встречали человека, столь отреченного от себя и так всецело преданного делу, как Вы... Большая часть русских людей, приезжавших на поклон к Герцену в Лондон, были порядочники или литераторы, или либеральствующие и демократствующие офицеры. Первый серьезный русский революционер был Потебня, второй Вы» [Бакунин 1989, 529]. Следует добавить, что Нечаев становится наследником герценовской части Бахметьевского фонда. События, связанные с убийством Иванова, широко освещались в прессе, и Достоевский следил за их освещением. Впоследствии авантюристическая тактика, диктаторские приемы руководства, система доносов и взаимной слежки членов организации друг за другом — всё это получило нарицательное наименование «нечаевщина».

Достоевский сам прошел через социалистический соблазн, через «теоретический социализм» Фурье, веру в то, что мир можно изменить в соответствии с идеалами человека об истине, добре и красоте. Что давало основание полагать, что человек может всё разрушить и пересоздать заново? Откуда его убежденность в вечной жизни? После уточняющего вопроса Ставрогина к Кириллову: «Вы стали веровать в будущую вечную жизнь?», Кириллов отвечает: «Нет, не в будущую вечную, а в здешнюю вечную». Ставрогин «медленно и как бы задумчиво» отзывается: «В Апокалипсисе Ангел клянется, что времени больше не будет». Кириллов: «Знаю. Это очень там верно; отчетливо и точно. Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо...» Ставрогин: «Куда ж его спрячут?» Ответ Кириллова раскрывает нам, откуда эта его уверенность в обусловленности мира человеком, уверенность, которая делает возможным смешение человеческого и божественного планов реальности. Здесь на сцену выходит Иммануил Кант, горячо нелюбимый Достоевским. Итак, Кириллов отвечает: «Никуда не спрячут. Время не предмет, а идея. Погаснет в уме». Ставрогин: «Старые философские места...» [Достоевский 1989, 231].

Кириллов передает свою позицию, в соответствии с которой всё зависит от человека. Он решает, что всё хорошо и будет всё хорошо. На вопрос Ставрогина он отвечает, что хороши и насилие, и убийство, всё. Затем все-таки поправляется, что эти люди нехороши, поскольку еще не узнали, что они хороши.

«Кто научит, что все хороши, тот мир закончит». Ставрогин: «Кто учил, Того распяли». Кириллов: «Он придет, и имя ему человекобог. Ставрогин: «Бого-человек?» Кириллов: «Човекобог, в этом разница» [Достоевский 1989, 233]. Кириллов уверен, что он остановит силою воли смерть и возвестит вечность, всё зависит от него, всё заключается в его сознании, силе воли и убежденности. От его убежденности и зависит счастье всех. Если он осознает это, то он вправе учить других, распоряжаться их жизнью и смертью, вести к счастью.

Следует обратить внимание на то, что Ставрогин все время ссылается на Апокалипсис, конец времен, история остановится, когда все будут счастливы. Соловьев же будет писать о конце времен, конце истории, когда человечество достигнет того предела, которое оно представляет своим человеческим идеалом, тем самым показывая ограниченность человеческого разума; когда достигнут человекобожеский идеал — всё, что может себе представить самый лучший человек в соответствии со своими рациональными способностями, в соответствии с истиной разума. У Достоевского также присутствует тема истины разума. Она возникает в диалоге Ставрогина не с кантианцем-западником Кирилловым, а со славянофилом Шатовым, который напоминает ему его же слова: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом нежели с истиной?.. Ни один народ... еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости... Цель всего движения народного... есть единственно лишь искание Бога...» [Достоевский 1989, 243–244] Своих героев, заплутавших в философии, зашедших в тупик мысли, Достоевский обычно приводит к священнику.

В 9-й главе «У Тихона» Николай Всеволодович Ставрогин, как бы что-то вспомнив, неожиданно заходит в Спасо-Ефимьевский Богородский монастырь. Тихон знает о приходе Ставрогина и зачем он пришел, знает суть его проблемы, когда говорит о том, что «полный атеизм почтеннее светского равнодушия... Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха» [Достоевский 1989, 628]. Ставрогин спрашивает у Тихона:

- Однако вы... вы читали Апокалипсис?
- Читал.
- Помните ли вы: «Ангелу Лаодикийской церкви напиши...»?
- Помню. Прелестные слова.
- Прелестные? Странное выражение для архиерея, и вообще вы чудак... Где у вас книга? — как-то странно заторопился и затревожился Ставрогин, ища глазами на столе книгу. — Мне хочется вам прочесть... русский перевод есть?*
- Я знаю, знаю место, я помню очень, — проговорил Тихон.
- Помните наизусть? Прочтите!..
- ...Тихон прочел, припоминая слово в слово: «И Ангелу Лаодикийской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания

* Указание Достоевского на то, что всё знание русской интеллигенции происходит из иностранных источников.

Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты жалок, и беден, и нищ, и слеп, и наг...”

— Довольно, — оборвал Ставрогин, — это для середки, это для равнодушных, так ли? Знаете, я вас очень люблю» [Достоевский 1989, 628], —

хотя тут же и рассердился за это признание.

Исповедь Ставрогина, отпечатанная за границей на тонкой бумаге, похожа на прокламацию. Основной проблемой является гордыня, даже если это желание мученичества и жертвы. Тихон обращается к Ставрогину: «Всю гордость свою и беса вашего посрамите!» [Достоевский 1989, 103]. Ставрогин не смиряет гордыню и кончает самоубийством. Это видение Достоевским будущего, если человек не смирит себя и не перестанет стыдиться любить. Ответы Достоевского всегда заканчиваются темой любви. Это особенно проявляется в его «Легенде о Великом инквизиторе», в которой основная проблема концентрируется на вопросе о цене прогресса, а также в его ответе на то, какую цену дает социализм за всеобщий прогресс: «Они уже больше чем сто миллионов голов требуют, для водворения здравого рассудка в Европе...» [Достоевский 1989, 103], пишет Достоевский, подразумевая конгресс «Лиги мира и свободы» в Женеве, на котором он присутствовал 11 сентября 1867 г. В письме к своей племяннице С. А. Ивановой он делится впечатлениями о Конгрессе: «Большие государства уничтожить и поделатъ маленькие... И главное, огонь и меч — и после того, как все истребится, то тогда, по их мнению, и будет мир» [Достоевский 1996, 330].

Ответ же Достоевского известен: никакой прогресс, общечеловеческая гармония «не стоит... слезинки хотя бы одного только... замученного ребенка» («Братья Карамазовы»). И такой прогресс возможен, поскольку человек не может излечиться от любви к людям — и в этом основная его тайна. Тема равнодушия, поднятая Достоевским, станет центральной в романе Роберта Музиля «Человек без свойств» (в 1930 г. вышел первый том, в 1932 г. — первая часть второго тома) и у Альбера Камю в его повести «Посторонний». Камю, который, по его воспоминаниям, в 20 лет прочитал Достоевского и следующие двадцать спорил с ним. Равнодушие — это развитие диагноза, поставленного человеку и обществу Достоевским. Еще один путь предлагает Вл. Соловьев.

3. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО И АНТИХРИСТ У ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Владимир Соловьев — философ другого времени и поколения, но после Достоевского нельзя заниматься великой тайной человека, не зная творчества Соловьева. Он был одним из первых, кто увидел в писателе основателя преобразующего жизнь искусства, когда выступил с «Тремя речами в память Достоевского» в 1881–1883 гг. О том, что Достоевский и Соловьев являются философами различных поколений, говорит и то, что свою позицию по отношению к истории человечества Достоевский в романе «Братья Карамазовы»

в V книге «Pro и contra» излагает в главе, названной «Великий инквизитор». Соловьев же в своей последней работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями» (1899) одним из ведущих героев делает не католического, а протестантского священника, выводившего после французского Просвещения, которое во многом влияло на Достоевского, немецкий идеализм как главный источник идеи истории. Тема антихриста приходит в это время из философии Фридриха Ницше, объявившего «Бог умер» в известнейшей работе «Так говорил Заратустра» (1883–1884). Тогда уже не было Достоевского, которого Ницше читал и считал «родственной душой», хотя в «Бесах» мы читаем: «Я Бога убила» — плачет и причитает девочка, считая себя виноватой в произошедшем с ней (изнасиловании ее Ставрогиним).

С человеческой гордыни начинается творчество самого Владимира Соловьева — он мыслит себя теургом, пересоздателем реальности; но заканчивается оно пессимистически — концом истории и легендой об Антихристе, которым себя осознает и Соловьев, хотя вначале он замысливает показать историю человечества как Богочеловечества. Соловьев мыслит себя творцом новых идей совершенного человечества, которое представляет собой не природного человека как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на земле, а «всечеловеческий организм», человечество как вечную идею. Именно эта идея человечества есть, по Соловьеву, София — Вечная Женственность, вечно заключающаяся в божественном существе. Тема Софии, а также возникающая с ее разработкой софиология, наряду с идеей всеединства, станут центральными для русской философии начала XX века. Сам же Соловьев в конце жизни в последней работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и приложениями» с печальной критикой отзовется о своих идеях. В повести часто прослеживается переключка с Достоевским; человекобога у Достоевского Соловьев, вслед за Ницше, называет «сверхчеловеком», «светлым гением», «грядущим человеком». Этот сверхчеловек «был юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознывая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя. Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя» [Соловьев 1988^a, 740]. Мы видим, что Соловьев продолжает тему гордыни. Себялюбие сверхчеловека не безосновательно, поскольку «помимо исключительной гениальности, красоты и благородства» — трех выделенных Кантом способностей человека, на которых основываются и три его Критики — Соловьев добавляет такие христианские добродетели, как «высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности», которые, «казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа... Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос» [Соловьев 1988^a, 740]. Но сверхчеловек пошел дальше — он считал Христа своим предтечей: «И в этой мысли вели-

кий человек XXI-го века будет применять к себе все, что сказано в Евангелии о втором пришествии, объясняя это пришествие не как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим» [Соловьев 1988^a, 741]. Он дарит людям все, что они считают и связывают с земным счастьем под именованием «хлеба и зрелищ». Но возникает небольшая группа людей, которых смущает отсутствие упоминания имени Христа. Ситуация, описанная Гете как «имя есть отзвук и дым». И вопрошающие признают в сверхчеловеке антихриста. Остаются немногочисленные верующие в Христа во всех трех христианских конфессиях и осуществляется то, о чем мечтал и что безуспешно хотел философски доказать Соловьев, обосновывая необходимость теократического государства, — это объединение трех христианских учений на вере в Христа. Мы видим, что это тот же ответ, который есть у Достоевского, выбирающего Христа, остающегося со Христом. Но уже осознавший пагубность гордыни, признавший ее герой-сверхчеловек не самоубийца — он антихрист.

Такое разоблачение Соловьевым самого себя в конце жизни, когда уже нельзя ничего исправить, и приводит его к пессимизму. Эта работа была воспринята его преемниками только как личная трагедия и крушение личных жизненных планов философа. Последователи Соловьева подхватили идею Достоевского о том, что «красота спасет мир» — идею очень романтическую, уходящую своими истоками опять же к Канту и усиливающуюся идеей свободной теургии Соловьева, который в «Критике отвлеченных начал» еще оптимистически утверждает, что «для истинной организации знания необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества» [Соловьев 1988, 743]. Завершающей является формулировка задачи искусства, которая «в полноте своей, как свободной теургии, состоит... в том, чтобы пересоздать (курсив мой — Ю. М.) существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал» [Соловьев 1988, 744], под которыми подразумеваются религия, философия и наука, силами человека, сверхчеловека.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Круг замыкается. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского» провозглашает его теургическим писателем, изменяющим действительность. Тема свободной теургии, пересоздания реальности объединяет в России как идеалистов, так и материалистов. Здесь очень показательной является «Философия общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829–1903) с ее воскрешением всех мертвых, но это отдельная тема, включающая всё то же кантовское понимание субъективности времени и его преодоления, а также связанное с ним смешение божественного и человеческого планов реальности. Но, если не заканчивать жизнь самоубийством или осознанием себя антихристом, творцами дыма, то у Тургенева и Достоевского можно найти характеристику

людей с ясными идеями и представлениями о цели и действии. Именно они рассеют дым и прекратят литературную и изматическую кадрили в октябре 1917 года на 70 лет. В образовавшемся же пространстве свободы опять усиливается неясность и дым.

ЛИТЕРАТУРА

Бакунин 1989 — Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989.
Герцен 1969 — Герцен А. И. Былое и думы. Части 1–5. М.: Художественная литература, 1969.

Достоевский 1989 — Достоевский Ф. М. Бесы. Роман в трех частях. Л.: Художественная литература, 1989.

Достоевский 1996 — Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 15. Письма. 1834–1881. СПб.: Наука, 1996.

Одоевский 2007 — Одоевский В. Ф. Русские ночи: Роман. Повести. Рассказы. Сказки. М.: ЭКСМО, 2007.

Революционный радикализм 1997 — Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. Документальная публикация под ред. Е. Л. Рудницкой. М.: Археографический центр, 1997.

Соловьев 1988^a — Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и приложениями // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.

Соловьев 1988 — Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–736.

Тургенев 1981 — Тургенев И. С. Дым. Новь. Вешние воды. Стихотворения в прозе. М.: Художественная литература, 1981.

REFERENCES

Bakunin 1989 — Bakunin M. A. Philosophy. Sociology. Politics. M.: Pravda, 1989.

Herzen 1969 — Herzen A. I. The Past and the Duma. Parts 1–5. Moscow: Fiction, 1969.

Dostoevsky 1989 — Dostoevsky F. M. Demons. A novel in three parts. L.: Fiction, 1989.

Dostoevsky 1996 — Dostoevsky F. M. Sob. op. in fifteen volumes. Vol. 15. Letters. 1834–1881. St. Petersburg: Nauka, 1996.

Odoevsky 2007 — Odoevsky V. F. Russian Nights: A Novel. Stories. Stories. Fairy tales. Moscow: EKSMO, 2007.

Revolutionary 1997 — Revolutionary radicalism in Russia. The nineteenth century. Documentary publication edited by E. L. Rudnitskaya. M.: Archeographic Center, 1997.

Solovyov 1988a — Solovyov V. S. Three conversations about war, progress and the end of world history, with the inclusion of a short story about the Antichrist and appendices // Solovyov V. S. Soc. in two volumes. Vol. 2. M.: Thought, 1988, 635–762.

Solov'ev 1988 — Solov'ev V. S. Criticism of abstract principles // Solov'ev V. S. Op. in two volumes. Vol. 1. M.: Mysl, 1988, 581–736

Turgenev 1981 — Turgenev I. S. Smoke. Nov. Spring waters. Poems in prose. M.: Fiction, 1981.

*В. В. Варава**

**«О, КАК В СТРАДАНИИ ВЕРЫ МНОГО!»
(СООТНОШЕНИЕ ВЕРЫ И СОВЕСТИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

В статье анализируется вопрос о соотношении веры и совести не как частный вопрос взаимоотношения морали и религии, но как специфический, вскрывающий глубинную нравственную природу отечественной философии. Предлагается авторское определение совести как «нравственной боли», причем не только за неправильный с моральной точки зрения поступок, но и как непроходящее состояние из-за трагического неустройства и несовершенства мира, в котором всегда зло, смерть, несправедливость. В этом смысле муки совести — самый чистый критерий нравственности. Показано, что совестливость и правдолюбие являются традиционными характеристиками русского нравственного сознания, нашедшими наиболее сильное воплощение в литературе, в которой «униженные и оскорбленные» представляют собой всех, задетых неправдой, всех, страдающих от несправедливости мироустройства. Наиболее серьезные коллизии между верой и совестью имеют место в творчестве Л. Н. Толстого, В. В. Розанова, А. П. Платонова, В. М. Шукшина и др. Критический дискурс этих мыслителей основывается не на онтологических вопросах о существовании/несуществовании Бога, свойственных атеистической парадигме, а на нравственных, подвергающих анализу моральное сознание религиозных и верующих людей. Именно здесь возникает противоречие между верой и совестью, которое, как оказывается, не имеет позитивного разрешения в богословии. Поэтому всегда необходимо этико-философское осмысление этого вопроса, приближающее нас к истине.

Ключевые слова: вера, совесть, нравственность, религия, русская литература, русская философия, русский человек, страдание, правда, духовность.

V. V. Varava

**«OH, WHAT THE SUFFERING OF FAITH IS MUCH!»
(CORRELATION OF FAITH AND CONSCIENCE IN RUSSIAN PHILOSOPHY)**

The article analyzes the issue of the relationship between faith and conscience not as a particular issue of the relationship between morality and religion, but as a specific one,

* Варава Владимир Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Московский государственный институт культуры; vladimir_varava@list.ru

revealing the deep moral nature of Russian philosophy. The article proposes the author's definition of conscience as «moral pain», and not only for an act that is wrong from a moral point of view, but as an ongoing state for the tragic disorder and imperfection of the world, in which there is always evil, death, injustice. In this sense, pangs of conscience are the purest criterion of morality. It is shown that conscientiousness and love of truth are the traditional characteristics of the Russian moral consciousness, which have found the strongest embodiment in literature, in which the «humiliated and insulted» represent everyone hurt by untruth, everyone suffering from the injustice of the world order. The most serious conflicts between faith and conscience take place in the works of L. N. Tolstoy, V. V. Rozanov, A. P. Platonov, V. M. Shukshin and others. The critical discourse of these thinkers is not based on ontological questions about existence/non-existence God, characteristic of the atheistic paradigm, but on moral ones, which analyze the moral consciousness of religious and believers. It is here that a contradiction arises between faith and conscience, which, as it turns out, does not have a positive resolution in theology. Therefore, an ethical and philosophical understanding of this issue is always necessary, bringing us closer to the truth.

Keywords: faith, conscience, morality, religion, Russian literature, Russian philosophy, Russian people, suffering, truth, spirituality.

Вопрос о вере и совести в их глубокой, драматической и почти неразрешимой взаимосвязи — один из наиболее сложных и мучительных для русской нравственной философии. Он вписан в более широкий контекст традиционного академического вопроса о взаимоотношении морали и религии, но именно соположение совести и веры придает ему особую глубину, граничащую с трагизмом. Из ценностно нейтрального, по сути теоретического, вопроса о морали и религии в русской традиции он приобретает острую экзистенциальную пронзительность, затрагивающую сами жизненные основы человека. Представляется, что один из героев рассказа Шукшина «Верую!», задав вопрос: «У верующих душа-то болит?», попал в самую сердцевину этого дискурса о соотношении веры и совести. А Платонов, произнеся слова «Мне без истины стыдно жить», фундировал связь стыда и совести в русском моральном сознании.

Казалось бы, вера по определению предполагает совесть, совестливость, а ее отсутствие — обратное: бессовестность, цинизм. Вера часто выступает в качестве презумпции нравственной чистоты. Но это лишь при первом приближении, которое раскрывает самый поверхностный уровень. В действительности отношение веры и совести — вопрос чрезвычайной сложности, и любая однозначность здесь — упрощение и умаление его значимости для понимания реального и во многом трагического удела человеческого существования. Исходят ли они из единого источника или это разные уровни духовной антропологии?

Вряд ли этот вопрос может быть разрешен в системе непротиворечивых морально-религиозных координат, то есть в аристотелевской этике. В данном типе этического дискурса он вообще не возникает, как не возникает и в дальнейшей западной традиции этики. И есть основания полагать, что это исключительно русская постановка вопроса, отражающая специфику отечественной философии и культуры. Об этом говорит и семантика самого слова «совесть», которое в западных языках восходит к латинскому слову *conscientia* и поэтому дрейфует к гносеологической трактовке, в основе которой идея «со-знания». Х. Арендт говорит по этому поводу: «Во всех языках совесть первоначально

означала не способность знать и судить, правильно нечто или неправильно, а то, что мы сейчас называем сознанием. То есть способность себя познать, отдавать себе отчет в себе самом [Арендт 2013, 116]. Это как раз сократовско-аристотелевская, сугубо рационалистическая и даже психологическая трактовка этики добродетелей, для которой важно, прежде всего, знание того, что такое добро и зло, и на этом основании — формирование типа поведения, предполагающего осознанное следование добру.

Такое понимание морали принято называть этическим рационализмом и этическим утопизмом, поскольку оно не учитывает мощнейших иррациональных импульсов и влечений человека, не поддающихся никакой детерминации со стороны знания о добре и зле. Знаю, вижу хорошее, но выбираю плохое — такова иррациональная антропологическая установка, выводящая за скобки аристотелевскую этику добродетелей. И в этом смысле можно говорить о превращении категорий этики в правовые категории и вытеснении правом морали на Западе. Это находит отражение в индустрии «корпоративной этики», «моральных кодексов» различных компаний, которые по сути являются правовой, но не этической регламентацией «правильного» поведения.

Русское слово «совесть» тоже имеет определенный «гносеологический» аспект, но в значительно меньшей степени, чем его западные эквиваленты. Здесь аспект «знания» выражен словом «весть», которое имеет более духовный и метафизический, нежели эпистемологический смысл. Весть всегда морально и религиозно окрашена: добрая весть, злая весть, благая весть! Это, конечно, знание, но знание особого рода: это всегда послание свыше. К тому же, в русском нравственном сознании совесть неразрывно связана со стыдом, что находит отражение в устоявшемся языковом употреблении, когда о низком поступке человека говорят, что у него нет «ни стыда, ни совести». В семантическом поле западного концепта «совесть» очевидно нет концепта «стыда». И то, что стыд и совесть жестко связаны в русском и языковом и моральном сознании, говорит о его этикоцентричной специфике. Это отражается и на философии, которую также принято именовать этикоцентричной.

Нужно сказать, что и в русской нравственной философии вопрос о соотношении веры и совести не может иметь никакого окончательного и однозначного решения хотя бы потому, что философия не разрешает, но вопрошает. Однако постоянное обращение к нему, стремление его осмыслить крайне важно для нравственного самочувствия человека, который всегда чувствует некую «занозу» совести по отношению ко всей своей жизни, в том числе и к религиозной вере. Вера — имеется в виду подлинная вера, а не ее бесчисленные суррогаты — есть такой феномен, который не может успокоить совесть. Наличие веры не гарантирует душевного равновесия и спокойствия человека. Вера — это не психотерапия. Наоборот, истинная вера предполагает нравственную боль и муки совести, поскольку ее идеал настолько высок, что требует от человека постоянного морального совершенствования. И честный перед собой человек всегда видит это несоответствие между сущим и должным, между идеалом и действительностью, скорбит об этом, не отчаивается, а стремится к дальнейшей работе. В конечном счете, как известно, «чистая совесть есть изобретение дьявола».

Современной постсекулярной (и во многом постчеловеческой) культуре свойственны острые моральные противоречия, среди которых одно из самых важных можно сформулировать так: рост религиозности сопровождается падением нравственности. Проблема, доминировавшая в европейском интеллектуальном и духовном пространстве много столетий, а именно взаимоотношения веры и разума, проблема, по сути, гносеологическая, сейчас сменяется на моральную: взаимоотношения морали и религии, в которой начинает проскальзывать и совесть. Х. Арендт в 80-е годы XX в. зафиксировала прямую пропорциональность между утратой религиозности и возрастанием значимости совести: «Как бы мы ни хотели интерпретировать этот поразительный факт, уясним себе одну вещь: мы — первое со времени появления христианства на западе поколение, в котором вера в “будущую жизнь” (как еще выражались отцы-основатели) отсутствует уже не только у узких элит, но и у масс. Это, похоже, обязывает нас мыслить совесть как орган, который будет функционировать даже в отсутствие надежды на награду и страха перед наказанием» [Арендт 2013, 132].

Позиция Арендт, конечно, единична, и применима для людей, у которых еще осталась совесть. Она во многом выдает желаемое за действительное. Западный человек в своем большинстве не думает о совести, и свою «утраченную» религиозность никак не связывает с таким явлением как «муки совести». Скорее наоборот: религию, если она с ним случается, он воспринимает как «антидепрессант», своего рода психотерапевтический наркотик. Есть религиозность — хорошо, она выполняет функцию психологического утешения для ведения комфортной жизни; нет религиозности — ничего страшного, никаких страданий по поводу «смерти Бога», это также не мешает осуществлять глобальную гедонистическую программу жизни. Но важно, что такая точка зрения была озвучена западным автором, и она означает «моральный поворот» на высшем эйдетическом уровне этики; он может и не иметь прямого соотношения с массовым моральным сознанием, для которого нет никакой корреляции между верой и совестью.

А вот точка зрения В. А. Малахова в работе с весьма говорящим названием «Вера при свете совести»: «Не просто в споре между атеизмом и религией, но в общей перспективе постижения современным человеком своего духовного назначения принципиальной остается сама *проблема веры*, обращенная не только к выбору, но и к размышлению и предполагающая в человеке способность трезво, придирчиво исследовать свое внутреннее бытие, руководящие основания своего отношения к миру, соединять движение мысли и движение чувства в своеобразной “совестной” рациональности». И вывод: «Вера сегодня поистине становится все более личностной, экзистенциально *трудной*, морально и мистически рискованной» [Малахов 2005, 213]. Очень интересное понятие «совестная рациональность» содержит в себе двойное противоречие — между религиозным и философским воззрением, а также внутри самого религиозного воззрения. В чем-то позиция Малахова близка к Арендт, а именно — в констатации упомянутого «морального поворота» в сторону совести, свершающегося на уровне элитарной нравственной культуры.

Вообще, постсекулярная эпоха — это эпоха пустоты, пустоты духовной, прежде всего. При внешнем подъеме религиозности — внутреннее опустоше-

ние. Здесь закономерны такие вопросы: принесло что-то для нравственного оздоровления возвращение религиозности? Преодолела ли постсекулярность дегуманизацию? Сомнительно; как раз наоборот, постсекулярность во многом совпадает с *постчеловечностью*, поскольку сейчас очень распространены различные проекты по радикальному изменению человеческой природы и выходу за традиционные антропологические границы. Это весьма влиятельное направление в западной культуре, ставящее перед собой цель — преодолеть смерть, что необходимо связано с преодолением человека. Известный популяризатор науки М. Шермер указывает на такие движения как креационисты, экстропианцы, трансгуманисты, сторонники теории Омега, сингулярианцы, адепты переноса сознания. Их объединяет то, что «все они полны решимости одолеть смерть» [Шермер 2019, 175]. Можно сказать, что только в эпоху пустоты могут появиться такие безумные проекты.

Выдвижение на первый план среди представителей этической элиты нравственных вопросов, в том числе и вопросов совести, вполне закономерно, поскольку новая постчеловеческая антропология совести уже не предполагает. Впрочем, как и веры. В этом контексте важен опыт русской философской культуры: соотношение веры и совести было весьма значимо среди нравственных проблем XIX в. Этот вопрос относится к разряду «проклятых вопросов» русской философии и литературы, маркирующих уникальность русской философской культуры. В ее недрах действительно ставятся такие вопросы, которые для иных философских традиций просто немыслимы и непонятны.

Прежде всего, необходимо сказать, что в русской философии снимается характерная для богословия двойственность между божественной универсальностью и конфессиональной ограниченностью совести. С одной стороны, совесть — это «естественный закон»; она универсальна, ибо божественна. С другой — совесть детерминирована верой. Вот соответствующие высказывания из посланий апостола Павла: «...потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут, ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:13–15). Это по поводу совести как «естественного закона».

А вот высказывания по поводу ограниченности совести: «Но не у всех такое знание: некоторые и доныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное, как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется... Ибо если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь за столом в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное?» (1 Кор. 8:7–10); «Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то кольми паче Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя, непорочного, Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел для служения Богу живому и истинному!» (Евр. 9:13,14).

В этих высказываниях видно противоречие между *универсальностью совести*, гарантированной ее божественным происхождением, и ее *относительностью*, зависящей от *религиозной веры*, то есть от конкретной религии.

Религия, а не божественное начало детерминирует совесть, которая и «не-мощна», и «освящает оскверненных», и сама «оскверняется», и погрязла в «мертвых делах». В этих высказываниях совесть вообще не является никаким божественным «органом», скорее наоборот, выступает в качестве «пособника» идолопоклонства. Очень странное противоречие, которое в богословии просто не замечается.

Апостол Павел заимствовал термин «совесть» с целью выразить наиболее точно и полно центральную идею христианского благовестия о спасении верой. Примечательно в этом контексте наблюдение В. Н. Ярхо, которое озвучено в его известной статье «Была ли у древних греков совесть?». Он пишет: «Феномен совести представляет также совершенно неотъемлемым атрибутом древнегреческой этики тем исследователям, которые хотят видеть в античном мире предпосылки религиозной морали, сформировавшейся в христианском вероучении» [Ярхо 2001, 292]. Это как раз подтверждает идею апостола Павла, что и у язычников есть совесть, свидетельствующая о том, что закон «написан в их сердцах». Такова апологетическая парадигма, согласно которой Бог до своего воплощения во Христе уже начал просвещать эллинов и иудеев, одним дав «закон и пророки», другим — философию. Наиболее лаконично это было выражено Климентом Александрийским в его знаменитой формулировке: «Философия — детоводитель ко Христу».

Но когда происходит божественное воплощение, то нужда в философии отпадает. В язычестве она была средством (мощнейшим из которых является монотеизм греческих философов) приводящим к цели, но при достижении самой цели философии предписывается уже другой статус: не «детоводителя», но «служанки богословия». Никакого автономного статуса у философии уже нет, она может существовать лишь как инструмент для целей теологии, в том числе добывания логических аргументов для доказательства бытия Бога и бессмертия души. В этом теология использует этический и метафизический ресурсы платонизма, подчинив его своим задачам. Греческие философы, эти «христиане до Христа», начинают цениться, но сама философия превращается в схоластику, перестав быть одной из форм Божественной премудрости.

Во многом то же происходит и с совестью: в языческом периоде она — как божественный орган — гарантировала исполнение закона и выступала в качестве гаранта древнего благочестия. Но после божественного воплощения она теряет этот статус, который перекрывается более важным и значимым духовным орудием — верой. Как это ни парадоксально, но самодостаточность веры настолько сильна, что она не нуждается в совести. Для веры важна *совесть верующего*, которая заключается в следовании божественным заповедям, то есть в соблюдении норм христианской этики. Отклонение от этих норм рассматривается не в терминах морального порока и бессовестных поступков, но как грех. Как точно сказал Кьеркегор, противоположностью греху является не добродетель, а вера. И постепенно в теологии совесть вытесняется в область секулярной нравственности, что в корне неверно, так как она имеет божественное происхождение и вообще, согласно Фихте, является «оракулом из вечного мира».

Такое двойственное отношение к совести было унаследовано последующей христианской традицией. В «Нравственном богословии» архимандрита

Платона говорится: «Освященная и чистая совесть является проводником Божественной благодати в душе человека» и «Без правильного воспитания совесть может оставаться глухой и черствой. Правильное христианское воспитание совести достигается в жизни Церкви» [Платон, арх. 1994, 79–80]. То есть совесть нуждается в очищении верой. Значит, степень божественного в ней невелика, если она может быть «глухой и черствой». Тогда зачем она вообще нужна, если требуется еще и христианское воспитание для нее?

Данное противоречие скорее проходит по линии *совесть* — *религия*, а не по линии *совесть* — *вера*. Проблема в том, что тогда за бортом оказываются люди, которые в силу различных причин (в том числе и своих культурных традиций) не получили церковного воспитания. Теологическая позиция детерминирует совесть религиозным опытом, конфессиональной этикой и педагогикой, снижая онтологический статус совести как божественного органа в человеке. Философия как автономное начало в этом контексте противостоит христианскому богословию как началу гетерономному.

Интересно отметить, что в советской этике тоже была зафиксирована противоречивая природа совести. Видный советский философ-этик О. Г. Дробницкий, характеризуя природу этической мысли Нового времени, выявляет антиномию между тем, что совесть есть абсолютный нравственный авторитет и в тоже время — субъективная точка зрения, в которую можно вложить какое угодно моральное содержание [Дробницкий 2001, 489]. Первая позиция представлена Кантом и Фихте, вторая — Гегелем.

Дробницкий подробно исследует воззрения на совесть представителей аналитической и экзистенциальной философии и в итоге приходит к мысли, что «в самокритичном характере совести проявляется в конечном счете не просто конфликт с собой или неспособность к самоудовлетворенности, но конфликт между сущим и должным в самой социальной действительности, в ее противоречиях и столкновениях различных позиций» [Дробницкий 2001, 499]. Эта социальная (марксистская) точка зрения на природу морали вообще и совести в частности содержит в себе сильный абсолютистский элемент, подчеркивающий «конфликт между сущим и должным», являющийся основанием нравственного сознания как такового. Но в силу именно марксистской позиции этот абсолютистский элемент релятивизируется тем, что ограничивается социальной действительностью. В данном случае абсолютизируется не мораль, которая дает нравственную оценку социуму, а социум, который уже судит мораль, предписывает ей свои социальные императивы, всегда имеющие временный и относительный характер.

И еще один примечательный момент, сближающий марксистское понимание совести с теологическим. Дробницкий пишет: «...проблема заключается в том, чтобы воспитывать в людях, у каждого, такую совесть, чтобы общество могло доверять ей без повседневного внешнего контроля» [Дробницкий 2001, 500]. В одном случае правильное христианское воспитание совести достигается в церкви, в другом — в обществе. Различие колоссально: что может быть общего между церковью и обществом, причем социалистическим? Но общее гораздо глубже: богословская и марксистская точки зрения сближаются в идее, что *совесть нужно воспитывать*, то есть подчинять своим идеологическим

императивам, которые лежат за пределами совести. И в том, и в другом случае совесть не имеет абсолютного характера и служит инструментом для достижения «внесовестных» целей.

Еще раз следует отметить, что в русской философии и шире — в философской культуре, включающей в себя литературу, нет этого противоречия между божественной универсальностью и конфессиональной ограниченностью совести (как в богословии), между абсолютным характером ее зова и субъективными убеждениями, склонностями и представлениями (как в марксизме). Нет и социальной абсолютизации совести как интериоризации общественных требований. Утверждение Н. А. Бердяева о том, что совесть есть «орган восприятия Бога» знаменует противоречие иного рода — противоречие между свободной совестью и церковной ортодоксией (свободной совестью и несвободной ортодоксией), за которым стоит противоречие между религиозной верой и творческой свободой, верой и нравственностью.

Учитывая весь этический контекст русской философской культуры, можно скорректировать формулировку Бердяева так: совесть есть страдающий (или болящий) орган восприятия Бога, поскольку страдание здесь имеет высокую нравственную ценность. Муки совести, конечно, этически универсальны, но в России — верхний предел этих мук. Муки очищают совесть. Не зря и П. Я. Чаадаев говорил, что Россия будет «настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» [Чаадаев 1989, 157].

Можно даже и такое дать определение совести, исходя из особенностей русского бытия: *совесть есть нравственная боль*, причем не только за несправедливый с моральной точки зрения поступок, но — непреходящая нравственная боль за трагическое неустройство и несовершенство мира, в котором всегда зло, смерть, несправедливость.

В духе Бердяева рассуждает С. А. Левицкий в книге «Трагедия свободы», в которой есть раздел «Феноменология совести». В его понимании совесть менее всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной «данностью свыше», представляет собой «живой орган познания добра и зла». Левицкий говорит: «Совесть необъяснима ни природно, ни социально. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо само существо совести — метафизично» [Левицкий 1995, 193].

Метафизическая природа совести дает наиболее *чистый* ее вариант; чистый не в швейцеровском смысле критики самоуспокоенности и фактической бессовестности, а в смысле ее наибольшей чуткости, обнаженности, нетерпимости ко всякой неправде и несправедливости. Совестьливость и правдолюбие — традиционные характеристики русского нравственного сознания, просто характера русского человека. Это находит очень сильное воплощение в литературе, в которой «униженные и оскорбленные» представляют собой всех, задетых неправдой, всех, страдающих от несправедливости мироустройства.

Отсюда и коллизия между совестью и верой, поскольку последняя, по определению апостола Павла, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Это неморальное определение веры, не предполагающее нравственных мучений совести, но устремленное в «невидимое» как иномирное,

инобытие. Для религиозного сознания все-таки главное — не нравственное совершенствование, но уверенность в существовании «другого мира», хотя путь к нему лежит через соблюдение правил христианской этики. То есть этика — средство, цель же — Царствие Небесное. Цель, конечно, благая сама по себе, но в стремлении к этой цели «духовное» в специфически церковном смысле превосходит «нравственное» в человеческом смысле.

«Духовный» человек как бы уже и не совсем человек; он озабочен своими религиозными целями, достижение которых снижает нравственный порог чувствительности к боли и страданию мира. У него вообще уже другая антропология, пронизанная «нетварными энергиями», которым нет никакого дела до вопросов правды/неправды, справедливости/несправедливости. Конечно, есть христианское милосердие, но оно скорее идеал, воплощение которого далеко не всегда осуществимо. Верующие люди скажут, что это несправедливо, и во многом будут правы. Но истины ради все же следует сказать, что чем сильнее вера в человеке, тем слабее в нем голос совести, который ведь может заставить поступать и вопреки вере, и уж тем более церковным авторитетам. Примирения веры и совести так и не произошло в христианском вероучении — ни в теории, ни на практике.

Это дает основание критическое отношение к вере, верующим, к церкви в целом. И совсем необязательно, что это исходит от атеистов, секулярных гуманистов и откровенных богоборцев. Критический и часто антицерковный дискурс русских религиозных философов характерен для русских писателей и философов. Л. Н. Толстой в «Исповеди» выразил это предельно откровенно: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедование православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими» [Толстой 1985, 40]. Это высказывание Толстого коррелирует со словами В. С. Соловьева о том, что «многие стремятся к святости, забывая об элементарной честности».

Слова Толстого многим покажутся несправедливыми, попросту не соответствующими действительности, поскольку в них проявляются его обида на церковь, гордыня и претензия на создание альтернативного традиционному собственного религиозного учения. Безусловно, что это некое сгущение и нагнетание, возможно, и преувеличение. Но, как говорится, нет дыма без огня, и слова Толстого, пускай и несколько несправедливые в плане обобщения (не все, конечно, такие, он и говорит «большею частью»), всё же фиксируют эту нравственно отрицательную черту в церковном сознании, которую ни сами верующие, ни священнослужители, ни богословы предпочитают не замечать, хотя отцы церкви всегда были критически настроены по отношению к церковным недостаткам и изъянам.

То, что совесть была во многом критерием художественного творчества для Толстого, говорят и современные исследователи. Академик М. П. Алексеев приводит слова Толстого: «Писать надо только тогда, когда каждый раз, что обмакивается

перо, оставляешь в чернильнице кусок мяса», и комментирует их: «Так ставилась им проблема совести и ответственности перед читателем» [Алексеев 1989, 385]. Ученый также говорит, что идейный перелом в творческой биографии Толстого и его отказ от создания художественных произведений произошли «по велению его совести и ради великой нравственной проповеди» [Алексеев 1989, 385].

Это сформировало, прежде всего, в западной критике идею о «двух Толстых» — художнике и моралисте, как бы враждебных друг другу. Исследователь показывает, что неверно противопоставлять эти два начала, что Толстой был более всего борцом с неправдой, непоколебимо решавшим этические проломы. И это нисколько не умаляло его художественного дарования. В нашем случае мы можем говорить о языке нравственной философии Толстого, явленном не только в его публицистике, но и в художественных произведениях.

«Стремление к бесконечному совершенству, удовлетворение собственной художественной совести для Достоевского — вопрос жизни и смерти» [Мережковский 2000, 78]. Очевидно, что здесь «художественная совесть» — это не столько эстетическая категория, сколько нравственная. Не художественное совершенство было определяющим для творчества Достоевского, а та нравственная правда, которую он стремился во что бы то ни стало воплотить в текст. Он всегда в плену идей, идея — его главной персонаж. Но это не какая-то абстрактная и утопическая идея, смертельным врагом которой был зрелый Достоевский, а идея подлинной нравственной жизни, в которой «все за всех виноваты» и в которой «кровь по совести не разрешена». И у Достоевского та же идея несправедливости и неправды мира, которой болел Толстой. «Мальчик у Христа на елке» — наиболее показательный пример этого.

Нужно сказать, что Толстой был далеко не одинок в своих радикальных суждениях по отношению к церкви. В докладе «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания» В. В. Розанов сказал про церковь поистине ужасающие для верующего слова: «Церковь определилась для меня, как злое начало. Церковь — зла... Как только церковь определилась для меня, как зло, так понятна мне стала фальшь в шаге и шагах ее, и что она никогда не раскаивается. Это одна из поражающих черт, в которую, господа, если вы вдумаетесь ночью наедине, вы задрожите от страха. Страшная вещь — помутившаяся, замешавшаяся совесть: вот она-то и есть в церкви» [Розанов 2009, 80–81].

Очевидно, что вне понимания глубоко парадоксального и антиномичного склада мышления Розанова это высказывание будет воспринято однозначно и прямолинейно как антицерковное, богоборческое и чуть ли не сатанинское. Однако упрек философа в адрес церкви как «нечистой совести», не болящей, а именно «нечистой» («помутившаяся», «замешавшаяся»), есть не только критика наличного церковного бытия, но, как представляется, критика часто внеморальной позиции религии и внесовестного понимания веры. В самих вероучительных постулатах, о которых мы говорили выше, уже заложено противоречие между верой и совестью, в конечном счете выражающееся в таком радикально критическом настрое по отношению к церкви. Вполне объяснимо поэтому желание многих русских философов сформировать новое религиозное сознание. И здесь не гордыня, но нравственное стремление избавиться от пороков, а не законсервировать их.

Одним из первых, кто почувствовал изменение духовного микроклимата эпохи, когда на смену старому вполне стабильному миропорядку приходит критика, сомнения, угрызения совести (то есть в полной мере заявляет о себе нравственная проблематика), был А. И. Герцен. В «Капризах и раздумьях» он писал: «В событиях жизни, в науке, в искусстве нас преследуют неразрешимые вопросы, и вместо того, чтоб наслаждаться жизнью, мы мучимся» [Герцен 1985, 155]. Герцен уловил главное миронастроение своего времени: мучения. Оно не ограничивается только лишь социальными обстоятельствами эпохи, но уходит в глубь русской страдальческой души. С тех пор, можно сказать, русские мыслители поделились на два лагеря: тех, кто испытывает свою веру не только разумом, но и совестью, и тех, кто ее не испытывает, воспринимая некротично существующую религиозную действительность. И это разделение представляется более существенным, чем разделение на западников и славянофилов, почвенников и либералов и т. д.

Очень точно по поводу данного разделения высказались К. Д. Кавелин и В. В. Розанов. Так, в работе «Злобы дня» Кавелин пишет: «Между искренно религиозными людьми можно различать две категории. Одни — и их большинство — не задаются критикой своих убеждений. Они просто верят и проводят свои верования в жизнь по крайнему убеждению и доброй совести. Если сомнение их посетит, они отворачиваются от него, как от соблазна, стараются заглушить его в своем уме и в своем сердце, и, по возможности, верить и жить, как жили и веровали... Другие, к которым принадлежит образованное просвещенное меньшинство искренно убежденных религиозных людей, не довольствуясь одною верою и отвечающими ей делами, пытаются согласить свои убеждения с требованиями критического ума и знания» [Кавелин 1989, 490].

А в «Уединенном» Розанов сказал следующее: «умы спокойные», как Буславев, Тихонравов, Ключевский и С. М. Соловьев, находились в полной гармонии с русской церковью, ничего не хотели в ней поправить и были совершенно всем в ней удовлетворены. Это были люди верующие, религиозные, люди благочестивой жизни в самом лучшем смысле — в спокойно-русском. Они о религии специально ничего не думали, а всю жизнь трудились, благородствовали, созидали. Религия была каким-то боковым фундаментом, который поддерживал всю эту гору благородного труда. «Допросы» Православию начинаются от умов более едких, подвижных и мелочных», к котором он причисляет себя, Толстого, Мережковского, Герцена. Это — сумятица и буря, это — злость и нервы. Может быть, кое-что и замечательное. Но не спокойное, не ясное, не гармоничное. Православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу» [Розанов 1990, 253–254].

Удивительная близость оценок Розанова и Кавелина — таких разных во всем, но объединенных пониманием сущностных различий между людьми. «Потревоженный дух» — очень меткая и точная характеристика Розанова, вскрывающая глубинную этическую характеристику, «нравственную занозу» русского писателя, который постоянно мучим совестью.

У И. В. Киреевского есть очень важные наблюдения в известной статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» об отличиях русского человека от западного в нравственной области, где глав-

ным является совесть. Он пишет: «Назвав “самодовольство”, я коснулся еще одного, довольно общего отличия западного человека от русского. Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед богом и людьми, что он одного только просит у бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречия с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению; но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность» [Киреевский 1979, 288].

Здесь необходимо остановиться на известных словах Достоевского из «Дневника писателя» за 1873 г., которые очень часто трактуются весьма превратно. «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно. Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории, не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он вздыхает и относит славу свою к милости Господа. Страданием своим русский народ как бы наслаждается. Что в целом народе, то и в отдельных типах, говоря, впрочем, лишь вообще» [Достоевский 2010, 81].

Это какие-то высшие и предельные слова о русском человеке, явно пришедшие свыше как откровение, озарение. Конечно, очень легко, не вдумываясь в суть сказанного, прицепиться к словам «потребность наслаждаться страданием», «жажда страдания» и проинтерпретировать их на легковесный манер в мазохистском духе. Однако это слова о величайшем нравственном свойстве русского характера и мирочувствия. Потребность в страдании вызвана не стремлением им насладиться в прямом смысле психологической перверсии, а в смысле того, что «сердце народное» остро чувствует зло и несправедливость, оно как бы изначально ранено неправдой и поэтому не может смотреть на мир спокойно и беззаботно, с «чистой» совестью, как это свойственно западному человеку, о чем говорит и Киреевский.

Напрашивается само собой: чистая совесть есть изобретение дьявола. Русский человек — это человек потревоженного духа, беспокойной совести, человек, всегда чувствующий колоссальный разрыв между сущим и должным, между идеалом и действительностью, и поэтому находящийся в состоянии нравственного совершенствования. Или нравственного падения, если со-

вершенствование прекращается. А прекращается оно тогда, когда человека перестает мучить совесть. *Муки совести — самый чистый критерий нравственности.* Важно, что эти муки возникают не только как раскаяние по поводу недолжного поступка, что, разумеется само собой; они вообще не прекращаются, поскольку неправда и несправедливость не уходят из мира. Поэтому и русская литература — по преимуществу литература потревоженного духа. Гаршин, Куприн, Чехов (особенно «Архиерей»), Андреев, Платонов... В советской и постсоветской литературе совесть и правда — главные темы (Распутин, Шукшин, Олег Павлов).

Показательно проявление «потревоженного духа» в стихотворении Анны Ахматовой «Все отнято: и сила и любовь»:

И только совесть с каждым днем страшней
Беснуется: великой хочет дани.
Закрыв лицо, я отвечала ей...
Но больше нет ни слез, ни оправданий.

Невероятные слова «совесть беснуется». Это какой-то запредельный оксиморон, невыносимая антиномия, в которой вся боль и мука нравственного страдания, достигшая предельной высоты. Именно в таких страданиях, когда сама совесть «беснуется», и рождается подлинная вера, о чем пронзительно написал Афанасий Фет в 1856 г. в стихотворении «Смерти» («Когда, измучен жаждой счастья...»): «О, как в страданьи веры много!». Это есть нравственная философия, предельно точно выражающая нравственные искания русской философии и литературы. Совестьливость и правдолюбие русской литературы всегда стояли на защите «униженных и оскорбленных», на защите нравственной истины.

Итак, именно совесть, вызывающая к личной экзистенциальной ответственности, обнажает нравственное ядро личности, тем самым бросает вызов вере, по крайней мере, ее традиционному образу, основанному не столько на идее нравственной чистоты, сколько на *«уверенности в невидимом»*. Еще раз напомним известное определение веры у апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. (Евр. 11:1). Но такая вера больше не может являться источником морально ответственного поведения, она должна быть испытана совестью. Именно об этом русская нравственная философия и литература. Исследователи нередко и вполне обоснованно говорят о «величии и громадном нравственном авторитете русской литературы» [Алексеев 1989, 389].

Славянофильская парадигма, идущая от средних веков — *верующий разум, разумная вера*, являющаяся по сути схоластической, сменяется на нравственную: *совестливая вера и верующая совесть*. Хотя у Киреевского в понятие «верующего мышления» включены и нравственные понятия, в том числе совесть [Киреевский 1979, 334], но это — свидетельство этноцентризма русской мысли, проникающего и в гносеологическую сферу. В западной философии этого нет; там наличествует жесткое категориальное разделение областей этики и теории познания. У славянофилов речь идет о цельном сердечном знании, знании, которое просвещается светом разума, просвещенного верой. Так или

иначе, но вера здесь — цель, конечная инстанция, а разум и совесть — средства для приближения к ней.

Если же мы говорим о совестливой вере и верующей совести, то здесь совесть как нравственный элемент приобретает полновесный автономный статус. Совесть при отсутствии веры полноценно выполняет ее функции. Совесть в некотором смысле — это высшая инстанция веры, ее предельный уровень. Верующему, чтобы стать подлинным верующим, необходимо еще обрести совесть. Однако не такую, которая была бы успокоена фактом веры, но совесть обнаженную, открытую миру, его боли и страданию.

Это, по сути дела, есть невозможное. Но невозможное и есть должное — никогда не достижимое, но никогда не устранимое без опасности перестать быть человеком. И это не моральный утопизм, как скажет цинично настроенный к абсолютному требованию совести человек. Здесь сильное искреннее желание, хотение, стремление к *невозможному*, понимание, что это невозможно, что это не просто «невидимое», это невозможное, совесть говорит честно об этом, но именно поэтому, неизбежное, в высшей степени необходимое.

Таков глубочайший парадокс: *не невидимое, а невозможное!* Потому что совесть невозможна, нравственность невозможна, подлинная вера невозможна, человек вообще невозможен, но они есть. Невозможное, говорил Андрей Платонов, это «невеста человечества».

Это моральная революция и революция религиозного сознания. Вера и совесть соединяются по принципу перихоресиса — неслиянного и нераздельного единства. Между ними никогда не будет достигнуто полное тождество и полное слияние, что на деле означало бы уничтожение и веры, и совести. Только противостояние, трагический конфликт между ними и может обеспечить человеку нравственную и духовную чистоту. Иначе благодушие, равнодушие, скатывающиеся неизбежно в лицемерие и фарисейство.

Главное — понять, что вера обретается не столько в стремлении к невидимому, сколько в нравственных страданиях всегда болящей совести.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1989 — Алексеев М. П. Русская литература и ее мировое значение. Л.: Наука, 1989.

Арендт 2013 — Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 83–205.

Герцен 1985 — Герцен А. И. Капризы и раздумья // Герцен А. И. Сочинения в 2-х т.: Т. I. М.: Мысль, 1985. С. 154–201.

Достоевский 2010 — Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

Дробницкий 2001 — Дробницкий О. Г. Проблема совести в моральной философии // Дробницкий О. Г. Моральная философия. Избранные труды. М.: Гардарики, 2001. С. 485–503.

Кавелин 1989 — Кавелин К. Д. Наш умственный строй // Кавелин К. Д. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 307–319.

Киреевский 1979 — Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.

Левицкий 1995 — Левицкий С. А. Феноменология совести // Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. С. 191–194.

Малахов 2005 — Малахов В. А. Вера при свете совести // Малахов В. А. Уязвимость любви. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 205–219.

Мережковский 2000 — Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.

Платон, арх. 1994 — Платон, арх. Православное нравственное богословие. М.: Молодая гвардия, 1994.

Розанов 2009 — Розанов В. В. О нужде и неизбежности нового религиозного сознания // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: в 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2009. С. 73–83.

Розанов 1990 — Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Сочинения в 2 т. Том 2. М.: Правда, 1990. С. 195–277.

Толстой 1985 — Толстой Л. Н. Не могу молчать. М.: Сов. Россия, 1985.

Чаадаев 1989 — Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989.

Шермер 2019 — Шермер М. Небеса на земле. Научный взгляд на загробную жизнь, бессмертие и утопии. Москва: Альпина нон-фикшн, 2019.

Ярхо 2001 — Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? // Ярхо В. Н. Собрание трудов в 4 т. Т. 2. Трагедия. М.: Лабиринт, 2001. С. 292–305.

REFERENCES

Alekseev M. P. (1989) *Russkajaliteraturaieemirovoeznachenie*. L.: Nauka, 1989. 414 p. (in Russian)

Arendt H. (2013) Nekotoryevoprosymoral'nojfilosofii. *Arendt H. Otvetstvennost' isuzhdenie*. Moscow: Ed. Gaidar Institute, 2013, pp. 83–205. (in Russian)

Herzen A. I. (1985) Kaprizyirazdum'ja. *Gercen A. I. Sochinenija v 2-h t.: T. I*. M.: Moscow: Thought, 1985. pp. 154–201. (in Russian)

Dostoevsky F. M. (2010). *Dnevnikpisatelja*. Moscow: Institute of Russian Civilization, 2010. 880 p. (in Russian)

Drobnickij O. G. (2001) Problemasovesti v moral'nojfilosofii. *Drobnickij. Moral'najafilosofija. Izbrannyetrudy*. Moscow: Gardariki, 2001. pp. 485–503. (in Russian)

Kavelin K. D. (1989) *Nash umstvennyjstroj*. Kavelin K. D. *Stat'i po filosofiirusskojistoriik ul'tury*. Moscow: Pravda, 1989. 659 p. (in Russian)

Kireevsky I. V. (1979) *Kritika ijestetika*. Moscow: Art, 1979. 439 p.

Levitsky S. A. (1995) Fenomenologijasovesti. *Levickij S. A. Tragedijasvobody*. Moscow: Kanon, 1995. pp. 191–194. (in Russian)

Malakhov V. A. (2005) Vera privsvetovesti. *Malahov V. P. Ujazvimost' ljubvi*. Kyiv: SPIRIT I ЛІТЕРА, 2005. pp. 205–219. (in Russian)

Merezhkovsky K. D. (2000) *L. TolstojiDostoevskij*. Moscow: Nauka, 2000. 588 p.

Plato, arch. (1994) *Pravoslavnoenravstvennoebogoslovie*. Moscow: Nauka, 2000. 588 p. (in Russian)

Rozanov V. V. (2009) O nuzhdeineizbezhnostinovogoreligioznogosoznaniija. *Religioznofilosofskoeobshhestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istorija v materialahidokumentah: 1907–1917: V 3 t. T. 1*. Moscow: Russian way, 2009. pp. 73–83. (in Russian)

Rozanov V. V. (1990) Uedinennoe. *Rozanov V. V. Volume 2*. Moscow: Pravda, 1990. pp. 195–277. (in Russian)

- Tolstoy L. N. (1985) *Ne mogumolchat'*. Moscow: Sov. Russia, 1985. 528 p. (in Russian)
- Chaadaev P. Ja. (1989) *Stat'iipis'ma*. Moscow: Sovremennik, 1989. 623 p. (in Russian)
- Shermer M. (2019) *Nebesanazemle. Nauchnyjvzgljadnazagrobnujuzhizn', bessmertieiutopii*. Moscow: Alpina non-fiction, 2019. 396 p. (in Russian)
- Jarho V. N. (2001) Byla li u drevnihgrekovsovest'? *Jarho V. N. Sobranietrudov. T. 2. Tragedija*. Moscow: Labyrinth, 2001. S. 292–305. (in Russian)

*В. Н. Дробышев**

ДВА УРОКА СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Далеко не каждая философская мысль заслуживает критики, которая помогает ей развиваться и укреплять себя. Думается, синергичная антропология принадлежит к числу таких достойных, однако, будучи явлением многогранным, интересным, вполне ясным и несколько не заумным, она имеет ту странную особенность, что её довольно легко критиковать, но при этом очень трудно достичь того, чтобы эта критика не промахивалась мимо её сущности. Несмотря на постоянную рефлексию и редкостное по своему охвату и объёму позиционирование себя в самых разных философских, богословских и научных контекстах, эта «наука наук» остаётся едва ли не более неуловимой, чем «род софиста». Не пытаясь осмыслить эту черту синергичной антропологии и не покушаясь на её критику, которая всерьёз пока не начиналась, мы попробуем извлечь из её опыта два урока, лежащих, как нам кажется, на поверхности, но от этого не менее важных. Первый касается вопроса о том, нуждается ли православная религиозность в подобном дискурсе, а второй — способна ли сама синергичная антропология оставить пробудившей её вере действительное, а не мнимое место.

Ключевые слова: Вера, самость, синергичная антропология, трансцендентное, экзистенция.

Drobyshev V. N.

TWO LESSONS OF SYNERGETIC ANTHROPOLOGY

Not every philosophical thought deserves criticism, which gives it hope for development and strengthening. It seems that synergetic anthropology belongs to the number of such worthy ones, however, being a multifaceted, interesting, quite clear and not at all abstruse phenomenon, it has that strange feature that it is quite easy to criticize, but at the same time it is very difficult to ensure that this criticism does not miss beyond her essence. Despite its constant reflection and rare, in its scope and volume, positioning itself in a variety of philosophical, theological and scientific contexts, this “science of sciences” remains almost more elusive than the “sophist kind”. Without attempting yet to comprehend this feature of synergetic anthropology and without encroaching on its criticism, which has not yet begun in earnest, we will try to draw two lessons from its experience, which, it seems to us, lie on the

* Дробышев Виталий Николаевич — кандидат философских наук, Русская христианская гуманитарная академия; v.drobyshev@mail.ru

surface, but are no less important because of that. The first concerns the question of whether Orthodox religiosity needs such a discourse, and the second concerns whether synergetic anthropology itself is capable of leaving a real, and not an imaginary, place for the faith that awakened it.

Keywords: Faith, self, synergetic anthropology, transcendence, existence.

Традиция разоблачения иллюзорности философского трансцендирования, хотя она и приобрела себе сомневающих, действующих против неё изнутри*, пока ещё преобладает в современной философии, пролагая все более изощрённые пути для онтологий абсолютной Имманентности. В лице Ф. Ларюэля это стремление дошло даже до отрицания самой философии (или «традиционной философии») ввиду того, что все её речи о Едином неизбежно нарушают его имманентность себе самому. На фоне нынешнего господства этой традиции опыты философского утверждения трансцендентного выглядят если не анахронизмом, то эксцессом «теологического поворота», либо виртуальным следствием толкования самой Имманентности, поскольку она всегда ускользает из выстраиваемых внутри неё и поэтому никогда не охватывающих её контуров самоописания.

Синергичная антропология формально стоит в ряду философий, противостоящих этому господству, поскольку одним из образующих её концептов является размыкание человека к Иному (здесь и далее мы по умолчанию будем иметь в виду только то размыкание, которое, по С. С. Хоружему, даёт нам «Человека Онтологического», т. е. собственно трансцендирующего), мыслимое по образу «практики себя», которая имеет место в священнобезмолвии. В отличие, например, от Ж.-Л. Мариона, к философии которого синергичная антропология в рассматриваемом отношении расположена ближе всего, Хоружий практически ничего не говорил в обоснование состоятельности философского трансцендирования и не смущался тем, что достигнутое в опыте размыкания Иное уже никак не может считаться трансцендентным, если только мы не совершим в момент достижения Онтологической Границы скачок из философии в теологию и не станем *проповедовать* это соприкосновение с Иным в согласии, например, с халкидонским догматом, как недоступное никакому пониманию воплощение трансцендентного в имманентном, даруемое для причастия ему по ту сторону доступного философскому осмыслению порядка бытия. В противном случае синергичное философствование неизбежно должно было бы разбиться не только обо все доводы в пользу уникальности бытия, но и о методичность исихастского опыта, который тогда предстал бы только лишь построенной по определённым правилам магической (или научной, что то же) практикой заклинания Божественного, обеспечивающей с той или иной вероятностью требуемый итог в виде непередаваемого и неосмысляемого соединения тех, кто правильно практикует сведение ума в сердце, с непостижимыми нетварными энергиями.

Другими словами, размыкание по своему существу оказывается вопросом веры, а не философского обоснования или критики, особенно если учесть, что

* См., например: Mullarkey, John. Post-continental philosophy: An outline. Continuum, London, New-York, 2006.

никакими философскими усилиями невозможно доказать, что достигнутое в этом опыте Иное является именно Божественным, а не дьявольским, и что оно обещает именно Любовь, а не Пустоту и угасание. Однако как раз вере в деле размыкания никакой роли не отведено, и как только речь заходит о коррелятах антропологических состояний, описываемых богословско-поэтически как «отвержение чувств», для веры (неуверенности) никакого места уже не остаётся.

С. С. Хоружий так же, как и Ж.-Л. Марион, попытался «исправить» философию теологией*, с тем только отличием, что для основателя синергийной антропологии подлинная философия не была ограничена феноменологией. Кроме того, по его замыслу, «весь комплекс гуманитарных дискурсов должен быть переведен, преобразован в единую антропологически фундированную эпистему; и в нашем случае, ядром этой эпистемы должна послужить синергийная антропология» [Хоружий web⁶]. То есть и сама философия мыслилась им лишь как часть всеобъемлющей и единой системы знания, играющая в этой системе роль её языка наподобие математики для естественных наук. В этом контексте любая философская критика синергийной эпистемы заведомо обречена на промах, поскольку философский дискурс в её рамках направлен только на высказывание её сущности, но не на её обоснование (особенно наглядно это промахивание заметно по критике синергийной антропологии с позиций аналитического философствования, занявшего сегодня место богословской схоластики [Буланенко 2020]). Поэтому при оценке синергийной антропологии следовать надо тому, что её философское выражение является одним из путей к ней, разделяющих значимость и судьбу, общую для всякой «мудрости мира сего», т. е. нужно заключать все очевидные философские слабости и несурзности синергийной антропологии в скобки, чтобы верно оценить то, что она утверждает в качестве подлинно человекообразной «практики себя».

В своей отрицательной части (Человек Онтический и Виртуальный) существо этой практики вполне понятно. Что же касается положительного концептуального наполнения Человека Онтологического, то такового мы не обнаружим. Собственно, постулирование в синергийном дискурсе трансцендентного по ту сторону вопроса о его философской возможности оправдывается только лишь ощущением этой предельности как причастности к благоволящей Божественности, каковое ощущение хотя и подвигает на различные свершения в мире сём, само по себе не ведёт ни к какому определённом смыслу, который можно было бы использовать для его философской концептуализации, а не для развития или комментирования догматических толкований.

Есть, однако, нечто более важное, что смущает в этом опыте помимо его интерсубъективной неверифицируемости и философской неподатливости. Когда проповедник свидетельствует о подобном опыте и разворачивает его в абсолютной экзистенциальной перспективе как путь к вечному блаженству

* Например, в одной из лекций автор говорит: «...специфические черты православной мысли сегодня способны внести конструктивный вклад в происходящие поиски новых начал и путей для философии» (Хоружий С. С. Русская мысль и поиски обновления европейской философии, 2007 // URL: https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fsynergia-isa.ru%2Flib%2Fdownload%2Flib%2F%252BBelgr_Lekt.doc&wdOrigin=BROWSELINK).

или столь же рационально абсурдному абсолютному «угасанию», он обращается к нашей способности верить и решать о себе «на всю вечность», то есть к способности совершать то, что С. Кьеркегор называл парадоксально-религиозным разрывом с имманентностью. Такова ли синергийно-антропологическая дискурсивная практика восхождения к Онтологической Границе, числящая Кьеркегора среди своих предтеч? Очевидно, нет. Она далека от проповедничества и сознательно нацелена на формирование вполне рациональной парадигмы осмысления и оценивания подходов к пониманию человека в горизонте «человека синергийного», способного следовать зову Бога и превосходить онтические и виртуальные регионы своего бытия на пути к Нему. Замысел этот — по существу своему энциклопедический, претендующий на обоснование наиболее адекватной и, может быть, единственной духовной практики, возвышающей человека к его подлинному назначению на пути универсального истолкования всего накопленного о человеке знания и посвященных ему теорий, которые получают значение абстракций, снимаемых в горизонте высшей конкретности абсолютного экзистирования. Последнее хотя и противопоставлено метафизическому «эссенциализму» путём замены сущности человека его энергиями, несколько не уклоняется в своём движении от парадигмы, получившей высшее воплощение в «Феноменологии духа». Поэтому трудно избавиться от ощущения, что дискурс Хоружего, перемалывая по-гегелевски* охваченные им философские, теологические и научные теории, направлен к тому, чтобы сделать истину трансцендирования, открытую христианством, экзистенциально несомненной через концептуализацию «зова» трансцендентного Иного на путях аналитики устремлённого к нему человеческого бытия. А далее уже можно будет пойти по проторенному М. Хайдеггером пути и к несомненности синергийной онтологии.

Конечно, речь не идёт о предметном раскрытии непостижимой трансцендентности (хотя поначалу Хоружий уделял много внимания тому, что открывается «отверзнутым чувствам»**), но для веры вполне достаточно убедиться в самой возможности прикоснуться к непостижимому, чтобы «передать» все свои полномочия разуму, освободив его от себя. Логика здесь та же, что у Ж.-Л. Мариона и других сторонников трансцендирующей философии — если есть феномен, «насыщенность» которого не может иметь исчерпывающего имманентного описания, то её источником может быть только трансцендентное. Если есть Граница, не дающая себя переступить, то за ней несомненно есть то, что её утвердило. Дело, стало быть, за тем, чтобы достоверно идентифицировать «насыщенность» или Границу, и ту направленность воли, мыслей и желания, которую даёт прикосновение к ним, и тогда вера окажется только лишь внутренним предвосхищением разума, устремленного к своему «просветлённому»

* И, можно добавить, «анти-гегелевски» на манер Делёза (возможно, величайшего из конкурентов Гегеля), т. е. «подкрадываясь» к мыслителю «сзади» и одаряя его неожиданным теоретическим приплодом.

** См., например, Хоружий С. С. «Духовная практика» и «отверзание чувств» как феномены энергийной антропологии. Компаративный анализ, 1998 // URL: https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fsynergia-isa.ru%2Flib%2Fdownload%2Flib%2F030_Horuzhy_Otverzenie.doc&wdOrigin=BROWSELINK

состоянию. Для самой же идентификации требуется надлежащее видение, способность к которому и должна развить правильная «практика себя».

Христианская ли это миссия? Если последовать за Кьеркегором, то ответ будет однозначно отрицательным. Упомянутый выше скачок к трансцендентному есть то, что совершается только верой и удерживается экзистенцией как сама суть веры и способ её существования — пребывание в ситуации *абсурдного* разрыва с имманентностью, который не может быть заполнен или ликвидирован какой-либо практикой, включая молитвенную, не говоря уже о философской, моральной или какой угодно медитативной, как и любым комплексом практик. Опыт духовного подвижничества обусловлен верой и может стать её осуществлением во всей её парадоксальности, но никакое духовное или телесно-духовное делание не является ни путём к этой вере, как если бы она была чем-то в высшей степени желанным и привлекательным ещё до своего приобретения верующим, ни путём к смерти этой веры через рационально, эстетически или морально добытую уверенность в существовании чаемого ею трансцендентного и в правильности своего пути к нему. Не будем голословны: «Именно такова природа веры; ибо в уверенности [Vished], определенности веры постоянно сохраняется неуверенность, неопределенность, которая во всех отношениях соответствует недоверности [Uvished], неопределенности, присущей возникновению и становлению вещей. Таким образом вера верит тому, чего она не видит; вера верит не так, что, коль скоро звезду можно видеть, следовательно, она существует; нет, вера верит, что звезда однажды возникла и стала быть» [Кьеркегор 2009, 91–92]. Или ещё: «И если по отношению к тому, что можно понять, смешно выслушивать суеверные и туманно мечтательные речи о его непонятности, то столь же смешно и обратное: видеть, как по отношению к сущностному парадоксу предпринимаются попытки понять его, как будто бы в этом и заключается задача, в этом, а не в чем-то качественно противоположном: *прочно удерживать, что это не может быть понято...*» (курсив наш — В. Д.) [Кьеркегор 2005, 644].

Мы приходим к тому, что синергичная антропология есть *догматически*, но никак не теоретически, обоснованный опыт тотализации духовных практик и философских теорий, вызванный к жизни стремлением веры стать уверенностью, избавив тем самым экзистирование, которое определяется ею в своём существе, от ужаса, каким его наполняет сознание своей бессмысленности, бесконечно длящейся в беспредельности бытия и не имеющей другого способа своего преодоления, кроме безумного и никакой практикой не обосновываемого скачка к абсурдной «предметности» трансцендентного (становление тварного нетварным, Жизнь без признаков жизни, бесстрастная Любовь и т. д.). Как и в большинстве подобных случаев, эта «аберрация веры» возникает под влиянием идеологии научного присвоения мира, успехи которого создают иллюзию возможности достижения некоего уровня познания; на этом уровне вопрос о смысле существования может либо получить достоверное решение, либо столь же очевидно явить свою полнейшую бессмысленность. Такие успехи создают иллюзию преодоления веры — теистической, равно как и не-теистической, включая «не-веру» (С. Жижек).

Это также означает, что, вопреки своей претензии на мета-дискурсивность, синергийная антропология остаётся вполне философским проектом, обязанным дать отчет в основаниях, на которых она утверждает состоятельность трансцендирования и вполне определённые характеристики его коррелята, производимые от православного догмата, а не просто постулирует его посреди триумфального шествия философий имманентности. Как было отмечено, никакого такого отчета в сочинениях и выступлениях Хоружего мы не встретим. Вообще, все его сочинения довольно отчетливо разделяются на критическую и предметную части, из которых первая по своему содержанию значительно превосходит вторую, а вторая сводится, как правило, к перечислению «антропологических проявлений», взятых из других философских, психологических, социологических, мистических и прочих дискурсов практически в неизменном состоянии и использованных в качестве суррогата «энергий человека», поскольку, по признанию Хоружего, выработать понятие этих энергий, расходящееся как с аристотелевским, так и с поздне-хайдеггеровским пониманием энергии, ему не удалось^{*}. Положительное содержание синергийной антропологии практически всегда остаётся чисто декларативным и понятийно никак не организованным. Это нужно специально отметить, поскольку, на первый взгляд, понятий как раз таки хватает, и они иной раз ладно выстроены, но при ближайшем рассмотрении все они оказываются в лучшем случае довольно абстрактными определениями, а по большей части — заимствованными именами или переименованными концептами; об этих понятиях говорится, что они используются в ином, энергийно перетолкованном смысле, который обычно только декларируется, но никак не раскрывается. Также и об утверждении трансцендентного в синергийной антропологии следует сказать, что оно совершается главным образом путем интенсификации этого именованного, которое «подпирают» вполне однотипные ссылки на аскетический, рационально не схватываемый опыт исихастов. Удивляться здесь, конечно же, нечему, поскольку ни сам этот опыт, ни тем более обожение, к которому он должен приводить едва ли не автоматически^{**}, вне-понятийны и не-дискурсивны по самой своей сути. Удивление может вызвать лишь то, как из этой вне-смысленности и не-определимости

^{*} URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/03/hor_transformation2013.pdf. Здесь не лишне вспомнить о печальном для синергийной антропологии опыте философской концептуализации энергии В. В. Библихиным (*Библихин В. В. Энергия*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010) — печальном, помимо прочего, в том отношении, что в нём прямо утверждается философская несостоятельность «удвоения» непостижимости Бога за счет «промежуточной» непостижимости энергий. Причем утверждение это противоречит тому, что сам Библихин ранее говорил об «уходе» каппадокийцев из философии, благодаря которому были сформулированы другие фундаментальные догматы православия, и о самом паламитском догмате (См. его статью «Философия и богословие» в кн.: Библихин В. В. *Язык философии*. М.: Языки славянской культуры. 2002. С. 296–297. См. также оценку этого опыта Хоружим: *Хоружий С. С. Библихин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии*. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/11/hor_bibikh_energ2013.pdf).

^{**} Иной раз речь заходила даже о парадигмальной схожести исихастской «лестницы» с физическими процессами — см.: *Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия*. 2000 // URL: https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fsynergia-isa.ru%2Flib%2Fdownload%2Flib%2F%252B056_Horuzhy_Model.doc&wdOrigin=BROWSELINK

вдруг появляется универсальная и единственно верная антропологическая методология, доступная рациональному пониманию и описанию.

При этом Хоружий практически не уделял внимания ни отрицательному богословию, ни философскому апофазису, непосредственными предметами которых являются абсурдный скачок трансцендирования (вера) в первом случае и попытка мыслить самые основания опыта во втором. Это как раз те «фигуры умолчания», которые должны были бы держать на себе всю конструкцию синергийной антропологии как дискурса «пределов» и «размыканий», поскольку предельность требует, чтобы свой конечный смысл она получала из совершаемого в этих размыканиях разрыва с имманентностью и корреспондирующего ему апофатического умолкания разума. Однако Хоружий считал апофазис видом детерриторизации философии в пре-философию и полагал, что эта стратегия завершилась вместе с гегелевской деконструкцией её оснований в его диалектике бытия и ничто [Хоружий 2017, 61]. Помимо очевидной спорности этого суждения, слишком явно противоречащего развитию апофатической рациональности как до Гегеля, так и после него, оно вызывает недоумение относительно того, как апофазис мог оказаться вне территории философии. Если собственное дело апофазиса — осмысление бытия сущего на пределе рациональности — не принадлежит философии, то что тогда вообще ей принадлежит? В другом месте С. С. Хоружий заявляет, что «исихастский опыт, как учил Палама, нельзя верно передать ни в чисто апофатическом, ни в чисто катафатическом дискурсе; адекватная речь об этом опыте совершает снятие, деконструкцию бинарной оппозиции апофаза — катафаза, присущей классическому эссенциалистскому богословию» [Хоружий 2015, 131]. Что такое эта «адекватная речь» и как вообще можно преодолеть указанную оппозицию, остаётся в этом, как и во всех подобных случаях, совершенно непонятным.

То, что синергийная антропология не пыталась осмыслить апофатические и негативно-теологические основания своей мысли, заслоняя их свидетельствами предельных состояний, конечно же, не придаёт ей теоретической значимости. Но несомненное достоинство этой позиции заключается в том, что она не продуцирует и не опирается на апофатическое наставление, то есть на такую предельно-смысловую конфигурацию, которая подменяет собой абсурдный «предмет» трансцендирования, отменяя безумие веры в пользу рациональной уверенности. Впрочем, достоинство это можно только предполагать, поскольку апофаза синергийной антропологии оказалась не горизонтом, а тенью её мысли отнюдь не потому, что ей было прямо и ясно отказано в праве определять основания синергийного философствования, а только потому, что она не стала предметом рефлексии.

Итак, утверждение трансцендентного в синергийном дискурсе не опосредовано ни философски, ни теологически. Оно просто принимается как очевидное свидетельство опыта и отправная точка понимания человеческого бытия. Не найдём мы и никаких философских доводов или иных аргументов в пользу того, что именно христианство в его православном изводе задаёт единственно верные ориентиры для понимания как путей трансцендирования, так и его коррелята. Иными словами, синергийная антропология не содержит в себе ни единого признака наличия в ней философского пути к той вере, которую она

утверждает, как нет в ней и богословского истолкования и развития предметов этой веры. Если все философии разделить на *мифологические*, утверждающие свою веру (не обязательно в Бога) и обосновывающие мифичность всех иных, и *мифогонические*, хотя и следующие вере, но не превращающие её в уверенность и не отрицающие правомочия любого иного трансцендирования, которое является исключительным действием веры и никогда не может получить действительного философского обоснования, то и в такую дихотомию будет практически невозможно поместить синергичную антропологию, поскольку, как уже отмечалось, выражающий её философский дискурс не предполагает сомнений в той вере, из которой она исходит и которая мнит себя уверенной.

Далее следует отметить, что синергичная антропология позиционирует «практику себя», основанную на принципах исихазма, в контекстах иных практик, а также философских и теологических учений, не будучи при этом ни сугубо философской или психологической теорией, ни богословским учением, но полагая себя *транс-дисциплинарной* гуманитарной наукой, которая утверждает указанную практику как основу подлинного познания человека в его совершенной, говоря по-гегелевски, конкретности в противовес его абстрактному специально-научному, теологическому или эссенциально-метафизическому конструированию (мыслящая вещь, разного рода субъект и др.). Хоружий называет такой комплекс методологического и предметного знания эпистемой: «Эпистема конкретно и сжато воплощает в себе единство знания, суммируя элементы эвристики и логики, концептуального и эпистемологического основоустройства, общие для всего комплекса гуманитарных дискурсов; тем самым, она представляет собой определенный уровень организации всего ансамбля гуманитарного знания» [Хоружий web⁶]. Понимание Хоружим эпистемы представляет собой аморфный сплав того, как она понималась в концепциях М. Хайдеггера и М. Фуко [Хоружий web^а], у которого это понятие, как известно, ярко вспыхнуло и быстро перегорело под шквалом критики. Здесь не место вдаваться в поиск и детальный анализ отличий синергичной эпистемы, о которых сам автор заявляет, хотя нигде по существу не раскрывает, но важно отметить, что она призвана исключить тот «парадокс М. Фуко», вследствие которого человек у него растворился и исчез в гуманитарных практиках. В противовес этому растворению в Бытии утверждаемое в основе синергичной парадигмы знания понимание человека как экзистирующего бытия, «резонирующего» с трансцендентными ему «силами» и предметно воплощающего соработничество с ними в охватываемой и осуществляемой им предметности мира, вполне может корреспондировать «смерти субъекта», будь он трансцендентальным или каким угодно иным, как и любой его онтической или виртуальной захваченности, но никак не смерти «Человека Онтологического», реализующего лицетворящее существо бытия. Последний призван воплотить конкретность понимания экзистирующего бытия, чего вся западная антропология так и не смогла достичь, всегда оставаясь частной, даже когда она обращалась к «человеку как таковому». Такое положение вещей было, по Хоружему, следствием западной онтологии, которая от своих истоков носила «эссенциальный» характер и шла «от мира», а не «от человека», вплоть до «фундаментальной онтологии», впервые сделавшей основанием онтологии

вот-бытие, через которое Бытие только и выходит в «просвет» по ту сторону всех его «эссенциалистских» истолкований.

Противоречивый облик синергийной антропологии следует дополнить еще одним немаловажным штрихом. В контексте своей претензии на статус *мета-дискурса* нарождающейся новой эпистемы или статус «науки наук», она показывает себя проектом все более очеловечиваемой жизни, которая строится отнюдь не в перспективе прехождения этого мира. Так что единственным её оправданием в русле христианства может быть лишь ссылка на то, что нам не известны времена и сроки, до наступления которых следует делать должное и противостоять злу, дабы спасти свою душу. Причём существо этого должного в синергийном учении определить если и можно, то очень сложно, поскольку состояние «прижизненного» обожения как абсолютного ориентира синергийной духовности не отсылает к чему-то иному, чем известные религиозные заповеди, которые ни в какой теории не нуждаются. Если же вспомнить, что прародитель зла соблазняет человека, даже устремлённого к Богу, захватывающими обещаниями, которые в итоге оказываются обманом, и заметить, что различие между «станете как боги» и «сподобитесь уже сейчас приобщиться к Богу» посредством определённой практики, как если бы это приобщение было своего рода удовольствием*, не так уж велико, то указанное оправдание становится сомнительным.

Из этого описания опыта синергийного мета-дискурса, хотя он и очень далёк от полноты, можно извлечь по меньшей мере два урока.

Во-первых, синергийная антропология от противного подтвердила тот вывод, к которому ведут знаменитые «Пути русского богословия». Их автора Хоружий числил среди своих ближайших вдохновителей, причём вывод этот был сформулирован им самим в статье, посвящённой творчеству Г. В. Флоровского: «Опыт Отцов есть опыт их богословствования, и Православие всегда утверждало, что богословие должно представлять не силлогистические построения о Боге, а данные личной встречи с Богом, опытные данные лично испытанного Богообщения и Боговидения» [Хоружий 2015, 127] Всякое *философское* богословие (схоластика или нынешнее аналитическое богословие), включая подмену негативно-теологических описаний апофатическими построениями, является прямым отступлением от этого опыта, если не сказать — его предательством. Поэтому несколько не удивительно, что указанные «Пути...» в отношении богословия, понимаемого на западный манер, оказались в итоге Беспутьем или, если правильно понять его причины, духовным Неприятием всех этих философствующих путей там, где может действовать одна только вера, реализуемая в сугубо эмпирических и при этом парадоксально превосходящих всякую понятийную конкретность опытах Богообщения, насколько они поддаются описанию. Никакой теории (в отличие от догматического творчества), будь она трижды синергийной, из этих опытов вывести невозможно и, главное, не нужно — ради того самого приобщения к ним, через которое можно было бы надеяться на какое-то врачующее воздействие их примеров

* Сразу вспоминается широко известный пассаж о монашеской практике из романа В. Пелевина «Чапаев и пустота».

на мучения, которые необходимо причиняет человеку его вера. Трансцендирование, составляющее существо веры, не имеет никаких опор не то что в философии или «синергийной эпистеме», но даже и в самих этих опытах во всей возможной полноте их интерсубъективной доступности, как не имеет никаких разумных опор абсурдное чаяние верующего вечно оставаться самостью при Боге, который есть «всяческая во всём», и вообще вся трансцендентная предметность, составляющая догматику православия. Замысел создания чуть ли не научной технологии стяжания Божественных энергий выглядит на этом фоне попыткой обмануть веру экзистенциально пустыми декларациями «преодоления» и «деконструкции» оказавшегося вдруг метафизически-отсталым «эссенциализма»^{*}, радикального возобновления Живого Предания и т. п. Поэтому в отношении православной религиозности синергийная антропология являет собой пример того, как её утверждать не следует. Однако, может быть, в самом жесте синергийного дискурса, состоящем в тотализации философского опыта, предпринятой для того, чтобы «перепрыгнуть» через него в область «мета-», в область абсолютной конкретности и собранности духа, и кроется объяснение тому, отчего отечественная мысль, давшая миру великую литературу и множество образцов оригинального и глубочайшего философствования, русского Бергсона, русских Гуссерля и Хайдеггера, не создала ни одной собственной, идущей из её религиозной основы (принимаемой или отрицаемой — не имеет значения) оригинальной философии «мирового уровня». Не в том ли тайный умысел синергийной антропологии, чтобы собрать всю рациональную мысль и повергнуть её в прах перед превосходящим её стяжанием энергий Бога истинного? Или иначе: может быть, мнение о том, что философия является вершиной и квинтэссенцией духовности, есть лишь заблуждение западной рациональности?

Второй урок синергийной антропологии является внутри-философским. Философия не может не исходить из той или иной веры. Не-религиозной философии, вопреки эмоциональным доводам Хайдеггера, не существует, поскольку не существует вне-религиозного Бытия и какого-то единственно верного способа прислушивания к нему, не обременённого верой, несущей в себе предельное экзистенциальное желание абсолютного утверждения или такого же отрицания человеческой самости. Великая дилемма между безличностным Бытием и Личностью как началом бытия не имеет и никогда не будет иметь философского или научного решения, хотя именно благодаря этой дилемме философия и существует, — независимо от того, пробуждают ли её к жизни удивление, удовольствие или страх, ею по-настоящему движет стремление веры сначала убедить себя в действительности своей надежды на абсолютную Жизнь или такую же Смерть, а затем — осознание (если оно достигается, как, например, у Канта или Кьеркегора) невозможности такого убеждения. Вера всегда хочет и никогда не может умереть, хотя подавляющее

^{*} Поскольку недоступное понятие энергии у Хоружего сознательно заменено «антропологическими проявлениями», которые отменяют соединяющую их «эссенцию» только на словах, противопоставление энергий и сущности оказывается не просто метафизическим, но еще и анти-диалектическим внутри этой метафизики.

большинство философий, особенно атеистических, этого не замечает. Синергичная антропология в этом контексте являет собой специфический образец не столько очевидного и сознательного принятия веры в качестве своего отправного пункта, сколько нерелексированной подмены веры уверенностью, которая обосновывает саму себя тем, что может, как ей кажется, предложить какое-то новое глубоко гуманизированное видение мира, подспудно под-разумевающее обретение миром абсолютного смысла своего существования или, по крайней мере, понимания того, что значит быть. Своим примером она лишней раз подтверждает, что обуславливаемый верой соблазн философского мифологизма не может быть преодолен средствами самой философии, пока вера жаждет своей смерти и продолжает «верить» в её возможность или в то, что она уже наступила. Преодолеть этот соблазн — значит оставить место вере, то есть и её неуверенности, тогда как следов последней в синергичной антропологии мы не обнаружим.

Говоря об этих уроках, мы нисколько не умаляем вероучительной важности догмата о нетварных энергиях, как и его богословских истолкований. Не сомневаемся мы и в том, что он может мотивировать и направлять логику философских концептуализаций. Возможно, что и синергичная антропология сможет когда-нибудь занять достойное место среди философских учений. Но для этого ей необходимо озаботиться выработкой собственно философской концепции, а не идти по пути простого присвоения великих или модных философий через их перетолкования с позиции принципа, который остаётся сугубо догматическим и не продуманным в качестве именно философского.

* * *

В уже упомянутой работе ««Духовная практика» и «отвержение чувств» как феномены энергичной антропологии. Компаративный анализ» С. С. Хоружий выразил сущность православной религиозности. Это религиозность, мотивированная абсолютным утверждением личностного начала бытия. Она отваживается смотреть в глаза вечности, сознавая невозможность теоретического пути к преодолению невыносимого разлада между временностью экзистирования и бессмысленной бесконечностью порядка бытия, в который оно заброшено без возможности рационального исхода. Догмат о нетварных энергиях воплощает веру в абсолютную реализацию самости по ту сторону этого порядка. Западная духовность (и не только она) даже в христианском обличье не могла вынести «вечности я» и поэтому стремилась растворить его во внешней ему вечности* — в мистической глубине Бога, субстанции, Бытия или Виртуальности она чаяла освобождения от мучающего её «я», подобного растворению потока в водной стихии (Ж. Батай). Невозможность причастия Богу по сущности означает, напротив, веру в вечное начало самости, сохраня-

* Из наиболее показательных примеров можно назвать мольбу Экхарта к Богу, чтобы Он освободил его от сотворённой Им для него формы «я», и онтологию Делёза, насквозь пропитанную «великолепием безличного». Однако к их числу нельзя отнести Плотина, который учил, что и в совпадении с Единым человеческая душа сохраняет самость, как сохраняют себя совпадающие центры разных окружностей.

ющей себя рядом с Богом, хотя Он и есть «всяческая во всём». Синергийная антропология могла бы попробовать стать на путь создания соответствующей этой вере онтологии. Но, пробудившись от трансцендирующей интуиции православной веры, она сразу же уклонилась в западный дискурс, не имеющий для философской реализации этого предельного экзистенциального желания адекватных ресурсов. То, перетолкованием чего постоянно наполняла себя синергийная антропология — а это едва ли не вся западная философия в её наиболее значимых проявлениях с добавлением восточных мистических и моральных практик, — собиралось под рубриками «антропологической Границы», «размыканий», «антропологических проявлений» и им подобных в качестве идейного «сырья», из которого так и не было произведено действительной синергийной онтологии, которая была бы опытом мышления, абсолютно утверждающего самость человека, не сводимую к привычной Западу индивидуальности. Если такой опыт все же возможен, то хотелось бы, чтобы он изначально был мифогоническим, то есть ясно сознающим свои религиозные основания, и при этом не пытающимся мифологизировать (теоретически ниспровергать) верования, которые воодушевляют иные философии, чтобы самому не превратиться в мифологию — веру, умершую в уверенности самообоснования.

Мы не знаем, сможет ли православная духовность породить подобную философию, которая при этом не была бы негативным слепком западных онтологий и не блуждала бы их путями в поисках своего философского образа. Может быть, это ей, вообще говоря, и не нужно. Но что ей точно не помешает — это умение распознавать веру в Безличие и разоблачать мотивированные ею философские мифологии (будь они сугубо имманентными и атеистическими или, наоборот, трансцендирующими), посредством которых эта вера тщетно пытается превратить себя в уверенность и навязать эту уверенность — как подлинную, научную, устремлённую в будущее самой человечности или хотя бы просто модную, умудрённую и потому взирающую свысока — дремучему невежеству застрявшего в своём детстве духа, который продолжает жить «сказками» о вечном блаженстве.

ЛИТЕРАТУРА

Буланенко 2020 — Буланенко М. Е. Восточнохристианское понятие энергии в философии С. С. Хоружего: осмысление традиции или прощание с ней? // История философии. 2020. Т. 25. № 1. С. 16–26.

Кьеркегор 2005 — Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Минск: И. Логвинов, 2005.

Кьеркегор 2009 — Кьеркегор С. Философские крохи. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

Хоружий 2015 — Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7.

Хоружий 2017 — Хоружий С. С. Не-философия Франсуа Ларюэля меж Сциллой сциентизма и Харибдой зауми // Вопросы философии. 2017. № 2.

Хоружий web^a — Хоружий С. С. Дискурсивные трансформации в построении новой эпистемы для гуманитарного знания // https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/03/hor_transformation2013.pdf.

Хоружий web⁶ — Хоружий С. С. Неклассическая антропология как ключ к новой организации гуманитарного знания // https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_gum_znanie_bordo2012.pdf.

REFERENCES

Bulanenko 2020 — Bulanenko M. E. Vostochnohristianskoe ponyatie energii v filosofii S. S. Horuzhego: osmyslenie tradicii ili proshchanie s nej? // *Istoriya filosofii*. 2020. T. 25. № 1. S. 16–26.

K'ergegor 2005 — K'ergegor S. Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim kroham». Minsk: I. Logvinov, 2005.

K'ergegor 2009 — K'ergegor S. Filosofskie krohi. M.: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009.

Horuzhij 2015 — Horuzhij S. S. Konceptiya neopatristscheskogo sinteza na novom etape // *Voprosy filosofii*. 2015. № 7.

Horuzhij 2017 — Horuzhij S. S. Ne-filosofiya Fransua Laryuela mezh Scilloj scientizma i Haribdoj zaumi // *Voprosy filosofii*. 2017. № 2.

Horuzhij weba — Horuzhij S. S. Diskursivnye transformacii v postroenii novoj epistemy dlya gumanitarnogo znaniya // https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/03/hor_transformation2013.pdf.

Horuzhij webb — Horuzhij S. S. Neklassicheskaya antropologiya kak klyuch k novoj organizacii gumanitarnogo znaniya // https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/10/horuzhy_gum_znanie_bordo2012.pdf.

ВОСЛЕД ЮБИЛЕЮ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

УДК 1(091)

*В. Ю. Даренский**

ДОСТОЕВСКИЙ КАК ХУДОЖНИК ОБЕЗБОЖЕННОГО МИРА

В статье предложен нетрадиционный взгляд на Достоевского как на художника обезбоженного мира. Христианское мировоззрение Достоевского отделяется от того художественного образа мира, которые он создает в своих произведениях. В образном мире Достоевского христианство — это лишь мечтание и надежда, а не реальная жизнь. К нему устремлены лишь единичные его герои, но их абсолютное большинство живет так, как будто Христа не существует. Христианское измерение трансцендентно этому безбожному миру Достоевского, и лишь иногда касается его извне как некое откровение. Этим обусловлено и восприятие произведений Достоевского различными типами читателей. В статье дана новая классификация типов читателей Достоевского. Предложено понятие «гностического мифа» о Достоевском, создание которого характерно для современных интеллектуалов. Обезбоженный мир, пророчески показанный Достоевским, — это мир XXI века, который он прозревал уже в веке XIX, и это прозрение «нового» мира, в котором правят «бесы», на самом деле является его главным художественным достижением, предвосхитившим жанр «антиутопии».

Ключевые слова: Достоевский, художественный мир, обезбоженный мир, «гностический миф», русская философия.

V. I. Darenskiy

DOSTOEVSKY AS AN ARTIST OF A WORLD WITHOUT GOD

The article offers an unconventional view of Dostoevsky as an artist of the dehumanized world. The author separates Dostoevsky's Christian worldview from the artistic image of the world that he creates in his works. In Dostoevsky's imaginative world, Christianity is only a dream and hope, not real life. Only a few of his heroes are attracted to him, but the absolute majority of his heroes live as if Christ does not exist. The Christian dimension is transcendent to this godless world of Dostoevsky, and only sometimes touches it from the outside as a kind of revelation. This is also due to the perception of Dostoevsky's works by various types of readers. The author proposes a new classification of types of Dostoevsky readers. The concept

* Даренский Виталий Юрьевич, член Союза писателей России, доктор философских наук, профессор, Луганский государственный педагогический университет; darenskiy1972@rambler.ru

of a “gnostic myth” about Dostoevsky, the creation of which is characteristic of modern intellectuals, is proposed. The world without God, prophetically shown by Dostoevsky, is the world of the XXI century, which he saw through already in the XIX century, and this insight into the “new” world, in which “demons” rule, is in fact his main artistic achievement, anticipating the genre of “dystopia”.

Keywords: Dostoevsky, the artistic world, the de-god world, the “gnostic myth”, Russian philosophy.

Н. К. Михайловского, назвавшего Достоевского «жестоким талантом», обычно обвиняют в поверхностном понимании его творчества. Однако Михайловский не претендовал на особую глубину понимания, а просто сформулировал то непосредственное впечатление от чтения произведений Достоевского, которое возникает если и не у всех, то у подавляющего большинства его читателей при первом знакомстве с ними. В дальнейшем это впечатление может меняться в разных направлениях — от катарсиса и «просветления» до усиления первого впечатления в сторону отвращения и неприязни к Достоевскому, которые встречаются очень часто, в том числе и среди профессиональных литературоведов.

Достоевский — не автор для массового читателя; массовый читатель ищет в литературе совсем другое — если не развлечение, то эстетическое наслаждение. Чтение Достоевского — это душевный и интеллектуальный труд, поэтому развлечение исключено; эстетическое удовольствие от чтения Достоевского получить можно, но при условии, что его художественный мир будет близок внутреннему миру читателя, а такое бывает достаточно редко. Таких читателей очень мало — даже среди интеллектуалов мало таких, кто читает Достоевского как писателя. Чаще это делается с целью ознакомления с его идеями, т. е. в нем видят мыслителя и учителя нравственности. Для массового же читателя Достоевский изначально чужд, поскольку массовый читатель ищет в художественной литературе совсем другое. Задача Достоевского — ввести читателя в состояние душевной работы и трансформации сознания, но большинство читателей художественной литературы вовсе не собирается этого делать. Конечно, эстетическое удовольствие бывает и от текстов Достоевского, но только после определенного «привыкания» к ним. Сначала Достоевский «помучит» читателя точно так же, как и своих героев — и тогда, возможно, в итоге у него и случится катарсис. В этом смысле определение «жестокий талант» вполне точно с психологической точки зрения.

Однако для определенного типа читателей нужна как раз именно эта «жестокость». Достоевский создал своего рода «психоделическую» прозу, цель которой — вводить сознание читателя в особое состояние сознания, вырывающее его из обыденности, помещающее в состояние крайней экзистенциальной тревоги, неопределенности и внутреннего преобразования. Это своего рода «лиминальное» состояние — таким термином культуролог В. Тернер обозначил то состояние сознания, которое возникало у первобытного человека в обрядах «инициации». Однако подобное состояние имеет смысл только тогда, когда завершается духовным катарсисом и преображением личности. Но в реальности мало кто способен выйти из этого состояния при чтении Достоевского и пережить катарсис от чтения его произведений. Для большинства тех чита-

телей, которые говорят, что «любят Достоевского» и действительно его читают (а таких людей крайне мало), это «лиминальное» состояние является *самоцелью* — они получают удовольствие именно от него и не стремятся к катарсису. Характерно, что среди любителей Достоевского реже всего можно встретить религиозных людей, похожих на Алешу Карамазова или старца Зосиму. Чаше это люди, условно говоря, ставрогин-свидригайловского типа. Чтение Достоевского не помогло им стать другими, и это тоже очень о многом говорит.

«Скандальное» письмо Н. Н. Страхова Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г., в котором подробно описан «порочный» характер Достоевского, а также приводит признание последнего об одном тяжком грехе, всегда будет вызывать споры историков литературы. Страхов пишет о Достоевском так: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей, и самым счастливым. По случаю биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: “Я ведь тоже человек!” Лица, наиболее на него похожие, — это герои “Записок из подполья”, Свидригайлов в “Преступлении и наказании” и Ставрогин в “Бесах”» [Страхов 1914, 374]. Однако для понимания художественного мира Достоевского этот документ имеет вовсе не «скандальный», а важный мировоззренческий смысл. Вопрос о том, зачем Страхов посчитал необходимым передать свои впечатления о «темной» стороне личности Достоевского — это философский, а не биографический вопрос. Смысл этого «разоблачения» Достоевского (даже независимо от степени его эмпирической достоверности) состоит в том, чтобы понять экзистенциальный исток преображения человека, который заключается в подвиге преодоления своей греховности и слабости.

«Низкий» образ личности Достоевского, показанный здесь Страховым, очень важен именно для понимания этого истока. Независимо от того, насколько этот образ достоверен, он показывает жизненный «фон» художественного мира Достоевского, из которого вырастал писатель, именно как подвиг и преодоление той жизненной среды, в которую он был погружен своими греховными «корнями». В этом смысле страховский «низкий миф» о Достоевском является необходимым элементом общего культурного образа писателя: ведь очевидно, что те «погружения в бездны», о которых всегда пишут исследователи его художественного мира, не могут быть всего лишь продуктом его художественной фантазии. Ясно, что «инфернальные» черты героев Достоевского должны были быть пережиты писателем в своем собственном опыте, как свои собственные грехи. В противном случае их гениальное художественное разоблачение было бы невозможным.

Основной тип читателей — «любителей Достоевского», видимо, также вполне соответствует и основному типу его героев. В подготовительных материалах к «Идиоту» Достоевский сформулировал следующий тезис: «Главная и основная мысль романа, для которой всё: та, что он до такой степени болезненно горд, что не может не считать себя богом, и до того, вместе с тем, себя не уважает (до того ясно себя анализирует), что не может бесконечно и до неправды усиленно не презирать себя <...> Вместо полезной деятель-

ности — зло. На будущее — расчет: буду банкиром, царем иудейским и буду всех держать под ногами в цепях. “Или властвовать тирански, или умереть за всех на кресте — вот что только и можно, по-моему, по моей натуре, а так, просто износиться я не хочу”» [Достоевский 1974, 180]. Это не что иное, как своего рода «архетипический» основной герой Достоевского, который реально в его прозе был воплощен в той или иной степени в разных героях, но в своей основе есть alter ego самого писателя.

Попытка вывести восприятие Достоевского на уровень катарсиса до настоящего времени осуществлялась в рамках двух парадигм — религиозной и светской. Религиозная парадигма, развернутая в русской философии — от В. Соловьева до Н. Арсеньева, исходила из православного мировоззрения позднего Достоевского и декларируемых им идеалов. В этом контексте его художественный мир интерпретировался исследователями в первую очередь как христоцентрический, устремленный ко Христу. Общую мысль этого подхода обобщил Н. С. Арсеньев в докладе «Основная интуиция Достоевского» к 150-летию писателя. Здесь он утверждал, что у Достоевского «человек встречается с Высшей Реальностью, в которой преодолены все болезненные столкновения и искаженности текущей жизни... Идея встречи с Богом как с покоряющей Любовью — это центр и корень веры Достоевского, его вдохновения и свидетельства... Его преисполняет нежность и трепетное восхищение при размышлении о Любви, которая “уничжила” Саму Себя до конца, до смерти на кресте. Он покорен этим так же, как и апостол Павел» [Арсеньев 2021, 131; 135]. Всё это совершенно справедливо по отношению лично к Достоевскому, однако, здесь почти проигнорирован тот факт, что абсолютное большинство героев Достоевского никогда не думает о Христе, движимо исключительно греховными страстями, а религиозные смыслы в сознании таких героев, как правило, вообще отсутствуют. Достоевский, по сути, создал радикально обезбоженный мир — такой же, как у Салтыкова-Щедрина или у Чернышевского. Даже у тех единичных героев, у которых возникает религиозное прозрение, оно является лишь самым начальным проблеском веры; его продолжение и развитие Достоевский вовсе не показывает. Изначально религиозные персонажи, такие как Алеша и старец Зосима — это единичные исключения среди сотен им противоположных. К тому же, как справедливо отметил еще К. Н. Леонтьев, Зосима — это литературный вымысел, очень непохожий на реальных православных старцев. Кроме того, известно, что у воцерковленных людей, имеющих реальное религиозное сознание и религиозную жизнь, произведения Достоевского в лучшем случае не вызывают интереса, а часто рожают отвращение. Некоторые из них признаются, что читали Достоевского в юности, он помог им прийти к вере, но по мере взросления и воцерковления этот писатель стал им неинтересен, а часто и отвратителен тем миром, который он изображает в своих произведениях: миром греха, страстей, тотального эгоизма и светского невежества. *Тексты Достоевского обращены к светским людям, к религиозно невежественной интеллигенции, но не к убежденным христианам. В мире Достоевского христианство — это лишь мечтание, а не реальная жизнь.* К нему устремлены лишь единичные его герои, но их абсолютное большинство живет так, как будто Христа не существует. Христианское измерение транс-

цендентно этому безбожному миру Достоевского, и лишь иногда касается его извне как некое откровение. Христианство Достоевского, выраженное не в его публицистических тезисах, а в его художественных произведениях, следует называть не «розовым», а скорее, «черным», поскольку оно отражает тьму в человеческих душах.

Однако это на самом деле вовсе не «парадокс», а изначальный внутренний закон художественного мира Достоевского, который был точно сформулирован Вяч. Ивановым в книге «Достоевский: трагедия — миф — мистика». Он сопоставлял Достоевского с Данте: «Дант искони спасен; поэтому ведет его верный и надежный вожатый. Достоевский с самого начала “к злодеям прирчен”... Носитель благой вести о спасении, он не проходит мимо толпы изгоев и духовно слепых; он остается среди них. Страдалец, как они, как первый из вероотступников и бунтарей против Бога, он ищет во тьме своей души и чужих душ свет, не объятый тьмой, и как увидит его, всем громко возвещает, что увидел... У него нет вожатого, кроме лика Христова, который он раз увидел и навсегда полюбил. Так блуждает он с этим видением в душе в ночи по краям зияющих черных пропастей» [Иванов 1987, 554]. Достоевский — это Данте Нового времени, времени секуляризации. И всё то, что пишут о христианском мировоззрении Достоевского, касается только *его взгляда на мир, но не самого этого мира*, который обезбожен.

Можно констатировать, что работа русских философов касается именно исследования *способа видения Достоевского, а не фактуры его художественного мира*, которая является неким аналогом дантовского «ада», закрытого от «света Христова». Главный внутренний закон мира Достоевского сформулирован Н. А. Бердяевым: человеческая душа предстала пред писателем в момент своей богооставленности, и этот опыт оказался радикальным религиозным опытом, в котором после погружения во тьму загорается новый свет. Такая диалектика структурирует его художественный мир: «Бунт, начавшийся с безграничной свободы, неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни. Так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога — существование зла в мире. Эта тема является для Достоевского основной. И все творчество его есть ответ на это возражение. И я бы так парадоксально формулировал этот ответ. *Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода.* И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир» [Бердяев 1993, 147–148]. *Открытие метафизической глубины и тайны свободы Достоевским* — это и есть та «тайна человека», разгадку которой он поставил себе задачей еще в молодости. В чем состояла эта разгадка? Во-первых, в смиренном принятии Евангельской вести о человеке, которая в молодости Достоевского еще не интересовала; во-вторых,

в открытии самой страшной глубины поврежденности человеческой природы Первородным грехом, которая превратила людей в чудовища в человеческом облике, о чем они столь наивно не догадываются. Именно последнее и является особым специфическим открытием Достоевского, отличающим его от «розового христианства» в стиле Л. Н. Толстого или Н. С. Лескова. Его познание «глубин сатанинских» в человеке по своей радикальности близко к тому пониманию греха, которое мы находим в писаниях св. отцов церкви. Но именно этот самый главный смысл, как правило, остается совершенно непонятен его светским читателям, поскольку они сами не имеют реального религиозного опыта и хотят видеть в Достоевском лишь комфортного «учителя» жизни и знатока человеческих характеров.

В своих героях Достоевский не только созидает самоценные личные «миры», находящиеся в полифоническом взаимоотношении между собой, но и высказывает напрямую — доверяет им те свои «заветные» убеждения, которые являют падший, бесовский образ человека, поврежденного грехом. В своих героях Достоевский в первую очередь изживает собственных темных «двойников» [Даренский 2021]. Дмитрий Карамазов высказывает одну из самых страшных «тайн» о человеке, обнаруженных Достоевским: «...иной, вышший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знай ты эту тайну или нет?» [Достоевский 1976, 100]. Наивно представление о преображении человека, при котором «идеал содомский» после покаяния лишь просто сменяется идеалом Мадонны. Нет, говорит Достоевский: на самом же деле, чем сильнее в человеке идеал Мадонны, тем сильнее восстает на него идеал содомский. Они вовсе не сменяют друга, а уживаются в одном сердце, и при этом идеал содомский изначально естественен для человека, является для него «родным» и не хочет уступать идеалу Мадонны.

Афористически говоря, *мир Достоевского — это мир Первородного греха, почти не имеющий выхода*. Избавление лишь издали виднеется в нем, как далекий выход из «ада», на который еще теплится надежда, но до которого еще очень далеко. Человек изначально погиб, а спасение видится лишь как невероятное чудо. По сути, по своей мрачности и безысходности мир Достоевского не отличается, например, от мира Г. Лавкрафта, с той лишь разницей, что Достоевскому не нужно выдумывать фантастические ужасы, поскольку он их видит в самой обыденной жизни и в самых обычных и очень «приличных» людях. Бес, выходящий из Ивана Карамазова как раз в виде «приличного господина» и ведущий с ним классическую интеллигентскую беседу о несовершенстве жизни, — самое наглядное выражение этого общего принципа. Такое видение мира стало возможным благодаря возвращению Достоевского к изначальному смыслу трагедии и платоновскому типу познания, о чем писал Вяч. Иванов: «...все мировосприятие Достоевского всегда существенно трагич-

но, а стало быть реалистично... мировоззрение Достоевского представляется нам как онтологический реализм, исходящий из мистического проникновения в чужое “я”, как некую в *ens realissimum* утвержденную реальность... трагедия в строгом смысле слова перемещается в область первичного самоопределения свободной воли — в сферу метафизическую» [Иванов 1987, 485]. Поэтому Достоевскому и не интересны «характеры» как таковые; он создает характеры героев только ради символического выражения различных одержимостей и грехов, овладевших человеком вследствие «гордыни сатанинской». В этом смысле Достоевский — радикальный анти-гуманист: ведь человек в его «естественном» состоянии для него всегда страшен, отвратителен и безнадежен. Человек может быть оправдан только преображением — но его нет, о нём только мечтается.

В этом же контексте следует понимать и известный тезис М. М. Бахтина о том, что Достоевский создает особую «дистанцию между героем и автором, неслиянность этих двух сознаний, двух правд» [Бахтин 2002, 313]. Обычно выделяют только позитивный смысл этой модели мира — самооценку разных личных и культурных миров и их открытости перед Абсолютом в их индивидуальном опыте. Это правильно, но только как потенциальная возможность. Как реальность, а не как дальняя возможность, этот принцип означает, что у Достоевского отношение автора к героям такое же, как и у Данте, идущего по аду — он не может к ним прикоснуться, чтобы не погибнуть самому.

Фактическая обезбоженность художественного мира Достоевского стала очень удобным основанием для второй парадигмы его истолкования, которая особенно развилась в советское время. Советские авторы — от В. Ф. Перерезева до Ю. Ф. Карякина — просто «выносили за скобки» религиозное мировоззрение Достоевского и рассматривали его лишь исключительно как моралиста и «социального критика». В этом контексте и сам образ Христа понимался ими как нравственный идеал человека, т. е. именно так, как Его в первую очередь понимал и сам Достоевский и его мечущиеся герои. Как ни парадоксально, но этот советский взгляд на Достоевского ближе к его реальному художественному миру, чем взгляд философов, исследовавших его религиозную подоснову. Философам были интересны в первую очередь скрытые и итоговые смыслы Достоевского, а не та реальная фактура образов и сюжетов, которую непосредственно видит читатель.

Правда, кроме общепонятной нравственной проблематики, советские авторы по идеологическим причинам выдумали и раздули до невероятных размеров так называемую «социальную проблематику» Достоевского. Строго говоря, «социальной проблематики» у Достоевского нет вообще, даже в его ранний период. Например, смысл названия «Бедные люди» — не социальный (материальная бедность), а экзистенциальный (одиночество и неспособность к любви). «Униженные и оскорбленные» — вовсе не в социальном смысле, а в смысле экзистенциальном: унижающие, мучающие и оскорбляющие друг друга своей гордыней. Этот уровень человеческих отношений универсален и вообще никак не связан с социальным положением людей. Раскольников идет на убийство вовсе не ради социальной справедливости (это не более чем его самооправдание), а ради самоутверждения собственной гордыни. И т. д.

Однако существует своего рода «эзотерический» аспект официального почитания Достоевского в советскую эпоху, который отражен в одной легендарной фразе, сказанной Луначарскому в качестве шутки-совета, какую надпись сделать на первом советском памятнике Достоевскому: «Достоевскому от благодарных бесов» [Черняк 2009]. Это именно тот случай, когда «в каждой шутке — лишь доля шутки», а всё остальное серьезно. Дело в том, что идеологи большевиков действительно должны испытывать чувство благодарности писателю за то, что он сделал их предшественников столь яркими героями своих произведений. Если бы Достоевский воспринимался ими исключительно как «христианский писатель», то он был бы строго запрещен даже для упоминания, как С. Нилус или Е. Поселянин — такие же «черносотенцы», как и он. Но этого не произошло — и не только по причине всемирной славы писателя. Нет, чтение и «Бесов», и многих других текстов Достоевского имеет столь сильное суггестивное воздействие на читателя, что он в первую очередь становится захваченным их «бесовскими» страстями, а вовсе не тем гипотетическим будущим преобразованием, к которому они должны по замыслу писателя когда-нибудь прийти. Тем самым, просто по элементарным законам психологического воздействия художественного текста, произведения Достоевского должны иметь эффект, прямо противоположный тому, на который надеялся сам писатель. Именно поэтому чтение Достоевского чаще всего не только не приводит людей к христианству, но становится своего рода психологическим наркотиком и привлекает к этому автору людей ставрогин-свидригайловского типа. Поэтому же Достоевский и его герои были столь душевно близки революционерам, что, даже ненавидя его политические убеждения и православную веру, они чувствовали в нём и в его персонажах своё, «родное».

Вот крайне характерная формулировка советского автора, в целом очень точно выражающая суть советского взгляда на Достоевского: «И всё же, несмотря на тяжелый мрак, окутывающий нарисованную в “Преступлении и наказании” картину человеческого бытия, мы видим просвет в этом мраке, мы верим в нравственную силу, мужество, решимость героя Достоевского найти путь...» [Тюнькин 1970, 36]. Сам Достоевский вполне согласился бы с этой формулировкой, только под словом «путь» он подразумевал бы вовсе не путь «социальных преобразований», а путь ко Христу. Но ключевые слова здесь — «тяжелый мрак» как общее впечатление от мира Достоевского. Советские авторы наивно верили, что этот «тяжелый мрак» можно преодолеть просто изменением общества. Достоевский же знал, что преодолеть его невозможно в «мире сем», но только в «жизни будущего века».

Если, в свою очередь, «вынести за скобки» эту социальную мифологию советских авторов, то они вполне точно фиксируют тот ужас и безысходность, которые царили в мире Достоевского. Однако эти ужас и безысходность составляют тот глубинный уровень реальности, который вообще не зависит от исторических изменений и не затрагивается никакими социальными преобразованиями. Он определяется самой природой человека, поврежденной Первородным грехом и поэтому обреченной на мучение до конца «мира сего». Но чтобы ясно увидеть этот уровень реальности, нужен именно такой «жестокий талант» Достоевского.

Преодоление ужаса и безысходности бытия невозможно в этом мире, а возможно в мире ином (символика «мальчика у Христа на елке»). В этом мире любое добро обречено на саморазрушение по вине самого человека (это «сквозная» тема раннего Достоевского и главная символика «Сна смешного человека»), и его преображение всегда принципиально находится за пределами этого мира. У реальных героев, а не гипотетического «человека» Достоевского, начало преображения происходит на каторге (Раскольников, Митя Карамазов, сам автор «Записок из Мертвого дома»). Каторга здесь — символ иного мира, топос запредельности. В «этом» же мире преображение невозможно, и ни с кем из героев Достоевского оно не происходит, а только в лучшем случае грезится и обещается. Герои Достоевского, как в замкнутом круге, продолжают лишь мучить друг друга. И это вовсе не по причине какой-то особой «жестокости» автора, но в силу того особого мистического способа познания, о котором писал Вяч. Иванов. «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36), — и именно этот бытийный закон явлен Достоевским как художником. Преображение и спасение у него абсолютно апофатичны. Даже старец Зосима разочаровывает своих поклонников посмертным быстрым разложением, а не нетленными мощами, а у Алеши в страстях вдруг являются самые грешные мысли и желания (как известно, у писателя была идея в будущем сделать из него революционера и атеиста — то самое «Житие великого грешника», которое он мечтал создать как свою главную книгу). Обвинения Достоевского со стороны Н. К. Леонтьева в «розовом христианстве» (т. е. подмене христианства гуманизмом) справедливы только по отношению к его «Пушкинской речи» и ее лозунгам; они не имеют никакого смысла по отношению к его художественному миру, который является прямой противоположностью «розовому христианству». Его мир полностью опровергает все иллюзии «розового христианства». В этом, в частности, и состоял главный смысл «Легенды о Великом инквизиторе»: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:10–11). Инквизитор — это в первую очередь символ падшего человека, символ каждого из нас, и только уже во вторую очередь — символ каких-то частных исторических реалий.

В рамках светской парадигмы суть «мира Достоевского» наиболее точно выразили представители западного экзистенциализма, в частности, А. Камю. Собственно, и художественный мир самого Камю является своего рода продолжением мира Достоевского — в сторону полного лишения его какой-либо надежды на встречу с Богом и вечностью. Но именно таков мир Камю — это и есть мир Достоевского, только лишенный образа Христа.

С дугой стороны, следует отметить появление в последние десятилетия еще одного видения художественного мира Достоевского, которое можно определить как гностический миф о нем. Такое видение возникло в позднее советское время на объективной основе — в то время для многих Достоевский действительно был «путеводителем ко Христу», хотя и не все проходили этот путь до конца. Однако те люди, которые двигались дальше и воцерковлялись, входили в реальную религиозную жизнь, обычно быстро теряли интерес к Достоевскому и даже начинали чувствовать к нему неприязнь. Приходилось слышать от церковных людей, что произведения Достоевского переполнены

такой атмосферой греха, гордыни и безысходности, что повергают читателя в уныние и безблагодатное состояние. Тот «свет в конце тоннеля» в виде обещания прозрения и преображения, которое можно найти в его текстах, в целом настолько слаб и часто почти незаметен, что не перевешивает главного впечатления. Непосредственное впечатление для читателя таково, что в мире Достоевского Бога нет, и Он там вообще не может появиться. Образно говоря, «метасюжетом» Достоевского является то самое «Житие великого грешника», которое он задумывал как отдельный роман, но оный не потребовался, поскольку этот замысел фактически уже был воплощен в творчестве писателя в целом. Но, как известно, верующие люди читают жития святых, а не грешников, и поэтому Достоевский перестает быть для них интересным.

Однако далеко не все читатели Достоевского становятся религиозными людьми. Большинство остается людьми светскими и в лучшем случае лишь «интересующимися» православием. Но у этих нерелигиозных людей само по себе чтение Достоевского уже создает иллюзию постижения неких высших «духовных тайн», недоступных простым верующим («бабушкам») в силу их «необразованности». Эта иллюзия возникает вследствие того, что ими не различаются светская образованность («внешняя») и религиозная культура («внутренняя»). Последняя может быть у простых «бабушек», не имеющих никакого внешнего образования, и отсутствовать у внешне «образованных» людей. Об этом писал уже и сам Достоевский. Внешнее светское образование обычно становится неким фетишем, из-за которого человек теряет способность к духовному развитию, думая, что он уже всё знает, поскольку «образованный». Такой своего рода коллективный нарциссизм «образованного сословия», делающий его духовно невежественным и презирающим народ и его церковную веру, для Достоевского был страшным признаком грядущей катастрофы в России. До 1917 года «образованное сословие» в основной массе не читало и презирало Достоевского за его православие, монархизм и всё то, что на их жаргоне называлось «черносотенством». Но после 1917 года Достоевского пришлось читать всем, поскольку он стал обязательным автором в школе. В этой ситуации люди, враждебные ему по мировоззрению, разработали интерпретацию, которая делала Достоевского «своим» автором. Поскольку официозную социальную интерпретацию они также не могли разделять в силу своего «свободомыслия», то был создан образ Достоевского как открывателя «тайн» человеческой души. У тех читателей Достоевского, которые не стали религиозными людьми, само это чтение создавало иллюзию приобщения к «духовности» и ее «тайнам», порождая ощущение своей «избранности» на фоне «невежественной толпы».

Характерно, что этот самообман коллективного нарциссизма той части интеллигенции, которая остается светской и обезбоженной, существует как раз по законам художественного мира Достоевского: из него нет выхода. Такой тип читателей создал своего рода гностический миф о Достоевском. Принцип гностицизма — это иллюзия спасения собственными силами, лишь на основе своей «образованности» и «избранности». Бог при этом не отрицается, но воспринимается как своего рода духовная «прислуга». Такой «бог» не требует реальной религиозной жизни, которая подменяется лишь интеллектуальными конструкциями и «умными разговорами». Для подобного типа сознания, кото-

рое в наше время стало массовым, Достоевский очень «удобен» в том смысле, что «разговоры о Достоевском» очень хорошо создают иллюзию «духовной жизни» и познания ее «тайн».

Для этого «гностического мифа» о Достоевском весьма характерной является недавняя книга «Богословие Достоевского» [Богословие Достоевского 2021], созданная коллективом авторов. Вообще, очень странно, что о богословии берутся писать литературоведы, чьи познания в богословии как таковом могут быть в лучшем случае только дилетантскими. И если обзор работ о Достоевском, написанных богословами и философами, имеет определенную ценность, то собственные построения этих авторов к богословию отношения не имеют, а иногда являются явной ересью и даже кощунством. Например, следующее рассуждение Т. Касаткиной: «Достоевский достаточно ясно говорит: образ Христов пробуждает/рождает в другом человеке (то есть — становится для другого Богоматерью) тот, кто способен явить в себе образ Христов» [Богословие Достоевского 2021, 179]. Эта формулировка, естественно, не имеет отношения к христианскому вероучению и, более того, представляет собой кощунственное употребление имени Богоматери. Принципиально некорректным является и сам «метод» интерпретации текстов, используемый этими авторами. Суть его состоит в вырывании из общего контекста произведения отдельных его фрагментов, имеющих аллюзии на евангельский текст. Затем идут обильные евангельские цитаты, и так создается впечатление, что это «богословствует» сам писатель, хотя на самом деле это лишь собственные размышления литературоведа. Если читать один только текст Касаткиной о «богословии Достоевского», но не знать при этом текстов самого Достоевского, то возникнет впечатление, что Достоевский — это монах-отшельник, писавший аскетические трактаты и притчи об исправлении грешников. В такой интерпретации от реального художественного мира Достоевского не остается практически ничего. Русские философы и богословы смогли выделить у Достоевского оригинальные мысли, поскольку они сами были мыслителями и могли это увидеть и оценить. Современные же литературоведы либо находят у Достоевского только самые общие и тривиальные богословские тезисы, которые можно найти в любом Катехизисе, либо предлагают собственные измышления дилетантского и еретического свойства. Ведь чтобы писать о «богословии Достоевского» нужно иметь хотя бы сопоставимый уровень мысли.

Применяя тот же самый метод «рассуждений по поводу...», легко можно изобразить Достоевского даже и «гностиком», как это сделано в другой главе упомянутой книги. Ранний Достоевский объявлен «гностиком» на основании очень произвольной интерпретации всего лишь нескольких его слов и высказываний его героев, которые на самом деле являются просто языковыми штампами того времени и к гностицизму никакого отношения не имеют. Фактически так повторяется та же ситуация произвольных интерпретаций, как и с «советским Достоевским»: идеология поменялась, но метод остался прежним. А своей «вершины» гностическая мифологизация достигает в рассуждениях другого автора этой книги о гипотетическом «масонстве» Достоевского.

Тексты Достоевского в данном случае используются как своего рода современный аналог гностических текстов, чтение которых само по себе должно

приводить его адептов к «просветлению» и «преображению». В реальности такой читатель остается похожим на его героев, поработанных гордыней и прочими одержимостями, но в собственной иллюзии он кажется самому себе «просветленным» знатоком «тайн». В традиционной культуре духовное преобразование человека было непрерывной тяжелой душевной работой, пронизывающей все сферы жизни и определявшей само отношение к земной жизни. На этой основе был построен даже календарь с его чередой праздников и постов. Семейная и общественная жизнь строилась по модели монастырского устава («Домострой»). В светской культуре Нового времени труд преобразования исчезает и заменяется гедонизмом и «самореализацией». Но душа пока еще остается христианской, она жаждет преобразования, хотя и не находит его в окружающей жизни. И если в такой ситуации человек не возвращается к традиционной религиозности, то ищет ее заменители в виде всякого рода модных квазирелигиозных практик. Одной из них является и чтение «религиозных» авторов, в частности, Достоевского.

В заключение стоит отметить общеисторический контекст появления феномена Достоевского. Достоевский — это феномен традиционного человека в условиях секулярной цивилизации Нового времени. Достоевский — это человек, сформированный тысячелетием русской христианской культуры, заброшенный в обезбоженный интеллигентский мир XIX века. Тысячу лет его предки жили в культуре аскезы и преобразования, а он, унаследовав их православную душу со всеми ее выдающимися качествами и устремлениями, попал в мир гедонистического эгоизма и безбожия. Естественно, что такое несоответствие внешнего и внутреннего породило «культурный взрыв» в виде того парадоксального художественного мира, который он создал. В таком мире внешнее должно быть побеждено внутренним, но это возможно только в результате переживания «внешнего» в себе, со всеми его грехами и соблазнами. Поэтому мир Достоевского даже еще безбожнее и страшнее, чем он был на самом деле. И это тоже естественно, потому что победить его можно только так — дойдя до последних глубин сатанинских. Достоевский одержал эту победу, но она может находиться только *за пределами созданного им мира* — ведь внутри него такая победа невозможна. Обезбоженный мир, пророчески показанный Достоевским, есть мир XXI века, который он прозревал уже в веке XIX, и это прозрение «нового» мира, в котором правят «бесы», на самом деле и является его главным художественным достижением, предвосхитившим жанр «антиутопии».

Мыслители Серебряного века сформулировали главные внутренние законы художественного мира Достоевского, упомянутые нами ранее: 1) антропологический, по Н. А. Бердяеву: в состоянии Первородного греха человек реализует свою свободу во вред себе; 2) метафизический, по Вяч. Иванову: сюжеты Достоевского воплотили в себе мировую трагедию гибели гордого человека, указывая путь будущего преобразования; 3) личностный, по М. М. Бахтину: автор изживает в героях собственные личины. Содержательно к этим открытиям пока что ничего нового добавлено не было, позднейшие исследователи шли по пути их детализации. Единственное, что до сих пор не было в полной мере понято и объяснено, — это парадокс противоречия между общим мировоз-

зрением Достоевского и реальным содержанием его художественного мира. В данной статье мы лишь поставили этот вопрос.

ЛИТЕРАТУРА

Арсеньев 2021 — *Арсеньев Н. С.* Основная интуиция Достоевского // История философии. 2021. Т. 26. № 1. С. 131–139.

Бахтин 2002 — *Бахтин М. М.* Дополнения и изменения к «Достоевскому» // Собр. соч. в 7 т. Т. 6. М.: Языки русской культуры, 2002. С. 301–367.

Бердяев 1993 — *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 188–395.

Богословие Достоевского 2021 — Богословие Достоевского / Касаткина Т. А. (ред.). М.: ИМЛИ РАН, 2021.

Даренский 2021 — *Даренский В. Ю.* Символика двойника как исток художественной антропологии Ф. М. Достоевского // Тетради по консерватизму. 2021. № 1. С. 245–256.

Достоевский 1974 — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1974.

Достоевский 1976 — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.

Иванов 1987 — *Иванов Вяч. И.* Достоевский: трагедия — миф — мистика // Собр. соч. в 4 т. Брюссель: FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. Т. 4. С. 483–588.

Страхов 1914 — *Страхов Н. Н.* Письмо Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г. // Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым (1870–1894). СПб.: Изд. Толстовского музея, 1914. С. 307–310.

Тюнькин 1970 — *Тюнькин К. И.* Бунт Родиона Раскольникова // Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Воронеж: ЦЧКИ, 1970. С. 5–36.

Черняк 2009 — *Черняк М. А.* «Достоевскому от благодарных бесов»: к вопросу о восприятии классики в XXI веке // Universum: Вестник Герценовского университета. Языкознание и литературоведение. 2009. № 4 (66). С. 57–64.

REFERENCES

Arsen'ev 2021 — *Arsen'ev N. S.* Osnovnaya intuiciya Dostoevskogo // Istoriya filosofii. 2021. T. 26. № 1. S. 131–139.

Bahtin 2002 — *Bahtin M. M.* Dopolneniya i izmeneniya k «Dostoevskomu» // Sobr. soch. v 7 t. T. 6. M.: Yazyki russkoj kul'tury, 2002. S. 301–367.

Berdyayev 1993 — *Berdyayev N. A.* Mirosozercanie Dostoevskogo // Berdyayev N. A. O russkih klassikah. M.: Vysshaya shkola, 1993. S. 188–395.

Bogoslovie Dostoevskogo 2021 — Bogoslovie Dostoevskogo / Kasatkina T. A. (red.). M.: IMLI RAN, 2021.

Darenskiy 2021 — *Darenskiy V. YU.* Simvolika dvojnika kak istok hudozhestvennoj antropologii F. M. Dostoevskogo // Tetradi po konservatizmu. 2021. № 1. S. 245–256.

Dostoevskij 1974 — *Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 9. L.: Nauka, 1974.

Dostoevskij 1976 — *Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 14. L.: Nauka, 1976.

Ivanov 1987 — Ivanov Vyach. I. Dostoevskij: tragediya — mif — mistika // *Sobr. soch.* v 4 t. Bryussel': FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. T. 4. S. 483–588.

Strahov 1914 — Strahov N. N. Pis'mo L. N. Tolstomu ot 28 noyabrya 1883 g. // *Perepiska L. N. Tolstogo s N. N. Strahovym (1870–1894)*. SPb.: Izd. Tolstovskogo muzeya, 1914. S. 307–310.

Tyun'kin 1970 — Tyun'kin K. I. Bunt Rodiona Raskol'nikova // *Dostoevskij F. M. Prestuplenie i nakazanie*. Voronezh: CCHKI, 1970. S. 5–36.

Chernyak 2009 — Chernyak M. A. «Dostoevskomu ot blagodarnyh besov»: k voprosu o vospriyatii klassiki v XXI veke // *Universum: Vestnik Gercenovskogo universiteta. YAzykoznanie i literaturovedenie*. 2009. № 4 (66). S. 57–64.

Д. В. Масленников, Ю. Н. Жданов***

**ДОСТОЕВСКИЙ И ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В РОССИИ:
ИДЕЯ БОГА И ИДЕЯ СВОБОДЫ
В ЦАРСТВЕ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА.
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ОДНОЙ КНИГОЙ*****

Статья содержит итог авторских размышлений над монографией А. И. Бастрыкина, Р. Ф. Исмаилова, В. П. Сальникова «Идея Добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права (к 200-летию Ф. М. Достоевского)», изданной в 2021 г. Метафизика права будет лишь тогда отвечать требованиям самодостаточной философской платформы для формирования независимой национальной нравственно-правовой идеологии, когда она, во-первых, будет следовать логике исторического развития классической философии, имеющей всеобщее значение, во-вторых, учитывать опыт русской философии по осмыслению традиционных ценностей народов России. Исходя из этого, авторы монографии развивают тезисы П. И. Новгородцева о Достоевском как основоположнике русской философии права. В творчестве русского писателя сопрягаются представления об идее абсолютного добра как форме всеобщей гармонии мира с представлениями о воплощении абсолютного добра в идею свободы человека. Авторы монографии раскрывают смысл единства этих идей в качестве основания морали и права. В данном контексте показано значение учения Достоевского о Боге, свободе человека, добре и зле, единстве личности и народа для формирования суверенной философии права России.

Ключевые слова: философия права, Достоевский, ценность, добро, личность, свобода, государство, право, П. И. Новгородцев, культура, Россия, Европа.

* Масленников Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; d.maslennikov@rhga.ru.

** Жданов Юрий Николаевич — доктор юридических наук, профессор, президент Российской секции Международной полицейской ассоциации; fonduniver_dl@mail.ru.

*** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

Maslennikov D. V., Zhdanov Yu. N.
DOSTOEVSKY AND THE PHILOSOPHY OF LAW IN RUSSIA:
THE IDEA OF GOD AND THE IDEA OF FREEDOM
IN THE REALM OF ABSOLUTE GOODNESS. REFLECTIONS ON A BOOK

The article contains the result of the author's reflections on the monograph by A. I. Bastrykin, R. F. Ismagilov, V. P. Salnikov "The idea of Good in the works of F. M. Dostoevsky and Its Influence on the Development of the Philosophy of Law (on the occasion of the 200th anniversary of F. M. Dostoevsky)", published in 2021. The metaphysics of law will only then meet the requirements of a self-sufficient philosophical platform for the formation of an independent national legal ideology, when it firstly, it will follow the logic of the historical development of classical philosophy, which is of universal importance, and secondly, it will take into account the experience of Russian philosophy in understanding the traditional values of the peoples of Russia. Based on this, the authors of the monograph develop the theses of P. I. Novgorodtsev about Dostoevsky as the founder of the Russian philosophy of law. In the work of the Russian writer, ideas about the idea of absolute goodness as a form of universal harmony of the world are combined with ideas about the embodiment of absolute goodness in the idea of human freedom. The authors of the monograph reveal the meaning of the unity of these ideas as the basis of morality and law. In this context, the meaning of the teachings of F. M. Dostoevsky about God, human freedom, good and evil, the unity of the individual and the people for the formation of the sovereign philosophy of law in Russia.

Keywords: philosophy of law, Dostoevsky, value, goodness, personality, freedom, state, law, P. I. Novgorodtsev, culture, Russia, Europe.

История учит, что общество и государство лишь тогда достигают желаемого результата, когда они ясно видят цель и способны к соответствующему целеполаганию. А значит, перед наукой стоит задача, которая ранее считалась бы чисто теоретической, но сегодня должна пониматься как сугубо практическая и актуальная. Речь идет о развитии философско-правовой аксиологии, о переосмыслении фундаментальных ценностных оснований российской государственности, о поиске современных форм выражения этих оснований: «...действительный суверенитет государства имеет место лишь тогда, когда государство является субъектом мировой истории. Но это невозможно, если правовая система суверенного государства основана на принципах заимствованной философии права» [Захарцев, Масленников, Сальников 2019, 334]. Суверенная философия права должна основываться на двух источниках: во-первых, на традициях и содержании классической философии права от Платона до Гегеля, которая уже приобрела всеобщее, общечеловеческое значение, выходящее за пределы каких-либо узконациональных, культурных и исторических рамок. Во-вторых, на опыте русской философии права, актуализировавшей в теоретической форме нравственно-правовые ценности народов России [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2020, 168–181]. Современную постмодернистскую философию права Запада следует принимать во внимание, но не более того, учитывая прежде всего ее значение как способа выражения правового мышления наших геополитических противников.

Значимым шагом на пути разработки суверенной философии права России стала книга А. И. Бастрыкина, Р. Ф. Исмагилова, В. П. Сальникова «Идея Добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права (к 200-летию Ф. М. Достоевского)». Лежащее в основе

авторской концепции понимание предмета философии права было четко сформировано несколько лет назад В. П. Сальниковым в монографии «Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права»: «Философия права, если она хочет быть философией, должна показать, как всеобщее единство раскрывается в себе определенность права и правового сознания. Она, далее, должна суметь спроецировать заключенные во всеобщей гармонии бытия начала права в исторические формы развития человека, общества и государства. Таким образом, содержание философии права охватывает дискурс перехода от *philosophia prima*, изучающей всеобщие начала, к позитивной теории права. Поэтому оставаясь строго в рамках своего предмета, философия права имеет предельно ограниченное содержание. Ограниченное именно задачами теоретического опосредствования учения о всеобщем единстве мышления и бытия, с одной стороны, и основополагающих проблем онтологии права, гносеологии права, аксиологии права, антропологии права, логики права, этики и права, праксиологии права, правосознания, с другой стороны. Ни естественное право, ни вопросы методологии юриспруденции, ни проблемы государства непосредственно не входят в предмет философии права, а относятся к компетенции позитивной теоретико-правовой науки» [Захарцев, Масленников, Сальников 2019, 4].

Бастрыкин, Исмагилов, Сальников совершенно не случайно делают объектом своего исследования именно творчество Достоевского. Конечно, статус юбилейного издания здесь сохраняется, о чем свидетельствует открывающая издание философская биография писателя (Часть I) и обширный материал, посвященный рецепции идей Достоевского в Западной Европе XIX–XX вв. (Часть II). Главное же заключается в том, что именно Достоевского авторы рассматривают в качестве основоположника оригинальной русской философии права, апеллируя к непререкаемому в этом вопросе авторитету П. И. Новгородцева, главы московской школы «возрожденного естественного права». Новгородцев утверждал, что именно в произведениях Достоевского мы находим «глубочайшие основы русской философии права». Суть этих основ Новгородцев сформулировал в семи основных тезисах. Из них первый, суммирующий, тезис гласил: «Высший идеал общественных отношений есть внутреннее свободное единство всех людей, единство, достигаемое не принуждением и внешним авторитетом, а только Законом Христовым, когда он станет внутренней природой человека» [Новгородцев 1999, 235–236]. В этом тезисе сосредоточены важнейшие концепты, которые были положены в основу рецензируемой монографии и получили в ней дискурсивное изложение. Мы видим здесь концепт «единства», понимаемого, во-первых, как «свободное» единство, во-вторых, как единство «всех», в-третьих, как единство, имеющее источником не внешнее принуждение, а тождество всеобщего (взятого в его нравственном измерении — «Закон Христов») и единичного («внутренняя природа человека»).

Таким образом, если раскрыть в развернутую концепцию тезис Новгородцева о сути философии права Достоевского, то мы увидим движение мысли от абсолютного единства — через идею абсолютной свободы — к Закону

Христову. При этом единство должно определяться как конкретное, а значит — опосредующее себя единство абсолютного. Осмыслить бытие права можно, лишь поняв его абсолютную природу. Вне отношения к абсолютному содержанию право теряет свою действительную сущность и ускользает от нашего понимания. В праве, как и в морали, светится видимостью смысл Божественной Истины, который раскрывается для нас православным богословием. В светском же измерении абсолютное содержание права обнаруживается в его ценностном наполнении. Если бы нравственно-правовые ценности не имели абсолютного значения и с очевидностью не указывали бы на всеобщее основание правовых норм, выходящее за пределы относительных форм, заданных особенностями социально-исторических процессов, то нельзя было бы говорить о свободе человека.

Активной формой таким образом понятого абсолютного единства мышления и бытия может быть лишь идея блага [Лебедев 2020, 29–36], иначе определяемая как идея абсолютного добра. Только в таком случае мы можем понимать государство и законы как воплощение высшей нравственной идеи, о чем говорил Гегель, комментируя Аристотеля. С позиции классической философии, «государство — не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира» [Гегель 1990, 299].

Начиная с Платона, понятие права предполагало философское постижение идеи блага и более того — идеи абсолютного блага, без которой невозможно обосновать принцип универсальности норм права. Право также имеет своей предпосылкой идею всеобщего равенства (или ценности) всех людей, независимо от их отличий друг от друга («единство всех людей», если вспомнить тезис Новгородцева). Право, далее, предполагает идею абсолютной свободы, понимаемой как высшая ценность и как высший императив всякого действия. Синтез этих трех идей как раз и дает всеобщую идею права. При этом промежуточным синтезом является синтез понятий равенства и свободы в понятие личности. И еще важный момент. Право является формой межличностных (или, если угодно, общественных) отношений, сфокусированных этими тремя идеями в единое понятие. О формальности права писали очень много, но важно не забывать и подлинный, т. е. аристотелевский, смысл понятия формы. Как форма право есть экспликация внутреннего содержания абсолютных идей равенства, свободы и блага. Значит, для становления права, т. е. для синтеза этой формы и «материи» общественных отношений, необходима проявленность указанных трех идей самих по себе с последующим воплощением их синтеза в действительность. Чтобы праву стать активной формой, сама эта форма должна проявить себя как «эйдос» общественных отношений [Масленников 2015, 167–168].

Исторически этот синтез и его проявление, т. е. становление его как формы, образа единства идеи блага и идеи личности (включающей в себя идею равенства и свободы), осуществляется в явлении Богочеловека и связанного с этим Преображения (т. е. изменения образа) Человека, со становлением человека в качестве личности. Воскресение Богочеловека преодолевает отчуждение человека от Бога и дает истинную форму для преодоления отчуждения человека от человека. Человек как личность полагает себе границу (а значит,

полагает себя как действительного человека, поскольку лишь то, что имеет границу, имеет определение и образ). Поскольку он осознает свое бытие как субстанциальную свободу, он полагает эту границу и своей свободой. Христос, побеждая смерть и тем утверждая победу человека над смертью, не только делает человека абсолютно свободным (в том числе и от смерти, без чего свобода не является абсолютной), но и дает истинную форму границы личности: ею становится свобода другой личности. Таким образом, впервые становится возможным понимание права как «совокупности условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого лица с точки зрения всеобщего закона свободы» [Кант 1995, 285].

Идея абсолютного в праве, таким образом, не может достичь предела своего понимания, если она всего лишь рационально дедуцируема из абстрактных философских положений о благом единстве мышления и бытия. В своей развитой форме эта идея должна включать в себя опыт духовного Богообщения и рационального осмысления истин Откровения [Богатырёв 2017, 225–234]. А потому философия права может достичь действительного синтеза всех основных моментов идеи права лишь во взаимодействии с правовой теологией [Масленников, Воскресенский 2021, 4].

Отсюда понятен и авторский замысел Бастрыкина, Исмагилова, Сальникова: рассмотреть понятие абсолютного добра, как оно выступает в дискурсе, формируемым трактовкой Достоевским идеи Бога, понятий бытия, свободы, человека, сущностного равенства людей, отношения личности и народа-богоносца. В таком контексте как раз и станет понятен глубокий смысл слов Новгородцева о Достоевском как об основоположнике русской философии права.

Подробное и, на наш взгляд, даже несколько затянутое исследование основных интерпретаций творчества Достоевского в трудах русских и европейских мыслителей XIX–XX вв. позволяет читателю понять то значение, которое имели для авторов работы о Достоевском крупнейшего немецкого философа XX столетия Рейнхарда Лаута. Лаут известен как работами в области онтологии, так и трудами по изданию и интерпретации Фихте. Он — подлинный автор «фихтевского Ренессанса» наших дней. Вместе с тем именно Р. Лаут имеет репутацию философа, который первым реконструировал философию Достоевского как целостную систему. То есть Лаут осуществил в своем творчестве сочетание немецкой и русской классики, в котором авторы видели залог успеха в деле формирования суверенной философии права России. Как нам кажется, Достоевский-мыслитель и предстает в рецензируемой монографии прежде всего в формах лаутовской интерпретации. Хотя сам факт принятия этой интерпретации и факт преимущественной работы авторов с «лаутовской философией Достоевского» вовсе не исключает аутентичности восприятия текстов писателя. Судя по полноте и разнообразию источников, на которые ссылаются авторы, они опираются буквально на весь корпус текстов Достоевского, включая «Дневник писателя», письма, записные книжки и подготовительные материалы. Отметим также, что из русских философов определяющее влияние на позицию авторов, без сомнения, имели работы Н. А. Бердяева и А. З. Штейнберга.

В наиболее содержательной, третьей, части работы Бастрыкин, Исмагилов и Сальников, опираясь на результаты всего историко-философского процесса, раскрывают, каким образом исходное понятие бытия в философии Достоевского трансформируется в понятие абсолютного добра, которое, в свою очередь, наполняется конкретным содержанием, будучи осмыслено через призму понятия свободы. Динамический синтез этих понятий Достоевский видел в идее бессмертия души: «Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная» [Достоевский 1980, 175].

Таким образом формируется тот смысловой контекст, в котором только и может быть актуализировано ценностное измерение права. Переходя к вопросу об особенностях понимания этого содержания Достоевским, авторы раскрывают его в дихотомии негативной и позитивной диалектики. В первом аспекте, т. е. с позиций негативной диалектики, речь идет об опыте осмысления сути отрицания абсолютности добра, которое несет в себе, далее, отрицание свободы человека и в конечном счете — отрицание самого бытия, вплоть до прямого самоубийства. Тогда становится понятен смысл слов А. З. Штейнберга, вынесенных авторами монографии в качестве эпиграфа к ключевому разделу всей книги (Часть III): «Он восстал против этой зловещей “религии с культом небытия” и увидел лицом к лицу ту истину, в свете которой осмыслились и муки самосознания: они оказались муками рождения новой истины» [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 186]. Пояснением может служить неоднократное авторское напоминание об антигностическом смысле размышлений русского писателя.

На пути позитивной диалектики авторы последовательно реконструируют понимание Достоевским сути и смысла абсолютного добра как высшей идеи бытия и одновременно как высшей идеи свободы. Они подводят читателя к пониманию того, что истину абсолютного добра философ связывал не с абстрактными рассуждениями, а с глубокой и искренней религиозной верой, ведущей человека ко Христу: «Вопрос о сущности и смысле бытия, по Достоевскому, не решается человеком вне отношения к Богу, отношения религиозного и аксиологического одновременно» [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 199]. Отсюда в своем истолковании Достоевского авторы переходят к еще более глубокой мысли о бытии-как-свободе и о ее связи с идеей нравственной ответственности личности [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 193–195]. Таким образом, следуя за ходом мысли Достоевского, они получают действительные метафизические предпосылки синтеза идеи права, исходя из ключевых моментов идеи добра и из результата ее развития — из идеи свободы как формы субъектности абсолютного добра. Однако теперь свобода понимается уже не в парадигме западного либерализма, а в глубокой традиции русской философии, восходящей и к православной патристике, и к немецкой классике.

Отмеченное различие становится особенно очевидным, когда авторы рассматривают основы понимания права, которые русский писатель связывал с мыслью о бессмертии души. При этом они сравнивают такой подход со способом дедукции этих основ, предложенным Т. Гоббсом, к идеям которого восходит современный либерализм. В своем исключительно глубоком анализе

авторы монографии показывают, как Достоевский сопоставлял философско-правовые идеи прав человека и его ответственности, преступления и покаяния, законности и справедливости — с философскими и теологическими вопросами идеи Бога и идеи человека, добра и зла, с вопросами нравственного выбора, которые в конечном счете разрешаются самой историей.

Системообразующее значение для всего этого комплекса идей русского писателя имеет мысль о бессмертии души, синтезирующая конечное и бесконечное начало в человеке, единое и многое, личностное и социальное, а в конечном счете — связывающее воедино идею абсолютного добра, идею сущностной свободы человека и идею права [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 222–235]. «А высшая идея на земле лишь одна, — приводят авторы монографии слова Достоевского, — и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные “высшие” идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают» [Достоевский 1982, 48]. Или иначе: «... идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» [Достоевский 1982, 49–50]. Напротив, утверждают авторы, у Гоббса, выводящего идею права из «естественного состояния» человека, «...логика не безупречна. И нам следует, скорее, согласиться с Достоевским, что из этого естественного состояния “выйдет страшный вздор”, но никак не право и не идея справедливости. Право возникает не из стремления к самосохранению, как учила теория общественного договора, а из нравственного совершенствования человека» [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 224].

Идея бессмертия души для Достоевского — это основная идея, в которой абсолютная гармония, связующая в единство многообразие тварного бытия, становится непосредственно значимой для человека, для его нравственного и эстетического самосознания. Эта идея, таким образом, обращает мысль человека к Богу, Творцу абсолютного, и одновременно является формой мысли, актуализирующей идею свободы как «абсолютного минимума» этой гармонии, тождественного ее абсолютному максимуму. Очевидно, что такое понимание свободы, восходящее к святоотеческому учению о ней как об абсолютном даре Бога человеку, полностью противоположно одномерному представлению о свободе как о своеволии, лежащем в основе философии права Нового времени. Поэтому для преодоления либеральной парадигмы в праве представляется важным анализ авторами противоположности, с одной стороны, идеи абсолютной свободы в связи с учением Достоевского о бессмертии души, и установок теории общественного договора, с другой стороны.

Перейти от обсуждения вопроса о субстанциальном единстве человека (единстве в многообразии синтезируемых идей абсолютной свободы личностных форм) к вопросу о трансформации этого единства в нормы морали и права, мы можем лишь через анализ диалектики непосредственности и взаимопосредствования в отношении человека к сущности и к смыслу бытия. Для авторов эта диалектика выражается в непосредственной очевидности для человека именно смысла бытия, в чем они находят некоторое преимущество перед вопросом о сущности бытия. Вот как объясняют свой подход к решению этой задачи Бастрыкин, Исмагилов и Сальников: «Как мыслитель

Достоевский был “философом синтеза”, а не “философом анализа”. Прежде всего он стремился усмотреть высшее единство всех сторон и граней бытия. Для него было очевидно, что все вопросы, которые ставит перед человеком жизнь и которые он задает себе сам, должны иметь какое-то одно простое разрешение. “Простое” не в смысле одностороннего и плоского ответа, а скорее в том смысле, о котором говорил Аристотель, указывая, что есть простое по природе и простое для нас, и что простое по природе есть самое сложное, что только может понять человек. Или в том смысле, в котором Гегель говорил о “простоте” понятия. Возможность этого одного “простого” ответа очевидна, если есть смысл во всеобщем едином бытии, тогда имеют смысл и все его многообразия. И, наоборот, если смысла единого бытия нет или его нельзя помыслить, то все “смыслы” многообразия явлений природы и форм жизни человека разом обесмысливаются. Или же “уходят” в бесконечный регресс вопрошания о смыслах их сущностей, о смыслах сущностей сущностей и так далее до бесконечности. Но это — лишь видимость бесконечного регресса: без смысла всеобщего бытия бытие единичное обесмысливается “автоматически”. Дело в том, что для ответа на вопрос о необходимости помыслить всеобщее основание сущности бытия необходимо рефлектирующее действие мышления — вопрос же о смысле бытия уже заключает в себе рефлексию. Здесь уже не требуется деятельности мышления: самосознанию достаточно зафиксировать эту рефлексию и тогда необходимость всеобщего смысла единичных вещей, действий и событий сама собой высветится для него. В дискурсе проблемы смысла бытия единство “абсолютного минимума” и “абсолютного максимума” самоочевидно. И в этой-то очевидности все дело! Сама фиксация рефлексии смысла бытия непосредственно раскрывает единство бытия как бытия осмысленного. Достичь этого возможно как в рамках дискурсивного логического мышления, так и еще более просто и убедительно — путем художественного осмысления. Именно поэтому во всех образах и сюжетах Достоевского светится видимостью всеобщий смысл (смысл всеобщего)» [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 195–196].

На этих началах основано изложение и интерпретация авторами монографии важнейших правовых тем, к которым обращается Достоевский: теме взаимосвязи греха и преступления, теме института суда и его нравственных оснований, теме нравственной ответственности судьбы и нравственной ответственности адвоката, теме личной вины преступника и искупления этой вины в единстве с землей и с «миром». Отсюда логично следует и переход к важной и актуальной сегодня теме геополитических аспектов философии права Достоевского (Часть III, глава 3. «Достоевский как идеолог “предъевразийства”»). Анализируемые авторами пророческие строки Достоевского заставляют нас снова и снова задумываться об историческом предназначении России, о судьбе европейской культуры, о будущем предательстве России со стороны Европы и о причине ее враждебности к нам. «Немцы хотят лучше мерзнуть, чем перенять у русских печи. Россию здесь ненавидят», — писал Достоевский [Достоевский 1986, 165].

Авторы монографии свидетельствуют: сам институт российского государства для философа — не самоцель, а выражение высшей нравственной идеи,

в конечном счете — все той же идеи абсолютного добра, истинный смысл которой понимается и раскрывается народом в течение всей его истории. Поэтому и само российское государство виделось Достоевскому исторически воплощенным образом постигаемой народом идеи абсолютного добра, истины и красоты, имеющим безусловное нравственное измерение и абсолютную ценность, действительным Царством Абсолютного Добра. Как писал Достоевский: «Я сам буду стоять за политическую целостность этой громады, до последней капли крови, потому что это единственный хороший результат, приобретенный Россией тысячелетними своими страданиями» [Достоевский 1980, 178]. Здесь уместно будет привести слова В. Н. Захарова: «Имперская идея Достоевского была русской идеей. Она патриотична: ее воодушевляла любовь к России, святыням русской истории, народу, родному языку, семье» [Захаров 2020, 50].

Интересной и содержательной представляется завершающая книгу четвертая часть «Достоевский и “глобальный мир” XXI века». В ней авторы показывают, что правовые воззрения Достоевского, равно как и сам феномен русской религиозной философии, были порождением сложного и противоречивого периода в истории России и всей европейской культуры [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 308]. Итог размышления авторов о самых острых проблемах современного мира глобализации и деглобализации суммируется ими следующим образом: «Сегодня... проблемы, стоявшие перед философией права и правовой теорией второй половины XIX — начала XX, еще нельзя назвать вполне изжитыми, напротив, их острота только усиливается по мере перехода от эпохи модерна к эпохе постмодерна. Вместе с тем опыт осмысления итогов классической философии в контексте проблем современного права позволяет сделать вывод о том, что представленный в этой философии способ понимания бытия Абсолютного Добра является высшей формой конкретного мышления всеобщего единства мироздания. Классическая философия дает теоретико-методологические средства для такого понимания. А философия Достоевского раскрывает его смысл. Мир XXI века будет развиваться как глобальный мир взаимосвязанных суверенных культур, а значит, путь Истины для него — это путь, указанный Достоевским: «всеочеловечение человеческого» [Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021, 320–321]. Гуманистический посыл — таков последний и самый конкретный результат, который получают авторы монографии в итоге исследования идеи добра в творчестве Достоевского и ее влияния на становление суверенной философии права России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2021 — Бастрыкин А. И., Исмагилов Р. Ф., Сальников В. П. Идея Добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права (к 200-летию Ф. М. Достоевского) / Вступ. слово проф. А. Александрова. СПб.: Фонд «Университет», 2021.
2. Бастрыкин, Исмагилов, Сальников 2020 — Бастрыкин А. И., Исмагилов Р. Ф., Сальников В. П. Философия права Ф. М. Достоевского и система нравственно-правовых

ценностей народов России в XXI столетии // Юридическая наука: история и современность. СПб.: Фонд «Университет», 2020. № 9. С. 168–181.

3. Богатырев 2017 — Богатырёв Д. К. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. СПб: Изд-во РХГА, 2017.

4. Гегель 1990 — Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

5. Достоевский 1980 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 20. Статьи и заметки. 1862–1865. Л.: Наука, 1980.

6. Достоевский 1982 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 24. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–декабрь. Л.: Наука, 1982.

7. Достоевский 1986 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 29. Кн. 1. Письма 1869–1874. Л.: Наука, 1986.

8. Захаров 2020 — Захаров В. Н. Имперская идея Ф. М. Достоевского // Русская литература и национальная государственность XVIII–XIX вв.: Тезисы докладов международной научной конференции к 500-летию Московского Новодевичьего монастыря и 300-летию провозглашения Российской империи. М.: 2020. С. 49–50.

9. Захарцев, Масленников, Сальников 2019 — Захарцев С. И., Масленников Д. В., Сальников В. П. Логос права: Парменид — Гегель — Достоевский. К вопросу о спекулятивно-логических основаниях метафизики права. М.: Юрлитинформ, 2019.

10. Новгородцев 1999 — Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология. Автор и руководитель проекта В. П. Сальников. СПб.: Алетейя, 1999. С. 235–236.

11. Кант 1995 — Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995.

12. Лебедев 2020 — Лебедев С. П. Единое и благо в теологии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 1. С. 29–37.

13. Масленников 2015 — Масленников Д. В. Богочеловек и идея права // Мир политики и социологии. 2015. № 12. С. 167–173.

14. Масленников, Воскресенский 2021 — Масленников Д. В., Воскресенский С. В. Идея блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

REFERENCES

1. Bastrykin A.I., Ismagilov R. F., Sal'nikov V. P. Ideya Dobra v tvorchestve F. M. Dostoevskogo i ee vliyanie na razvitie filosofii prava (k 200-letiyu F. M. Dostoevskogo) / Vstupitel'noe slovo professora A. Aleksandrova. — SPb: Fond «Universitet», 2021. — 380 s. (Seriya: «Nauka i obshchestvo»)

2. Bastrykin A.I., Ismagilov R. F., Sal'nikov V. P. Filosofiya prava F. M. Dostoevskogo i sistema npravstvenno-pravovyh cennostey narodov Rossii v XXI stoletii // YUridicheskaya nauka: istoriya i sovremennost'. — 2020. — № 9. — S. 168–181.

3. Bogatyryov D. K. Myshlenie i Otkrovenie. Sistematicheskoe vvedenie v hristianskuyu metafiziku. — SPb: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2017. — 448 s.

4. Gegel' G.V.F. Filosofiya prava. — M.: Mysl', 1990. — 524 s.

5. Dostoevskij F. M. Polnoe sobranie sochinenij v tridcati tomah / AN SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). T. 20. Stat'i i zametki. 1862–1865. — L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1980.

6. Dostoevskij F. M. Polnoe sobranie sochinenij v tridcati tomah / AN SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). T. 24. Dnevnik pisatelya za 1876 god. Noyabr'-dekabr'. — L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1982.

7. *Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij v tridcati tomah / AN SSSR, Institut russkoj literatury (Pushkinskij dom). T. 29, kn. 1. Pis'ma 1869–1874. — L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1986.

8. *Zaharov V. N.* Imperskaya ideya F. M. Dostoevskogo // Russkaya literatura i nacional'naya gosudarstvennost' XVIII–XIX vv.: Tezisy dokladov mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii K 500-letiyu Moskovskogo Novodevich'ego monastyrya i 300-letiyu provozglasheniya Rossijskoj imperii. — M., 2020. — S. 49–50.

9. *Zaharcev S. I., Maslennikov D. V., Sal'nikov V. P.* Logos prava: Parmenid — Gegel' — Dostoevskij. K voprosu o spekulativno-logicheskikh osnovaniyakh metafiziki prava. — M.: YUritinform, 2019. — 376 s.

10. *Novgorodcev P. I.* O svoeobraznyh elementah russkoj filosofii prava // Russkaya filosofiya prava. Antologiya. Avtor i rukovoditel' proekta V. P. Sal'nikov. — SPb.: Aletejya, 1999. — S. 235–236.

11. *Kant I.* Osnovy metafiziki нравstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika нравov. — SPb: Nauka, 1995. — 528 s.

12. *Lebedev S. P.* Edinoe i blago v teologii Platona // Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii. — 2020. — T. 21. — № 1. — S. 29–37.

13. *Maslennikov D. V.* Bogochelovek i ideya prava // Mir politiki i sociologii. — 2015. — № 12. — S. 167–173.

14. *Maslennikov D. V., Voskresenskij S. V.* Ideya blaga i obraz pravovoj teologii v filosofii religii Gegelya (monografiya). — SPb: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2021. — 322 s.

УДК 1(091)

*С. Н. Корсаков, А. В. Черняев**

СТО ЛЕТ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ РАН

Статья третья, последняя**

В статье дается обзор изучения истории русской философии в Институте философии РАН в течение столетнего периода существования Института. Постановка систематического изучения истории русской философии стала одной из главных тем при создании Г. Г. Шпетом Института научной философии в 1921 г. Несмотря на смену организационных форм Института, работа по истории русской философии продолжалась. В Институте философии Коммунистической академии инициатором исследований по истории русской философии был академик И. К. Луппол, основавший публикаторскую серию «Классики русской философии». После Великой Отечественной войны был создан сектор истории русской философии. В 1960–1980-е гг. сектор подготовил фундаментальную «Историю философии в СССР». Институт философии выступал в качестве одного из инициаторов издания серии первоисточников «Из истории отечественной философской мысли». Сотрудники Института философии подготовили издание целого ряда первоисточников по истории русской философии в рамках академических публикаторских серий «Философское наследие», «Памятники философской мысли», «История эстетики в памятниках и документах», «Библиотека этической мысли», «Мыслители XX века». В 1999 г. была основана серия «Памятники древнерусской мысли». Эвристический исследовательский потенциал продемонстрировала серия, посвященная русской рецепции философских идей выдающихся западных мыслителей (Христиан Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель, Ницше). В Институте философии РАН сектор истории русской философии развивает исследования по широкому кругу проблем русской мысли. В своей работе сотрудники сектора

* Корсаков Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук; snkorsakov@yandex.ru

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук; chernyaev@iph.ras.ru

** Первая статья была опубликована в журнале «Русская философия» № 1 за 2021 г. (с. 112–128), а вторая в № 2 за 2021 г. (с. 135–149)

опираются на проработку различных архивных и библиографических источников, учитывают достижения историографии русской философии. Сектор координирует работу по изданию Полного собрания сочинений и писем В. С. Соловьева.

Ключевые слова: Институт научной философии, Институт философии Коммунистической академии, Институт философии АН СССР, Институт философии РАН, история русской философии.

S. N. Korsakov, A. V. Chernyaev

*ONE HUNDRED YEARS OF STUDYING THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY
AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES*

The article provides an overview of the study of the history of Russian philosophy at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences during the century of the Institute's existence. The formulation of a systematic study of the history of Russian philosophy became one of the main topics in the creation of G. G. Shpet of the Institute of Scientific Philosophy in 1921. Despite the change in the organizational forms of the Institute, work on the history of Russian philosophy continued. At the Institute of Philosophy of the Communist Academy, the initiator of research on the history of Russian philosophy was Academician I. K. Luppov, who founded the publication series *Classics of Russian Philosophy*. After the Great Patriotic War, a sector of the history of Russian philosophy was created. In the 1960s-1980s. the sector prepared a fundamental "History of Philosophy in the USSR". The Institute of Philosophy acted as one of the initiators of the publication of a series of primary sources "From the History of Russian Philosophical Thought." Employees of the Institute of Philosophy prepared the publication of a number of primary sources on the history of Russian philosophy in the framework of the academic publishing series "Philosophical Heritage", "Monuments of Philosophical Thought", "History of Aesthetics in Monuments and Documents", "Library of Ethical Thought", "Thinkers of the XX century" In 1999 The series "Monuments of Old Russian Thought" was founded. A successful research series devoted to the Russian reception of the philosophical ideas of prominent Western thinkers (Christian Wolf, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche). At the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, the sector of the history of Russian philosophy develops research on a wide range of problems of Russian thought. In their work, the employees of the sector rely on the study of various archival and bibliographic sources, take into account the achievements of the historiography of Russian philosophy. The Sector coordinates the publication of the Complete Works of Vladimir Solovyov.

Keywords: Institute of Scientific Philosophy, Institute of Philosophy of the Communist Academy, Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, history of Russian philosophy.

Став директором Института философии АН СССР, Г. Ф. Александров должен был реабилитировать себя после дискуссии, проведенной по его книге. Он усилил работу по подготовке новой многотомной «Истории философии», в связи с чем сектор истории философии был разделен. В результате на основании решения Президиума АН СССР от 23 декабря 1947 г. возник самостоятельный сектор истории русской философии и истории философии народов СССР [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Ед. хр. 260. Л. 4]. Это способствовало росту внимания к истории русской философии.

Продолжилось издание серии первоисточников по русской философии. Под грифом Института вышли избранные философские произведения Н. А. Добролюбова (1948), В. Г. Белинского (1948), Н. Г. Чернышевского (1950–1951), А. Н. Радищева (1952), Н. П. Огарева (1952–1956), петрашевцев (1953). В 1955 г.

Н. И. Кондаков подготовил издание избранных трудов русских логиков [Избранные труды 1956]. Информативным был выпущенный в том же году библиографический указатель А. П. Примаковского по истории логики в России [Примаковский 1955].

Возросло количество диссертаций по тематике русской философии. В частности, были защищены диссертации о Н. В. Шелгунове (1950), В. В. Берви-Флеровском (1951), Н. Г. Чернышевском (1951), М. Л. Михайлове (1953). Новаторской была докторская диссертация М. М. Григорьяна «Главные течения идеализма в России 40-х гг. XIX века» (1956). В ней были проанализированы воззрения Н. В. Станкевича и Т. Н. Грановского. В последующие годы тематика диссертаций существенно расширилась.

Значительное внимание уделялось философским воззрениям русских ученых-естествоиспытателей. В 1948 г. А. И. Компанеец защитил диссертацию о естественноисторическом материализме Н. А. Умова, где были использованы ранее неопубликованные архивные материалы. В дальнейшем, работая в Институте, А. И. Компанеец исследовал взгляды А. Г. Столетова. В 1952 г. А. В. Шугайлин защитил диссертацию о воззрениях П. Н. Лебедева. О философских взглядах русских естествоиспытателей второй половины XIX — начала XX вв. писал П. Т. Белов. В 1964 г. И. Н. Кравец посвятил диссертацию мировоззрению Т. Ф. Осиповского. Л. А. Коган исследовал взгляды А. А. Иовского и других представителей московской естественнонаучной школы первой трети XIX в. По этой тематике проводилась также публикаторская и комментаторская работа. В. М. Каганов подготовил издание «Избранных философских и психологических произведений» И. М. Сеченова [Сеченов 1947]. Под редакцией Г. С. Васецкого были изданы «Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века».

Происходило расширение хронологических рамок изучения истории русской философии. Первой попыткой изложения всего периода ее развития стали «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», подготовленные в 1955–1956 гг. Институтом философии АН СССР совместно с МГУ [Очерки по истории 1955–1956]. По объему «Очерки» стали самым обширным из всех исследований, изданных к тому времени Институтом философии АН СССР [Обсуждение 1956, 185].

В декабре 1956 г. «Очерки» обсуждались на Всесоюзном координационном совещании по вопросам философии, состоявшемся в Институте философии АН СССР. От имени редколлегии «Очерков» выступил зав. сектором Института философии АН СССР А. Н. Маслин. Он сказал, что авторы «Очерков», с одной стороны, стремились показать преемственность в истории русской философии, особенно ее материалистической традиции, при этом «стараясь преодолеть схематизм, свойственный некоторым ранее вышедшим трудам по истории русской философии», и недооценку связи русской философии с зарубежной [Обсуждение 1956, 170].

Участники обсуждения понимали, что «Очерки» были итогом всего послевоенного периода работы по истории русской философии и «их недостатки являются общими для многих трудов по истории философии народов СССР, вышедших в последнее время», что позволяет оценить наличное состояние

исследований в этой области [Обсуждение 1956, 175; 180]. Было высказано мнение, что «Очерки» являются не оригинальной работой, а расширенным вариантом сборников «Из истории русской философии», выходивших ранее под редакцией М. Т. Иовчука: многие главы представляли собой «переработку уже опубликованных в печати материалов, иногда с повторением их недостатков»; имела место фрагментарность изложения, слабая разработка древней и средневековой философии, отсутствие анализа русского идеализма и использование в качестве методологических ориентиров раскавыченных цитат из «Краткого курса» истории ВКП(б) [Обсуждение 1956, 175]; «схематизм», «шаблонность» изложения взглядов русских мыслителей, «при которых сначала выдвигается тезис, а потом подбираются к этому тезису цитаты из различных произведений» [Обсуждение 1956, 173; 178]. Сказано было о необходимости глубокой проработки вопросов взаимного влияния зарубежной и русской философии, а также о более четком определении предмета истории философии, исключающем его растворение в общественной мысли и литературной публицистике. Участники обсуждения настойчиво говорили о преодолении декларативности, приводящей к недостаточно четкой и глубокой характеристике воззрений мыслителей. В этой связи А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров сделали вывод: «Настоятельной необходимостью является решительный пересмотр отношения к источникам и приемам исследования» [Обсуждение 1956, 185]. Показательно, что критике подверглись главы, написанные авторами, для которых история русской философии была занятием побочным, дополнявшим их руководящую политическую деятельность. Единственное исключение составил В. Е. Евграфов. О главе, написанной им, было сказано, что она «выгодно выделяется среди глав, посвященных революционным демократам» [Обсуждение 1956, 184].

Острый характер дискуссии по поводу «Очерков» вновь обозначил противоположные оценки принципов изучения истории русской философии. Свои защитники нашлись у доминировавшей в послевоенные годы традиции. В. Г. Баскаков выразил обеспокоенность тем, что «в нашей печати в последнее время наметилась опасность принижения самостоятельности русской философской мысли. Некоторые философы стали перечеркивать русскую философскую мысль и охаивать большую работу таких советских философов как Васецкий, Иовчук, Кружков, Щипанов и др. Между тем, «Очерки» написаны ими на основе ленинской методологии и проникнуты духом коммунистической партийности» [Обсуждение 1956, 173].

Однако сам М. Т. Иовчук не стал защищаться. Отвечая на замечания об отрыве русской философии от зарубежной, он «признал этот недостаток», объяснив его политическими задачами того времени, когда шла борьба с космополитизмом [Обсуждение 1956, 173]. Согласился он и с замечанием об однобокости изложения истории русской философии в «Очерках», назвав отсутствие глав по идеалистической философии их «слабой стороной» [Обсуждение 1956, 172]. «Плохое состояние историко-философской науки» в области русской философии Иовчук объяснил «пагубным влиянием культа личности» [Обсуждение 1956, 171].

Вопросом, который привлек наибольшее внимание, стало изучение философии народов СССР. Представители союзных республик заявили, что

философия нерусских народов СССР отражена в «Очерках» слабо, и что при изложении этих сюжетов не использовались накопленные материалы. Книга не отвечает своему названию. Сказались плоды большой работы, которую Институт проводил по подготовке кадров и формированию философских институций в республиках СССР. Теперь в них сложились сообщества философов, которые претендовали на представленность в общесоюзном контексте.

Фокусом этой дискуссии стал вопрос о начале истории философии народов СССР. Представлявший Армению В. К. Чалоян сказал: «Ничем не оправдано начало изложения “Очерков” с изложения истории русской философии IX века, так как создается впечатление, что до этого периода другие народы СССР якобы также не имели никакой философской культуры, что не соответствует исторической действительности» [Обсуждение 1956, 174]. Представители национальных республик выражали недовольство теми пассажами «Очерков», где говорилось об идейном влиянии представителей соседних народов на формирование взглядов своих мыслителей. А. Н. Гулиев спрашивал, почему в «Очерках» говорится о знакомстве М. Ф. Ахундова с передовыми людьми Грузии и Армении: «Разве правильно искать истоки творчества и мировоззрения Ахундова в Грузии или Армении? Необходимо правильно объяснить формирование философского мировоззрения Ахундова, показав его социальные корни в самом Азербайджане» [Обсуждение 1956, 186].

М. Т. Иовчук, выступавший в качестве одного из ответственных редакторов «Очерков», поддержал В. К. Чалояна: «Действительно, надо начинать изложение истории философской и общественно-политической мысли народов СССР не с IX, а с III–IV веков, когда еще не сложился русский народ и русская культура, но уже была развита культура (в том числе философская) в Грузии, Армении, Средней Азии» (Обсуждение 1956, 174). В результате этого обмена Всесоюзное совещание признало «существенным недостатком» «Очерков» то, что «в них излагается в основном история русской философии и крайне слабо освещается философия других народов СССР» [Обсуждение 1956, 174].

В целом, основным итогом Совещания 1956 г. можно считать требование повышения научного уровня, расширения тематики, хронологических рамок и источниковедческую проработку исследований, что знаменовало наступление нового этапа в истории русской философии как научной дисциплины.

* * *

В 1958 г. в Институте философии АН СССР были произведены структурные и кадровые изменения, в которых нашли отражение итоги Всесоюзного координационного совещания по вопросам философии. Сектор, изучавший отечественную философскую мысль, получил название «Сектор истории философии народов СССР». Сектором стал заведовать В. Е. Евграфов. Одним из направлений работы сектора стало изучение философских идей мыслителей народов СССР и подготовка национальных кадров.

Благодаря этому Институт философии стал приобретать статус центрального философского учреждения страны, оказывающего методическую помощь философам на местах и координирующего всю философскую работу

в масштабах Союза. Аспирантуру и докторантуру Института философии АН СССР окончили представители всех союзных и автономных республик. Они в основном разрабатывали темы, связанные с развитием общественной мысли своих народов.

В Институте философии были защищены диссертации по истории философской и социологической мысли национальных республик СССР. Велась публикаторская работа. Институт философии издал том М. Л. Налбандяна [Налбандян 1954]. Совместно с Институтом философии АН УССР были изданы произведения украинских мыслителей [Избранные общественно-политические 1955]. К юбилею Ибн Сины были изданы его философские труды [Ибн Сина 1980].

Действующих и бывших аспирантов и докторантов Института философии, философов из регионов привлекали к написанию отдельных параграфов общепитетских коллективных трудов. Шеститомная «История философии», выходившая в 1957–1965 гг. в обложках коричневого цвета, (редакторы М. А. Дынник и др.) оказалась более идеологизированной, чем предыдущее издание. Вместе с тем в ней были шире представлены очерки национальных философских традиций. Много места было уделено русской философии.

Под руководством В. Е. Евграфова был осуществлен фундаментальный проект подготовки и издания «Истории философии в СССР» в 5 тт. (История философии 1968–1988). В проекте участвовали ученые из многих научных институций, координирующие функции выполнял сектор истории философии народов СССР Института философии.

Во «Введении» были обозначены основные принципы подхода авторов к предмету исследования. Было сказано, что «история философии народов СССР является частью всемирной истории философской мысли» [История философии 1968, 8]. Отмечалось, что «предмет истории философии народов СССР претерпевал существенные изменения» и эволюционировал по мере отпочкования от философии отдельных наук [История философии 1968, 9]. Поэтому при изучении разных этапов историко-философское исследование может иметь различный объем и включать в свой состав вопросы естественных, общественных и медицинских наук. Народное творчество и художественная литература не рассматривались с точки зрения интегрированности в предмет философии, но признавались в качестве источников для изучения философских взглядов. Авторский коллектив предполагал делать акцент на «идейных связях народов СССР между собою» [История философии 1968, 13] и рассматривать историю философской мысли в связи с гражданской историей и общественно-политической борьбой. Постулировался принцип: «Не “избранные”, а все народы способны к развитию философской мысли, и каждый из них, в зависимости от того, на каком этапе исторического развития он находится, вносит свой вклад в сокровищницу философских знаний» [История философии 1968, 13]. Провозглашался отказ от европоцентристского подхода к истории философии.

В первом томе «Истории философии в СССР» рассматривалась история философской и социологической мысли народов СССР с древнейших времен до последней трети XVIII в. Во втором томе речь шла об истории мысли последней трети XVIII — первой половины XIX в. Третий том был посвящен

ее развитию в конце 50-х — середине 90-х годов XIX в. В четвертом томе освещалось развитие философской и социологической мысли в России с середины 90-х годов XIX в. до революции 1917 г. В пятом томе рассматривалась послереволюционная мысль. В этом томе была помещена специальная глава «История русской философии». Авторы главы (А. И. Абрамов, В. Н. Колосков, А. Т. Павлов, В. Ф. Пустарнаков) предприняли попытку дать общий очерк историографии русской философии в советский период. Их изложение представляет интерес как одна из немногих попыток подобного рода, выполненная квалифицированно и с учетом большого библиографического материала. Однако в этой главе не было концептуального объяснения историографии русской философии, сопоставления позиций авторов, обзора идейной борьбы. Изложение оставалось на описательном уровне.

Вопрос о начале истории философии в СССР был скорректирован в первом томе. С учетом установок Совещания 1956 г. изложение в первом томе начиналось с грузинской философии IV в. и армянской философии V в. Глубина проработки тематики философии народов СССР существенно увеличилась по сравнению с «Историей философии» (1957–1965 гг.). Здесь не только были главы о философии всех союзных республик, но появились параграфы об истории философской и общественно-политической мысли практически всех автономных республик. Соответствующие параграфы готовились ведущими специалистами этих регионов.

Положительной стороной этого труда, издание которого растянулось на двадцать лет, была полнота проблем истории русской философии (с включением русского средневековья и идеализма XIX–XX вв.) и серьезная библиографическая основа сделанных выводов.

* * *

В 1960–1970-е гг. в Институте философии происходило расширение хронологических рамок исследований истории русской философии. Больше внимания стали уделять философии XVIII и первой половины XIX века. Исследования стали многоуровневыми, интегрировавшими изучение мировоззрения разных социальных слоев.

Выдающуюся роль в этих исследованиях сыграли д. ф. н. Л. А. Коган (народное вольнодумство конца XVII — начала XIX вв.), У. Я. Коган (свободомыслие XVIII в., идеи Вольтера в России), Л. Б. Светлов (Н. И. Новиков, А. П. Сумароков, Ф. В. Каржавин и др.), Н. Ф. Уткина (наука в России и ее влияние на мировоззрение).

Русская философия первой половины XIX в. получила глубокую разработку в статьях и книгах З. А. Каменского и З. В. Смирновой.

Важным этапом в систематизации историко-философских исследований стала пятитомная «Философская энциклопедия» (1960–1970 гг.), вышедшая под редакцией академика Ф. К. Константинова. В ней значительное место было уделено русским философам всех периодов истории России, как материалистам, так и идеалистам. Большую ценность для того времени представляли библиографические списки к статьям.

В 1970–1980-е гг. в Институте философии АН СССР велась планомерная и систематическая работа по публикации первоисточников. Институт был инициатором библиотеки «Философское наследие», «Памятники философской мысли», «Из истории отечественной философской мысли». Его сотрудники приняли участие в подготовке и издании других книжных серий — «Научно-атеистическая библиотека», «История эстетики в памятниках и документах» и др.

«Философское наследие» было подписным изданием, выходившим с 1963 г. Оно вызывало интерес не только у специалистов, но и у широких читательских кругов. В Институте проводилась большая работа по отбору произведений и их переводов, распределению по томам в хронологическом и тематическом порядке. Многие тексты публиковались в переводе на русский язык впервые; те же, что были переведены раньше, сверялись с оригиналом. Вступительная статья к каждому тому и примечания носили исследовательский характер. Справочный аппарат содержал именной и предметный указатели. В философском наследии вышли сочинения П. Л. Лаврова (1965), русских просветителей (1966), Г. С. Сковороды (1973), П. Н. Ткачева (1975–1976), Н. Ф. Федорова (1982), А. И. Герцена (1985–1986), Н. Г. Чернышевского (1986–1987), В. С. Соловьева (1988), С. Н. Трубецкого (1994), П. А. Флоренского (1994–1999), А. Ф. Loseва (2001), В. А. Кожевникова (2004).

С 1978 г. Институт философии в течение многих лет издавал книжную серию классических текстов — «Памятники философской мысли». Серия представляла мировую философскую мысль. Что касается отечественных мыслителей, то в 1989 г. вышел двухтомник сочинений П. Я. Чаадаева, подготовленный З. А. Каменским. Ряд публикуемых в этом двухтомнике текстов был обнаружен составителем в ходе его многолетней работы в Отделе рукописей РГБ и других архивных собраниях.

С конца 1980-х гг. происходит возвращение русской религиозной философии к широкому отечественному читателю. В результате качественно изменилась ситуация в истории русской философии как научной дисциплине. С 1989 г. выходила серия «Из истории отечественной философской мысли». Инициатором серии был академик И. Т. Фролов. Серия из 42-х томов публиковалась под эгидой Института философии РАН, журнала «Вопросы философии» и Российского философского общества.

С 1964 г. издавалась научно-биографическая серия «Мыслители прошлого». Серия во многом складывалась как побочный продукт источниковедческой и публикаторской деятельности при издании первоисточников. Так появились компактные и информативные книжки, которые весьма способствовали повышению общего уровня изучения и преподавания философии в стране. В серии вышли книги о Максиме Греке, М. В. Ломоносове, А. И. Герцене, Т. Н. Грановском, В. С. Соловьеве и других мыслителях.

В 1980–1990-е гг. в Институте философии продолжилось расширение хронологических рамок изучения истории русской философии как в сторону

древней и средневековой русской мысли, так и в отношении мыслителей рубежа XIX–XX веков и XX века.

Свою роль в этом изменении тематики сыграли внутренние и внешние факторы: структурные изменения сектора, изучавшего русскую мысль, и подготовка к празднованию 1000-летия крещения Руси. 28 декабря 1981 г. сектор истории философии народов СССР был преобразован в «Сектор истории философии и атеизма в СССР», который в 1982–1992 гг. возглавлял А. Д. Сухов.

В 1987 г. к 1000-летию крещения Руси под его редакцией была подготовлена коллективная монография «Введение христианства на Руси» [Введение христианства 1987]. Книга исследовала влияние крещения Руси на культуру страны, соотношение западных и восточных (византийских и болгарских) влияний в русском христианстве, влияние принятия христианства на русскую книжность, проблему двоеверия, философское содержание древнерусской религиозной мысли. В главах, написанных В. Ф. Пустарнаковым, был сделан вывод, что в Киевской Руси философия не могла возникнуть в форме относительно самостоятельной дисциплины, поскольку ко времени принятия Русью христианства в Византии стала доминировать богословская традиция, нигилистически относившаяся к философии. Книга содержала цветные иллюстрации, подобранные и прокомментированные В. В. Мильковым.

Проводились исследования различных аспектов философской мысли Древней Руси. В частности, древнерусские этические воззрения были проанализированы М. Н. Пеуновой, а эстетические — А. А. Баженовой. Под ее редакцией вышел двухтомник «Идейно-философское наследие Илариона Киевского» [Идейно-философское наследие 1986]. Историей платонизма в русской мысли, «славянской схоластикой», болгарскими влияниями в философии русского средневековья занимался А. И. Абрамов. В 1991 г. в Институте философии под редакцией В. Ф. Пустарнакова был издан сборник «Международные идейно-философские связи Руси» [Международные 1991]. В статьях В. Ф. Пустарнакова, В. В. Милькова, М. Н. Громова и других авторов исследовались идейные контакты Древней Руси с культурами соседних регионов. В частности, были затронуты вопросы об античной рецепции в русской мысли, о византийских, болгарских, варяжских и восточных идейных влияниях.

Важный вклад в изучение религиозно-философской мысли Древней Руси XI–XV вв. внес В. В. Мильков. В 1997 г. он издал «Апокрифы Древней Руси» — собрание апокрифических памятников средневековой Руси [Апокрифы 1997]. Сюда вошли не только переводы апокрифов XI–XVII вв., но и обширные комментарии к ним. В 2011 г. вышла книга В. В. Милькова и Р. А. Симонова о жизни и творчестве русского ученого и мыслителя XII столетия Кирика Новгородца [Мильков, Симонов 2011], в которой в полном объеме опубликовано его наследие. Тексты воспроизводились с параллельным переводом на современный русский язык и подробными комментариями.

С 28 марта 1989 г. сектор Института философии, изучающий историю отечественной мысли, получил современное название — сектор истории русской философии. С 1992 г. по 2013 г. сектором заведовал М. Н. Громов. Он разработал полисемантическое понимание философии в древнерусской куль-

туре, выделив в нем такие различные смыслы, как: мудрец, наставник в делах совести, мастер экзегезы, знаток духовной литературы, человек, получивший духовное образование. Он интерпретировал русскую философию не только как рациональное мышление, но как своеобразную квинтэссенцию исторического, культурного и духовного опыта русского народа за более чем тысячелетний путь его развития. Автор придерживается принципа единства филологии, философии, богословия и в этой связи подчеркивает необходимость учета источников как вербального, так и невербального характера. М. Н. Громов считает необходимым изучать русскую мысль, начиная с архаического периода и христианизации Руси до настоящего времени [Громов, 2013].

Рубеж 1980–1990-х гг., то есть перестройка и формирование постсоветской России, вновь стал временем подведения итогов и определения перспектив изучения истории русской философии. В 1988–1989 гг. журналы «Вопросы философии» и «Философские науки» провели несколько «круглых столов» по проблемам изучения истории русской философии, в которых участвовали сотрудники Института философии и другие специалисты.

«Круглый стол» журнала «Вопросы философии» открывал работавший тогда в Институте философии АН СССР Л. В. Поляков. Он поставил альтернативу: «Философия в России или русская философия?» и обосновывал тезис о том, что не существует «философии вообще», а есть только «различные типы философствования», которые определены особенностями и задачами развития каждой страны [Проблемы изучения 1988, 93]. В частности, по его мнению, русская философия призвана обеспечивать продвижение российской модернизации. В дальнейшем Л. В. Поляков развил эту мысль как решение задачи «переформатирования ментальной архаики» с тем, чтобы, наконец, преодолеть «психоповеденческий стереотип “передела”, т. е. отъема собственности и власти». Нам предстоит посредством «восстания против масс» расширить пространство инновационной и политической свободы и «стать русскими» в ходе нашей интеграции в глобальный мир.

Модель культурно-исторического многообразия типов философствования привлекла симпатии многих участников дискуссии, но каждый из них увидел в ней что-то свое. И. М. Клямкин понял ее как «необходимое условие диалогичности и открытости нашего собственного мышления» [Проблемы изучения 1988, 97], Л. А. Коган объяснил ею «человеческую направленность русской мысли» [Проблемы изучения 1988, 104], а А. В. Гулыга связал ее с «постижением национальных ценностей, проникновением в глубины национального характера» [Проблемы изучения 1988, 114].

Противоположная методологическая позиция была представлена З. А. Каменским, А. И. Володиным, З. В. Смирновой. Они исходили из единства предмета философии, состоящего в познании теоретических форм всеобщего. В этом случае содержательное единство историко-философского процесса проявляется в различных культурно-национальных формах, имеющих свою специфику в приоритете тех или иных философских дисциплин и соответствующей проблематики [Проблемы изучения 1988, 125].

Приверженцев разных методологических подходов объединяло понимание назревшей потребности в «новом образе русской философии как целого»

и «радикальной перестройке историографии русской философии» [Проблемы изучения 1988, 102].

«Круглый стол» журнала «Философские науки» прошел в два этапа: в Москве и в Ленинграде. В Москве докладчиком выступил В. А. Кувакин, который констатировал, что у нас «не было даже дано сколько-нибудь удовлетворительного определения научной истории русской философии, не был зафиксирован ее предмет» [Проблемы исследования 1989, 61]. А. И. Болдырев в своем содокладе в качестве специфической особенности русской философии назвал ее «органическую чуждость холодному академизму». По его мнению, вот что объединяет материалистических революционеров и веховских мистиков: политизация и иррационализация философского знания суть лишь разные способы «не только знать истину, но и жить по истине» [Проблемы исследования 1989, 66].

Участники ленинградского «круглого стола» (А. Т. Павлов, А. А. Ермичев, А. И. Новиков, М. А. Маслин и др.) подчеркивали необходимость объемного изучения истории русской философии с учетом всех направлений русской мысли и показом индивидуального своеобразия мыслителей. Е. Г. Плимак высказал мысль, сходную с идеей А. И. Болдырева: «Борение на почве политики — одна из самых характерных черт русской философии» [Проблемы исследования 1989, 96]. Т. В. Артемьева обратила внимание на то, что проблемы влияния западной философии на русскую и оригинальности последней, национального своеобразия русской мысли, профессионализации русской философии — отнюдь не достояние XX века; они имеют свои истоки в русском XVIII веке. А. А. Галактионов в качестве способа всестороннего изложения истории русской философии предложил свою идею сквозных концепций и проблем, фокусировавших полемику различных направлений русской философии на каждом из этапов ее развития. Б. В. Емельянов говорил, что историкам русской философии не к лицу продолжать пользоваться услугами общеисторического источниковедения, но пора формировать своими силами специализированную отрасль философского источниковедения по русской философии [Проблемы исследования 1989, 74]. Речь шла не только об интенсивной разработке заброшенных ранее предметных полей вроде русской религиозной философии, но и о научной постановке историографической работы: издание полных собраний сочинений русских философов, создание библиографических и архивоведческих указателей по русской философии, учет архивного наследия русских мыслителей из личных коллекций, подготовка биобиблиографических словарей русских и советских философов, а в перспективе — организация Института истории отечественной философской и общественной мысли [Проблемы изучения 1988, 159].

* * *

В 1990–2000-е гг. сектор истории русской философии Института философии РАН проводил линию на всестороннее изучение истории русской мысли, опирающееся на тщательную проработку источников. Сотрудники сектора видели, что понимание необходимости усиления источниковедческой фун-

дированности исследований по истории русской философии, что называется, «витают в воздухе» в среде научного сообщества, становится требованием времени. В. В. Мильков выполнил большую работу по исследованию и публикации первоисточников по древнерусской философии. А. И. Абрамов занимался сложной проблемой выделения философского слоя в средневековых русских текстах. В. И. Приленский подготовил публикацию первоисточников по полемике Б. Н. Чичерина и В. С. Соловьева. Он же провел историографическое исследование отражения истории русской мысли IX–XVII вв. в публицистике XIX века. А. В. Соболев занимался историей евразийства; им были опубликованы письма основоположников евразийства. Большое значение имел труд В. Ф. Пустарнакова «Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры». Университетская философия рассмотрена в этой книге как целостный и специфический феномен отечественной философской культуры, своей исследовательской проблематикой, методологией и характером влияния в обществе отличающийся от духовно-академической и «вольной» философии. Вторую часть книги составил специализированный словарь-справочник российской дореволюционной философской профессуры [Пустарнаков 2003].

Сектор истории русской философии продолжил традиционную для Института философии линию на компаративистский подход к русской философии. Книга о русском гегельянстве была подготовлена сектором еще в 1974 г. В 1990–2000-е гг. по этой тематике были изданы сборники статей «Философия Шеллинга в России XIX века», «Философия Фихте в России», «Христиан Вольф и философия в России».

Формирование новой российской государственности, сложные социальные процессы 1990-х гг. вновь выдвинули на первый план вопросы самоопределения русской философии в мировом философском контексте. В начале 1990-х гг. была проведена серия конференций, организаторами которой выступили Институт философии РАН и Транснациональный институт (г. Норвич, штат Вермонт, США).

Первая такая конференция «Возвращение русской философии» прошла в сентябре 1991 г. в два этапа, в Москве и в Петербурге [Возрождение 1991]. В конференции участвовали ученые из США, Швеции, других государств. Вторая конференция «Обновление духовной жизни России: его связь с возникновением демократических институтов» прошла в июле 1992 года в Дартмутском колледже (Ганновер, штат Вермонт, США). В конференции от Института философии РАН участвовали В. С. Степин, А. А. Кара-Мурза, С. С. Хоружий, С. Л. Чижков, О. И. Генисаретский. В ходе дискуссии обсуждалась актуальность идей русской философии для современной России [Sutton J. 1993].

В 1993 г. Институт философии РАН совместно с Транснациональным институтом провел в Москве третью международную конференцию «Русская философия и современная Россия». Основной доклад на конференции сделал М. Н. Громов. Русскую философию автор рассматривает как составную часть «русского государственного и имперского сознания» [Взгляд 1994, 55], которое формируется с XI века и проходит киевский, московский и петербургский периоды. Советский период исключается из истории имперского развития, как и советская философия — из истории русской философии. В ус-

ловиях новой России «имперская идея не угасла, но не с ней связано будущее России», оно связано с «сильной государственностью с разделением властей и демократическими институтами». В условиях новой России происходит «долгожданное соединение дореволюционной, эмигрантской и ныне прорастающей автохтонной мысли». В качестве своеобразия русской философии М. Н. Громов подчеркивает то, что в ней «рацио не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального познания мира как необходимая, но не высшая форма его постижения», и выделяет «имманентные признаки» русской философии: софийность, гносеологию сердца, мистичность и аскетичность [Взгляд 1994, 58–60].

В прениях по докладу выступили русские и зарубежные участники конференции. Дж. П. Скэнлан (США) в своем выступлении на тему «Нужна ли России русская философия?» выразил обеспокоенность «энергичными разговорами о самобытности русской философии, которые направлены, в конечном счете, на то, чтобы противопоставить Россию с философской точки зрения остальному интеллектуальному миру» [Взгляд 1994, 61]. По его мнению, новая Россия — это не Россия Бердяева и Булгакова, в ней больше не доминируют религиозные темы, и поэтому православная философия не соответствует сегодняшним российским условиям. Скэнлан выделил две черты, присущие практически всем, в том числе боровшимся друг с другом направлениям русской философии: примат общинного начала над правами и интересами индивидуума и правовой нигилизм. «Ярко выраженная тенденция русской философии, которую можно представить как пренебрежение законом во славу якобы высшей моральной истины, отрицание права в поисках правды — такая интеллектуальная тенденция не может привести к совершенствованию русского общества в нынешнее время», — утверждал Скэнлен. Его общий вывод таков: «России не нужна исключительно русская философия», а в ее «прошлом философском наследии нужно преодолеть некоторые черты». Русская философия нужна России «только при условии, что эта философия обращена к реальным нуждам России сегодняшнего дня — нуждам моральным, социальным, экономическим, политическим» [Взгляд 1994, 64].

А. Валицкий (Польша) сказал, что в условиях возвращения России в Европу дискуссии об особом пути русской философии «лишены философского интереса», ибо российские философы не смогут таким способом помочь российским реформаторам, которых они поддерживают. По его мнению, «все концепции особого характера и предназначения России делают данную нацию пленником ее исторически сложившейся культуры... Мне трудно понять, каким образом идеи такого рода могут способствовать делу грандиозных реформ, имеющих целью приобщить Россию к либерально-демократической цивилизации Запада». Валицкий посоветовал русским философам «уметь видеть не только то, что отличает русскую культуру от культур Запада, но и то, что включает русскую культуру в культуру Европы и делает ее своеобразной разновидностью общеевропейской культурной системы, чтобы достичь полноценного национального самосознания, возникновению которого мешало в России ее имперское прошлое» [Взгляд 1994, 68–72].

После публикации материалов конференции состоялось их обсуждение на страницах журнала «Вопросы философии». З. А. Каменский и В. Ф. Пустар-

наков не согласились с версией истории русской философии, предложенной М. Н. Громовым. По их мнению, приведенная Громовым аргументация в пользу тезиса о растворенности русского философствования в других видах культуры и в богословии скорее должна свидетельствовать не о какой-то высшей формы философии, а о ее неразвитости или отсутствии [Взгляд 1995, 65]. К похожему выводу пришел Л. В. Поляков, который призвал определиться с вопросом о предмете русской философии «вместо того, чтобы искать философию в культурном рассеянии, как предлагает М. Н. Громов» [Взгляд 1995, 72].

Н. К. Гаврюшин, связывая своеобразие русской философии с осмыслением православия, заметил, что «софийность как богословскую ересь вряд ли нужно выдавать за главную черту русской философии» [Взгляд 1995, 66]. Представление о софийности как ведущей черте русской философии В. Ф. Пустарнаков назвал позицией «ревизионистов от православия», которая не отражает исторического самосознания русских православных людей древности, средневековья и начала Нового времени. Он расценил этот подход как проекцию идеологического конструкта на реальный историко-философский процесс [Взгляд 1995, 67–71].

З. А. Каменский на этом основании сделал вывод, что данная концепция «воспроизводит в методологии взгляд на русскую философию тех ее интерпретаторов 1940–1950-х годов — М. Т. Иовчука, И. Я. Щипанова, В. С. Кружкова и других, которые в настоящее время являются главным объектом критики со стороны М. Н. Громова и современных историографов отечественной философии» [Взгляд 1995, 61]. В. Ф. Пустарнаков высказал в связи с этим соображения о путях развития традиций исследовательской работы в секторе истории русской философии: «Сектор истории русской философии ИФАН, который в 1960-х — начале 1980-х годов с превеликим трудом, но все-таки порывал с иовчуковско-щипановской “историографией”... в последние годы, к сожалению, постепенно утрачивал и продолжает утрачивать свои былые позиции и становится очагом распространения идей, мало чем отличающихся от почти изжитых “идей” 1940-х годов нашего века» [Взгляд 1995, 71].

В статье А. А. Ермичева было предложено говорить не об исключительности русской философии, а о ее особом месте, обусловленном национальной спецификой России. В России «знание и оценка не разделялись, а соподчинялись, соотносились с поступком». Требования жить в согласии с Богом или с идеалом приводили к тому, что философия становилась призванием, и эта черта оказывается общей характеристикой всех направлений русской философии. Поэтому в России «философия принимала вид теории мировоззрения». В этом Ермичев видит исток структурного своеобразия русской философии, которая «нарастила себе большой пласт “нужных” околофилософских проблем» [Взгляд 1995, 76–78].

Столкновение разных, подчас противоположных мнений по вопросам истории русской философии в 1990-е и начале 2000-х гг. можно расценить как позитивный фактор. История русской философии перешла от идеологического диктата к нормальному состоянию науки, которая пролагает путь к истине через дискуссии и сопоставление фактов и аргументов.

В последнее полтора десятилетия исследовательская работа, ориентированная, прежде всего, на введение в научный оборот и всестороннее изучение первоисточников русской мысли, стала «визитной карточкой» институтской историко-философской русистики. Можно видеть, что истекшее столетие принесло весьма значимые научные результаты. Несомненно, что именно с этой традицией открываются и перспективы реализации наиболее продуктивных исследований Института по истории русской философии.

Своего рода обобщением итогов работы Института стала изданная в 2000–2001 гг. «Новая философская энциклопедия» в четырех томах. Значительное место в энциклопедии занимает тематика по истории русской философии.

На базе Института философии ведется научная подготовка «Полного собрания сочинений и писем» В. С. Соловьева. Оно является первым изданием текстов философа, выполненным на основе критического изучения всех выявленных до настоящего времени источников — печатных и рукописных. Проект реализуется по высшим академическим стандартам, с освещением текстологии, реконструкцией истории создания произведений философа и откликов современников на них.

Профессиональные исследования по истории русской философии регулярно публикуются в институтских изданиях — в «Историко-философском ежегоднике» и журнале «История философии». В ежегоднике регулярно публикуется библиография новейших работ по истории философии. В 1997 г. в Институте был начат выпуск журнала «История философии», в котором русской философии посвящены второй, четвертый, шестой, девятый, шестнадцатый, девятнадцатый выпуски. В 2015 г. издание было преобразовано в журнал Института философии РАН «История философии». Первый номер журнала за 2016 год был специально посвящен русской философской тематике. Сейчас статьи по истории русской философии занимают специальный раздел журнала.

Совместный проект ИФ РАН и издательства «Российская политическая энциклопедия» по изданию двух книжных серий «Философия России первой половины XX в.» (главный редактор — Б. И. Пружинин) и «Философия России второй половины XX в.» (главный редактор — В. А. Лекторский) имеет целью введение отечественной философии в более широкий культурный оборот, анализ творчества русских мыслителей в современном контексте, восстановление национальной памяти и утверждение непрерывности исторического интеллектуального процесса в России. Всего выпущено уже свыше 50 томов.

В 2021 г. к 100-летию Института научной философии сектор истории русской философии Института философии РАН подготовил коллективный труд «Институт научной философии. Начало» (ответственные редакторы А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина). Он состоит из очерка истории формирования Института, ряда очерков о философах, работавших в Институте и сотрудничавших с ним, а также раздела документальных приложений, в котором публикуются впервые вводимые в научный оборот документы, освещающие научные и организационные аспекты работы Института.

Научное сообщество историков русской философии Института философии РАН вступает в свое второе столетие.

ЛИТЕРАТУРА

- Апокрифы 1997 — Апокрифы Древней Руси. М.: Наука, 1997.
- АРАН Ф. 1922. Оп. 1 — Архив РАН. Фонд 1922. Институт философии РАН. Описание 1. Управленческая документация Института философии РАН.
- Введение христианства 1987 — Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987.
- Взгляд 1994 — Взгляд на русскую философию: Материалы дискуссии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54–72.
- Взгляд 1995 — Взгляд на русскую философию: Материалы дискуссии // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 61–80.
- Возрождение 1991 — Возрождение традиций // Независимая газета. 1991. 25 сентября.
- Гегель и философия 1974 — Гегель и философия в России. М.: Наука, 1974.
- Громов 2013 — Громов М. Н. Изборник 70. Тверь: Альфа-пресс, 2013.
- Ибн Сина 1980 — Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.
- Идейно-философское наследие 1986 — Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М.: ИФАН, 1986.
- Избранные общественно-политические 1955 — Избранные общественно-политические и философские произведения украинских революционных демократов XIX века. М.: Госполитиздат, 1955.
- Избранные труды 1956 — Избранные труды русских логиков XIX века. М.: Издательство Академии наук СССР, 1956.
- История философии 1968–1988 — История философии в СССР. М.: Наука, 1968–1988. Т. 1. М., 1968. 580 с. Т. 2. М., 1968. 602 с. Т. 3. М., 1968. 672 с. Т. 4. М., 1971. 832 с. Т. 5. Кн. 1. М., 1985. 800 с. Т. 5. Кн. 2. М., 1988. 576 с.
- Коган 1962 — Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962.
- Международные 1991 — Международные идейно-философские связи Руси (XI–XVII вв.). М.: ИФАН, 1991.
- Мильков, Симонов 2011 — Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011.
- Новиков 1961 — Н. И. Новиков и его современники. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961.
- Налбандян 1954 — Налбандян М. Л. Избранные философские и общественно-политические произведения. М.: Госполитиздат, 1954.
- Обсуждение 1956 — Обсуждение «Очерков по истории философской и социально-политической мысли народов СССР» на Всесоюзном координационном совещании по вопросам философии в Институте философии АН СССР // Вопросы философии. 1956. № 12. С. 170–191.
- Очерки по истории 1955–1956 — Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2 т. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955–1956.
- Примаковский 1955 — Примаковский А. П. Библиография по логике: Хронологический указатель произведений по вопросам логики, изданных на русском языке в XVIII–XX вв. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955.
- Проблемы изучения 1988 — Проблемы изучения истории русской философии и культуры: Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1988. № 9. С. 92–161.
- Проблемы исследования 1989 — Проблемы исследования и преподавания истории русской философии: Материалы «круглых столов» // Философские науки. 1989. № 8. С. 61–99.

Пустарнаков 2003 — Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.

РГАЛИ. Ф. 3202. Оп. 1 — Российский государственный архив литературы и искусства. Фонд 3202. Лидин Владимир Германович. Опись 1. 1805–1988 гг.

РГАЛИ. Ф. 3202. Оп. 2 — Российский государственный архив литературы и искусства. Фонд 3202. Лидин Владимир Германович. Опись 2. 1581–1994 гг.

Русская мысль 1991 — Русская мысль в век Просвещения. М.: Наука, 1991.

Русские эстетические трактаты 1974 — Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В 2 т. М.: Искусство, 1974.

Сеченов 1947 — Сеченов И. М. Избранные философские и психологические произведения. М.: Госполитиздат, 1947.

Уткина 1986 — Уткина Н. Ф. Михаил Васильевич Ломоносов. М.: Мысль, 1986.

Философия Фихте 2000 — Философия Фихте в России. СПб.: Издательство РХГИ, 2000.

Философия Шеллинга 1998 — Философия Шеллинга в России. СПб.: Издательство РХГИ, 1998.

Христиан Вольф 2001 — Христиан Вольф и философия в России. СПб.: Издательство РХГИ, 2001.

Чаадаев 1991 — Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991.

Чернышевский 1986 — Чернышевский Н. Г. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1986.

REFERENCES

Apokrifu Drevnej Rusi (1997) [Apocrypha of Ancient Russia]. Moscow: Nauka Publ., 1997 (In Russian)

Chaadaev, Petr Ya. (1991) *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannue pisma* [Complete Works and Selected Letters]. Moscow: Nauka Publ., 1991 (In Russian)

Chernushevskij, Nikolaj G. (1986) *Sochineniya* [Writings]. Vol. 1. Moscow: Mysl Publ., 1986 (In Russian)

Filosofiya Fichte v Rossii [Fichte's philosophy in Russia]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2000 (In Russian)

Filosofiya Schellinga v Rossii [Schelling's philosophy in Russia]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 1998 (In Russian)

Gardner Klinton (1993) *Mezdy Vostokom i Zapadom: Vozrozhdenie darov russkoi dushi* []. Moscow: Nauka Publ., 1993 (In Russian)

Gegel i filosofiya v Rossii [Hegel and philosophy in Russia]. Moscow: Nauka Publ., 1974 (In Russian)

Ibn Sina. (1980) *Izbrannue filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Nauka Publ., 1980 (In Russian)

Idejno-filosofskoe nasledie Illariona Kievskogo [Ideological and philosophical heritage of Hilarion of Kiev]. Moscow: IFAN Publ., 1986 (In Russian)

Izbrannue obshchestvenno-politicheskie i filosofskie proizvedeniya ukrainskikh revoliuzionnykh demokratov XIX veka [Selected socio-political and philosophical works of Ukrainian revolutionary democrats of the 19th century]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955 (In Russian)

Izbrannue trudu russkikh logikov XIX veka [Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow: AN SSSR Publ., 1956 (In Russian)

Istoriya filosofii v SSSR [History of philosophy in the USSR]. Moscow: Nauka Publ., 1968–1988 (In Russian)

Khristian Volf i filosofiya v Rossii [Christian Wolf and philosophy in Russia]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2001 (In Russian)

Kogan, Yuriy Ya (1962) *Ocherki po istorii russkoj ateisticheskoy mysli XIX veka* [Essays on the history of Russian atheistic thought in the 18th century]. Moscow: AN SSSR Publ., 1962 (In Russian)

Mezhdunarodnye ideino-filosofskie sv'yazi Rusi [International ideological and philosophical relations of Russia]. Moscow: IFAN Publ., 1991 (In Russian)

Milkov, Vladimir V.; Simonov, Rem A. (2011) *Kirik Novgorodets: ychenui i myslitel* [Kirik Novgorodets: scientist and thinker]. Moscow: Krug Publ., 2011 (In Russian)

N. I. Novikov i ego sovremenniki [N. I. Novikov and his contemporaries]. Moscow: Nauka Publ., 1961 (In Russian)

Nalbandyan, Mikael L. (1954) *Izbrannue filosofskie i obshchestvenno-politicheskie proizvedeniya* [Selected philosophical and socio-political works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1954 (In Russian)

Obsuzdenie "Ocherkov po istorii filosofskoy i obshchestvenno-politicheskoy mysli narodov SSSR" na Vsesoyuznom koordinatsionnom soveshchanii po voprosam filosofii v Institute filosofii AN SSSR [Discussion of "Essays on the history of philosophical and socio-political thought of the peoples of the USSR" at the All-Union Coordination Meeting on Philosophy at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences]. *Voprosu filosofii*. Vol. 12 (1956). pp. 170–191 (In Russian)

Ocherki po istorii filosofskoy i obshchestvenno-politicheskoy mysli narodov SSSR [Essays on the history of philosophical and socio-political thought of the peoples of the USSR]. Moscow: AN SSSR Publ., 1955–1956 (In Russian)

Primakovskij, Aleksandr P. (1955) *Bibliografiya po logike: Khronologicheskij ukazatel proizvedenij po voprosam logiki, izdannukh na russkom yazuke v XVIII–XX vv.* [Bibliography on logic: Chronological index of works on logic issues published in Russian in the 18th–20th centuries]. Moscow: AN SSSR Publ., 1955 (In Russian)

Problemy issledovaniya i prepodavaniya istorii russkoi filosofii [Problems of research and teaching of the history of Russian philosophy]. *Filosofskiye nauki*. Vol. 8 (1989). pp. 61–99 (In Russian)

Problemy izucheniya istorii russkoi filosofii i kulturu [Problems of studying the history of Russian philosophy and culture]. *Voprosu filosofii*. Vol. 9 (1988). pp. 92–161 (In Russian)

Pustarnakov, Vladimir F. (2003) *Universitetskaya filosofiya v Rossii* [University philosophy in Russia]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2003 (In Russian)

Russkaya mysl v vek Prosveshcheniya [Russian thought in the Age of Enlightenment]. Moscow: Nauka Publ., 1991 (In Russian)

Russkie esteticheskie traktaty pervoj treti XIX veka [Russian aesthetic treatises of the first third of the 19th century]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1974 (In Russian)

Sechenov, Ivan M. (1947) *Izbrannue filosofskie i psikhologicheskie proizvedeniya* [Selected philosophical and psychological works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1947 (In Russian)

Sutton J. (1993) The Religious Roots of Change in Present-day Russia. *Religion, State and Society*. Vol. 21, No. 2 (1993), pp. 229–235.

Utkina, Nina F. (1986) *Mikhail Vasilievich Lomonosov* [Mikhail Vasilievich Lomonosov]. Moscow: Mysl Publ., 1986 (In Russian)

Vvedenie khristianstva na Rusi [Introduction of Christianity in Russia]. Moscow: Mysl Publ., 1987 (In Russian)

Vozrozhdenie traditsii [Revival of traditions]. *Nezavisimaya gazeta*. 1991. 25 Sept.

Vzgl'yad na russkuyu filosofiyu [A look at Russian philosophy]. *Voprosu filosofii*. Vol. 1 (1994). pp. 54–72; Vol. 2 (1995), pp. 61–80 (In Russian)

В. П. Визгин*

ИЗ ЖИЗНИ МОСКОВСКИХ ФИЛОСОФОВ: 1960–1990 гг.

В статье рассказывается о том, как ее автор, окончивший химфак МГУ (1962) и работавший как историк и методолог науки, пришел к тем же взглядам, которые развивались русской религиозной философией. Определяющую роль в этой эволюции сыграли такие факторы, как его друзья, пришедшие к русской философии и ставшие ее исследователями раньше, чем он сам, а также его раннее знакомство с досократическими философами и увлечение русской литературой XIX в.

Ключевые слова: русская философия, христианский персонализм, русская литература XIX века, С. М. Половинкин, А. В. Соболев.

V. P. Vizgin

FROM THE LIFE OF MOSCOW PHILOSOPHERS: 1960–1990

In this article the author tells his way to the main ideas of the Russian religious Philosophy including the Christian personalism. His stating point was the history of sciences and methodology. But owing to the friendship with explorers of Russian religious thought and his early contact with Greek Presocratics and Russian literature of the XIX century he became self the Russian philosopher like his Moscow friends.

Keywords: Russian philosophy, Christian personalism, Russia literature of the XIX century, Polovinkin Sergei, Sobolev Albert.

Рассказать просто, ясно и кратко об идейных исканиях на пути к русской философии автора этой статьи и его друзей, московских философов, получивших естественнонаучное образование, нелегко. Ведь путь этот у всех нас простым, ясным и скорым не был. Был он, напротив, сложным, извилистым и долгим. Быть может, особенно у меня, причем по разным причинам, о которых читатель узнает из самой статьи. Почему? В том числе и потому, что по университетскому образованию я химик, а не философ и вообще не гуманитарий. Поэтому сквозь естественнонаучное образование, соответствующие интересы и занятия сначала нужно было пробиться к философии как таковой, освоить ее наследие

* Виктор Павлович Визгин, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН; vizgin.viktor@yandex.ru

и, более того, развить в этой области знаний свою собственную мысль. Мой первый философский друг А. В. Ахутин кончал вместе со мною химический факультет. А С. Половинкин (1935–2018) мехмат МГУ, в то время как А. В. Соболев (1936–2019) учился на физическом факультете вместе с С. С. Хоружим (1941–2020). Пути наши были и сходны, потому что мы все так или иначе можем быть отнесены к поколению «младших шестидесятников», кончавших советскую школу в эпоху «оттепели», и в то же время значительно отличались в силу индивидуальных особенностей каждого и, скажем так, «судьбы».

Скажу сначала о специфике собственного пути к русской философии. Первоначальный импульс к самостоятельному думанию о вопросах, обычно относимых к философии, был задан еще в школьные годы. Душу раньше всех и уже потому глубже и больше других «агентов влияния» философски разбередил Лев Толстой своим великим романом. Образ мечтательной души в поисках смысла жизни — своей и общей — с тех пор не отпускает меня, как бы подводным течением определяя предпочтения и оценки и сам интерес не только к философии вообще, но именно к русской мысли. Почему же — к русской? Да потому, что истины о мире, нужные героям Толстого, рождались не в результате отвлеченных силлогистических упражнений, а в их живом личном опыте. Экзистенциальность и художественность искомой мною мысли о мире поэтому были предопределены уже тем типом мировоззренческого поиска, который присущ русской литературе XIX в. Литературно-русское начало моего пути к философии определило, в конце концов, его конечный пункт.

Итак, в философию меня ввела русская литература, а именно Толстой, Герцен, меньше Тургенев; затем — греческие философы, с которыми познакомился по переводам М. А. Дынника, вышедшим в свет в 1955 году, когда я перешел в девятый класс [Дынник 1955]. Философские изречения, вроде «все полно богов» (Фалес) или «сухая психея наилучшая» (Гераклит), а также мораль Эпикура удивили и увлекли на путь обдумывания их интригующего смысла. Можно даже сказать и больше: они сразу задали первичный смысл сущего, который впоследствии я уже не мог игнорировать. Тогда же с энтузиазмом были проштудированы «Диалектика природы», «Анти-Дюринг» и «Капитал». Но поступать на философский факультет, однако, не решился, почуяв там атмосферу, мало похожую на уже сложившийся у меня образ философии. Поэтому прямо с Моховой сиганул в троллейбусе на Ленгоры и подал документы на химфак МГУ.

К уже заложенному философскому пласту увлечений у меня с тех пор был подмешан еще один пласт — поэтическо-литературный, укорененный с еще большей очевидностью в русской литературе и поэзии. Но дух времени диктовал иное направление деятельности, а именно — научное познание природы. И нельзя сказать, что это было неинтересно. Нет, увлекала научная теория как таковая, постижение принципов и законов вещественной вселенной, ее эволюции. Философия находила себе место и здесь. Но это была научная философия науки. Первая книга об апориях в учении Аристотеля о качествах подвела некоторые итоги уже настоящей исследовательской работы в этом направлении. Но как же всё это было далеко от русской философии!

Рассказывая об этом, я упустил роман с Гегелем, изучение которого началось сразу после «Капитала» и растянулось на несколько студенческих лет.

Читая его «Науку логики», я попутно набрасывал комментарии, погружаясь в диалектико-мистический транс, из которого окружающий мир — наша Можайка, машины, прохожие, магазины — казался миражем. А настоящим бытием предстала совокупность «сюрдиалектических» принципов (как я называл манящую меня истину о мире), полагаемых основанием всего этого «тумана», маскирующего приоткрывающуюся мне сквозь гегелевские слова истину. Когда по уши погружаешься в свой фантомный мир, таимый от других, всё остальное вокруг воспринимается действительно как бесплотный призрак.

Пробудиться от мистико-логического обморока, вызванного, видимо, преждевременным и чрезмерно буквоедским погружением в гегелевскую «Логику», мне помогла философская дружба с А. В. Ахутиным, завязавшаяся с первого курса (1957 г.). Абстракции вообще, а тем более возведенные на такой высоченный пьедестал Гегелем, почитаемым за философское божество, мучили меня невероятно, требуя понять их скрытый смысл. Поначалу я терпел их господство надо мной. Однако постепенно и под благотворным влиянием моего друга, которого я инфицировал страстью к философии, жизнь стала пробуждаться во мне от летаргического сна, вызванного долгим пребыванием в морозилке идеальностей. Я стал ходить в кино, ходить на концерты, в театр, в гости. У нас с другом появились общие друзья и даже интересы помимо философии, а именно — русская поэзия. И, в конце концов, не абстрактная мысль стала для меня центром — моим и мира, а яростная, слепая и зрячая, восхитительная и опасная жизнь, просто жизнь. Поэтому неудивительно, что после таким образом читаемого Гегеля Шопенгауэр, Бергсон и Ницше были прочитаны с невероятным подъемом, довершив поворот от фантастического абстракционизма гипостазированных понятий к постижению жизни и культуры в их истории. Душа и ум сменили курс. И — радикально. Нет, логика и диалектика в умственном багаже остались. Остались навыки работы с абстракциями, не угас интерес к философии. Но всё это теперь оказалось нужным для распутывания нитей живой истории культуры с ее непредсказуемой импровизацией.

Ну, а как с русской философией? — спросит читатель. Отвечу. Моим русским философом номер один в те далекие 1960-е годы стал Н. А. Бердяев. Его центральная идея, тема, открытие, если угодно — религиозно-экзистенциальная персоналистическая по пафосу философия творчества. Помню, читал я «Смысл творчества» (1916), взяв книгу «на почит» у С. М. Половинкина. Читался Бердяев в подмосковных полях, помнится, тех, что окружали дачный поселок, где была дача А. В. Ахутина. Потом мы вместе с ним гуляли по тем же нивам под заходящим солнцем. И невольно сравнивали себя с Блоком и Белым в их молодые романтические годы. Саму же бердяевскую идею творчества как религиозного оправдания человека я ни с кем, даже с друзьями-философами, не обсуждал. Просто она неприметным и естественным образом, как моя собственная, легла на душу и осталась в ней навсегда. Императиву творчества ведь следует сам космос, не только человек. Об этом же по сути дела говорил и читавшийся тогда, тоже с немалым подъемом, Бергсон, а ему вторил по-своему почти столь же, но несколько позже, увлеченно изучавшийся Тейяр де Шарден.

К Бердяеву я потом не раз возвращался для изучения его христианского экзистенциализма, которым стал заниматься уже как историк философской

мысли. Бердяевская мысль движется не плавно и последовательно, а квантами восклицаний, как бы заклинаний, пророчески устремленных в эсхатологическую даль, недоступную для очей «внешних». Какой силы пафос присутствия при этом внутренней, духовной сферы как сердцевины бытия! Бердяевский ум наблюдателен, цепок, но порывист, клочковат, набрасывает свои мысли быстрыми мазками, ничуть не заботясь об их последовательном логическом выстраивании. В нем чувствуется визионер-мистик, автодидакт-одиночка, начитавшийся всласть философской литературы и работающий в ее материале, казалось бы, только «молотом» (слово Ницше). В конце концов, я убедился, что не так важен способ разветвления мысли в пространстве коммуникации. Без ущерба для силы и продуктивности философствования он может быть рациональным и постепенно развивающимся, как у С. Л. Франка, или же взрывным, мистическим, обрывистым и клочковатым, а потому и ходящим кругами, барабанно звучным, призывно агитаторским, как у Бердяева. Важна сама мыслящая душа — ее глубина, широта, добротность, религиозная устремленность и открытость ко всему новому и старому. С тех молодых лет к первому полюбившемуся мне русскому философу, если не считать упомянутых Толстого и Герцена, прибавились многие другие русские имена. И я, можно сказать, так и пришел к русской философии. Но на самом деле путь этот оказался далеко не Невским проспектом.

После окончания химического факультета МГУ (1962 г.), проработав пять лет преподавателем философии среди питомцев сталинской школы философии (среди них, однако, были замечательные по своим нравственным качествам люди), я оказался в кругу настоящих философов, а также ученых, в основном, гуманитарной направленности — историков и филологов, творчески развивавших исследования в области науковедения и философии науки. Имена многих из них хорошо известны: П. П. Гайденко, И. Д. Рожанский, В. И. Кузнецов, М. А. Розов, И. С. Алексеев, Б. С. Грязнов, А. П. Огурцов, М. К. Мамаарадшвили... Назвав некоторых из них, думаю, что уже охарактеризовал тем самым не только научно-философский уровень, но и, что не менее важно, интеллектуальную и нравственную ауру, этим кругом лиц создававшуюся. Престиж науки, ее самоценность как формы познания мира в его истине в те годы были несомненными константами, способствовавшими объединению усилий специалистов разных дисциплин в бескорыстном исследовательском поиске. В нашей философии в те годы, во многом продуктивно, доминировала ориентация на немецкую философскую культуру, господствовавшую у нас в стране с середины XIX столетия и отступившую только где-то в конце прошлого века вместе с властно обозначившимся тогда преобладанием англосаксонской философии, что случилось раньше всего именно в философии науки. «Тевтонское пленение», как говаривал А. В. Соболев, характеризовалось специфически германским акцентом на неизбежности научности философии, на вере во внутреннее тождество научного и философского познания. Это была научность философского концептуализма и систематизма. Образец его задавал немецкий классический идеализм, влияние которого на русскую философскую культуру оказалось особенно глубоким и длительным. Многоцветью философской мысли, а значит, и ее творческому развитию, эта почти монополия, увы, не способствовала. И преодоление ее ради созревания новых интеллектуальных сил было вопросом только времени.

Философия, однако, это не совсем наука, или даже совсем не наука. Чтобы это понять, потребовалось время. В 1988 г. наш сектор философских проблем истории науки, которым руководила П. П. Гайдено, перевели из института истории науки и техники (ИИЕТ) в институт философии РАН. В результате, хотя и не сразу, произошла смена фокусировки исследований с истории и теории науки на собственно философию. Эту институциональную рамку необходимо иметь в виду для понимания моего пути к русской философии. Но она должна быть дополнена внутренней, можно сказать, даже субъективной идейной «начинкой» и сопутствующей характеристикой круга связанного с ней личного общения.

О своих самоопределениях в мире философских идей говорить кратко и ясно труднее, чем об институциональных вехах движения к русской философии. Помимо или, точнее, рядом и ближе перечисленного круга старших коллег много значило общение с близкими друзьями, причем именно для моего поворота к русской философии. Духовные и интеллектуальные импульсы в первую очередь были связаны с ними. Наши науковеды много думали и писали о «невидимых колледжах» в истории науки. А здесь речь пойдет об их подобии в новейшей истории русской философии, прежде всего в истории возрождения интереса к ней, к самой ее традиции, разрыв с которой был столь контрпродуктивным. Я имею в виду главным образом своих философских друзей. Расскажу теперь о встрече с ними и о них самих.

Началось все на физическом факультете МГУ, что напротив нашего химфака. Однажды в самом начале 1960-х гг. А. В. Ахутин пригласил меня на философский кружок И. С. Алексеева, который действовал тогда на физфаке, где я и познакомился с А. В. Соболевым и С. С. Хоружим. Наше философское братство сложилось как-то само собой. Хорошо помню одну из его первых «сходок», когда мы с тяжелыми, не только из-за привычных книг, портфелями, но и из-за съестных припасов и бутылок спиртного, встретились все вместе на квартире Ахутина на Кутузовском проспекте. Увлекаясь русской философией, хотя по-разному и в разной степени, все мы интересовались если и не всем на свете, то почти всем — всем, что казалось нам самым живым и интересным в науке, философии, культуре. Щедро посыпанная пеплом официального забвения дореволюционная русская мысль, преимущественно метафизического и религиозного характера, уже тогда была в центре внимания и занятий С. М. Половинкина, А. В. Соболева и С. С. Хоружего. А. В. Ахутин, как и я, интересовался западной философией, но никаких предубеждений против русской философской мысли у нас не было. Поэтому самым натуральным образом и мы с моим самым близким философским другом устремились в эти почти совершенно неведомые для нас «палестины». Причем, что характерно для всех нас, на русских «позитивистов», как Лавров или Лесевич, мы уже тогда смотрели несколько свысока и предвзято, отмахиваясь от них, как от мух.

Защитив кандидатскую диссертацию по философским проблемам химической эволюции вещества, я покинул университет и перешел в начале 1971 г. работать в институт истории естествознания и техники, сначала в сектор истории химии, а затем — методологии истории науки, переименованный

потом в сектор философских проблем истории науки. К русской философии я отнюдь тем самым не приблизился. По крайней мере, институционально. Это действительно так. Правда, есть одно «но», значение которого со временем только возрастало, всё заметнее воздействуя на мои интересы, увлечения и занятия. Я имею в виду моих философских друзей, увлеченных философией вообще и, главное, русской философией. Ведь с ними я не только не расстался, а скорее стал сближаться всё теснее и теснее. Действительно, во-первых, я поступил на работу в ИИЕТ, где уже работал Ахутин, аспирант химфака, защитивший диссертацию по химии. Дружба с Половинкиным, защитившимся по философским проблемам науки на нашей общей с ним alma mater, кафедре философии естественных факультетов МГУ, и поступившим на работу преподавателем философии в другой вуз, продолжалась, только углубляясь. Он быстро пополнял свою уникальную коллекцию изданий русских философов, рассказывая о новых приобретениях. При этом затрагивались и содержательные философские темы. Соболев, свободный искатель истины, перешедший со второго курса физического факультета на философский и занимавшийся, как и Половинкин, розысками материалов по русской философии, в том числе и архивных, стал постоянным философским собеседником и совпросником. Этому способствовало, видимо, не только то, что мы жили относительно недалеко друг от друга. Понятно, что в центре наших бесед с ним находилась русская философия, ну и, конечно, культурные и интеллектуальные новинки. В частности, мы с Альбертом внимательно следили за работами С. С. Аверинцева, который был тогда восходящей звездой нашего гуманитарного Олимпа. Любовь к Аверинцеву Соболев сохранил на всю жизнь. Пик нашей дружбы с С. С. Хоружим, аспирантом того же физфака, однокашником Соболева, амбициозным ученым, умеющим целеустремленно работать в любых, даже самых неблагоприятных, условиях, приходится как раз на 1970-е гг. Талантливый физик-теоретик, общавшийся с известными представителями нашей интеллигенции, в том числе с физиком М. К. Поливановым, женатым на внучке Г. Г. Шпета, Хоружий тогда, работая в «Стекловке» (МИАН), переходил от теоретической физики к кропотливому систематическому изучению русской религиозной философии. Несколько позже он уже работал над большой статьей о П. А. Флоренском. Мы с Ахутиным часто приезжали к нему на Фестивальную для собеседований, обмена новостями и книгами. Бывал у него я и один. Обычно беседа начиналась по московскому обычаю с чаепития. Затем мы переходили в кабинет, где среди книжных полок продолжалось наше общение. Спорить с Хоружим на философские темы, как мы скоро поняли вместе с Соболевым, было бессмысленно: Сережа мыслил себя только в роли лидера, идейного вожатого. Той степени интеллектуальной близости с необходимыми для ее глубины доверием и непосредственностью, которая была у меня с Ахутиным, Соболевым, Половинкиным, с Хоружим не было — только обмен интересующей нас обоих информацией, новостями, книгами, оттисками — и пассивное восприятие всего, что рассказывал о своих последних занятиях и впечатлениях Сережа.

Не могу сходу сказать, было ли мое увлечение литературным творчеством помехой или, напротив, стимулом к обретению собственного философского

образа мысли. Скорее — второе. В конце концов, оно помогло найти свой тон философствования, который, забегая вперед, я определяю как персоналистический и художественно-экзистенциальный. Увлечение литературным сочинительством было известно моим близким друзьям. Стихи и ранние литературные эссе, остававшиеся в рукописях, знал и ценил, пожалуй, только Ахутин. А другие друзья? Расскажу один эпизод для пояснения этого сюжета. В 1981 г. я написал повесть «Начинающий» и дал читать рукопись своим друзьям. Вот как примерно отзывался о ней Хоружий: «Не ожидал, что ты так хорошо пишешь, но ведь все это совершенно неверно по идеям!». Сережа своим университетским образованием был ориентирован на нормы научного познания и применял привычные ему исследовательские приемы и в философии и богословии, которыми он увлекся еще тогда, когда занимался теоретической физикой. Он не нашел у меня в повести ожидавшихся им идей христианской философии, типичных для русских религиозных мыслителей. Этими идеями он интересовался и во многом сам их разделял, считая, что и его философствующим друзьям они близки. Его поразила ювелирная отделка словесной ткани моей повести, идейная начинка которой совсем, на его взгляд, не была ни русской, ни, что еще важнее, христианской. Автор этого произведения, видимо, показался ему прельщенным бесом эстетизма и к тому же увлеченным чуждой христианству восточной духовностью.

Мы по-настоящему узнаем и познаем себя в зеркале реакций других людей на наши внутренние импульсы и движения духа. Так с помощью Хоружего я узнал, насколько в своем мирозерцании был далек тогда от христианской метафизики. Для такой оценки действительно были веские основания. Вместо штудирования, как это планомерно делал Хоружий, например, философско-богословских трудов А. С. Хомякова или П. А. Флоренского, я вникал в Монтеня и Флобера, находясь долгие годы под обаянием Шопенгауэра, Ницше и Бергсона, замечательных стилистов, поистине художников философской мысли, и пытаюсь на свой лад синтезировать литературу и философскую медитацию. Дело не в самих этих именах и даже не в их действительно серьезном воздействии на меня — благодаря литературным увлечениям я пришел к пониманию, что без художественного измерения самой философской мысли для меня нет философии, мною искомой и чаемой. Позднее возникло понимание, насколько важна проблема вообще внефилософских истоков философствования, не обязательно литературных. В частности, важна она, быть может, особенно для понимания русской философской культуры, так тесно связанной прежде всего с литературой. Эту тему мне и сейчас интересно обсуждать, продумывать на разных ее уровнях и срезах.

Итак, сблизить в своем творчестве философию и литературу было моей идущей со школьных еще лет, поначалу бессознательной, сверхзадачей. К счастью, нелегкая работа в этом направлении подкреплялась интенсивным дружеским общением с Георгием Гачевым, в конце 1970-х гг. пришедшим к нам в ИИЕТ соединять гуманитарную науку с естествознанием. А в собственно философской разработке такого синтеза продуктивным собеседником оказался Альберт Соболев. В университетские годы, перейдя на философский факультет с физического, он увлекся историей живописи, слушая с большим интересом,

чем В. Ф. Асмуса, лекции В. Н. Лазарева. Кстати, еще раньше Альберт посещал поэтический кружок Н. Старшинова в главном здании МГУ и на всю жизнь полюбил поэзию, хотя потом не писал стихов, раз и навсегда решив, что он не поэт, а философ. У меня такого решения не было. И не могло быть, так как я считал, что наше самопознание без оценки нас другими невозможно. Пусть судят о моем творчестве другие. Жаль только, что многих друзей уже нет на этом свете.

В отличие от своих друзей я длительное время увлекался больше западной философией, чем русской. Но всё же старался сидеть, так сказать, на двух стульях, совмещая то и другое. Сначала, однако, почти постоянно, на западном. Так, например, одно время я настолько пристрастился к изучению романских языков, что название советского магнитофона «Весна» машинально прочитывал по-испански — «Беча». Однако пути Господни поистине неисповедимы. Ведь именно страсть к языкам и обусловленная во многом как раз их знанием длительная командировка в Испанию довершили исподволь подготавливавшийся возврат в отчий дом — русскую философию. Когда на студенческие зимние каникулы, не выдержав западного заточения, на несколько дней я вырвался в смертельно раненый Советский Союз, то, сидя в «реакторе» Кадашевской бани, я выкрикивал: «Братцы! О, как же хорошо вы живете! Читаете все на свете, к чему сердце и ум вас влекут, и так же горячо, душевно и даже задушевно, открыто и прямо, по-дружески все обсуждаете, не поглядывая нервно на часы и не вычисляя полезного эффекта от запланированного контакта!». Сидя в парилке и помахивая веником, С. М. Половинкин, наш банный староста, лаконично подвел итог полученному мною за границей опыту: «Уехал на Запад западником, приехал славянофилом!». Его потрясли мои эмоции, которые я не мог сдерживать. Следует ли напоминать, какие лихие то были годы? На полках магазинов — пугающая пустота, на грязные тротуары наезжали ржавые авто с угрюмыми водителями, пугая таких же угрюмых и растерянных пешеходов. Поворот в моей мировоззренческой ориентации был ускорен и усугублен, если так можно сказать, тем, что уезжал я в Западную Европу из могучей страны, которую все народы планеты уважали, а вернулся в ее всё еще огромный, но вызывающий жалость обломок, кажется, презираемый всеми. Принцесса вмиг обернулась чумазой золушкой в рваном переднике. Полюбить ее в таком отрепье мог только ее суженый. Но где такого идиота можно было тогда отыскать? Конечно, не за стремительно продвинувшимся вглубь Евразии «бугром». Немного оказалось таких и на ее разоренных, но все еще, к счастью, просторах. Вот тогда и зазвенело в душе — «А я остаюсь с тобою...».

Дело ведь не в чисто философских ориентациях. Западничество у нас, русских, нечто гораздо более глубокое, близкое к мечте-вере в «чудесные камни Европы». Это ведь не поэтическое преувеличение. На самом деле, «страной святых чудес» казался Запад русскому западнику, и никакие контрпримеры, факты «негатива», которого всегда хватало, не принимались им во внимание. Хоть тресни. Запад для него не по хорошу был мил, а по милу — хорош. Но случилось так, что именно жизнь на крайнем западе Европы, в Испании, длительное общение с самыми разными людьми этой страны, частые поездки в соседнюю Францию привели к тому, что околдованность-зачарованность

Западом прошла. Ведь влюблены мы были — и отчасти остаемся такими влюбленными и сейчас — в Запад христианский. Но христианство давно уже, причем с ускорением, уходит из западной жизни. Живя там, понимаешь это лучше, чем когда туристом в спешке посещаешь соборы и замки. Что же открылось, когда зачарованность Западом исчезла? Открылось, что к западу от нас существует особый конгломерат наций с их историями, культурами и государствами, развивавшимися на свой лад и в специфических условиях. Априорного нимба чудесности нет ни у кого. А есть просто жизнь в ее свершениях и провалах, своеобразии и конфликтах, порой, увы, непримиримых. Фантастическая поэзия, в лучах которой предстал для меня Запад, вдруг, как туман от лучей солнца, испарилась. Таков был итог встречи с Западом *in vivo*. Возникло, подчеркну, вовсе не разочарование в нем, а лишь трезвая, конкретная и реалистическая, опирающаяся на пережитое познание оценка всей ситуации наших взаимоотношений.

Перед отъездом в Испанию мне довелось основательно вчитаться в П. Я. Чаадаева и Вл. Соловьева, которые только-только вышли тогда в новых изданиях. Академическое издание полного Чаадаева показало, что его всем известное западничество силой его духовного созревания быстро «сдулось», обернувшись углубленным славянофильством, что не осталось без моего внимания. А Вл. Соловьев, которого раньше читал, но почти «с прохладцей», теперь увлек по-настоящему. Читая его, я всё больше и больше находил весомых рациональных аргументов в пользу христианского миропонимания, выраженного на философском концептуальном уровне. Идея христианской философии всегда была спорной. Мол, как же, ведь философия и даже само ее имя — плод эллинского языческого духа! Но, погружаясь в мысль Вл. Соловьева, я понимал его логическую правоту перед самыми яркими и, казалось бы, глубокими ниспровергателями христианства, каким считался, например, Ницше. Перед отъездом на Запад, помнится, я написал статью, в которой развил свою критику мною любимого Ницше и отдал ее в «Вопросы философии». Там ее если и не «завернули», то притормозили, как мне показалось, именно из-за ее окрашенного в религиозный тон пафоса. В статье, помнится, был такой эпизод. Студент в мечтательной задумчивости стоит в мчащемся вагоне поезда цивилизации и смотрит то в одно окно, то в другое — напротив. И в одном он видит бездну, ничто, зияние шевелящегося хаоса, а в другом — «неподвижное солнце Любви». На языке философии я тогда сформулировал логическую неизбежность прорыва к трансцендентному, если мы хотим, чтобы у нашего существования был устойчиво светлый смысл, или хотя бы только возможность его обретения. Тварный мир так уж устроен, что его от его смысла отделяет онтологический разрыв, преодоление которого, однако, возможно, но для сердечно настроенного ума, ищущего смысла. Кстати, в рамках теоретического философствования в сообществе философов тех лет горячо обсуждался спор релятивизма (всяческого — исторического в том числе) с абсолютизмом в понимании истины. Релятивизм обосновывался разными вариантами имманентизма, в то время как противоположная установка так или иначе апеллировала к принятию трансцендентного. П. П. Гайденко и Ю. Н. Давыдов убедительно отстаивали принцип трансценденции с вытекающим из него постулатом объективной

истины, если мы не хотим утонуть в релятивистской бездне. Такая позиция возникала в результате сдвига в их историко-философской ориентации от Гегеля к Канту, моральная философия которого укоренена в протестантской вере кенигсбергского философа. Но мне и моим друзьям Канта было тогда уже явно мало. Мы знали критику его формализма, в том числе в теории морали, по работам русских религиозных философов — и разделяли ее. Углубленное изучение русских мыслителей в широких масштабах происходило у нас в годы социально-политических потрясений, когда историческая Россия катастрофически рушилась, а ее культурное и философское наследие при этом, как бы в виде компенсации, победно возвращалось в родную гавань, увы, опаснейшим образом сузившуюся и ослабевшую. Значение поставленных тогда на поток переизданий русского философского наследия лично для меня трудно переоценить. Почти целиком все они были не просто просмотрены или бегло прочитаны, а основательно изучены. Я здесь шел в ногу со многими другими друзьями русской мысли, хотя уже до этого времени был знаком с Бердяевым, Шестовым, Лосским и некоторыми другими фигурами русской философии.

Бегло очерченный идейный фон моего приближения к русской философии с очевидностью свидетельствует о том, что русская философия в ее метафизическом фундаменте представляет собой трансляцию православной культурной традиции в мир светского философствования. В технически-концептуальном отношении русская философия может выглядеть как припоздавшая в своем развитии сравнительно с западной. Но если мы вдумаемся в того же Вл. Соловьева, в его поздние теоретические труды, то увидим, что на самом деле в XIX веке наши философы подходили к тем же глубоким сдвигам в общеевропейской философии, что и немцы или французы. Я прежде всего имею в виду феноменологию. В ней и в экзистенциализме мы не были только учениками. Ведь движение к феноменологически оснащенному экзистенциализму начиналось как в центре Европы, та и на ее периферии. Действительно, на крайнем ее западе, опережая Хайдеггера, пути к феноменологии набрасывал Ортега-и-Гассет. А на крайнем ее востоке — Вл. Соловьев, казалось бы, лишь послушный ученик Гегеля и Шеллинга. Независимо от философского развития глубокий разворот сознания к христианской экзистенциально-персоналистической философии у нас до того совершил Ф. М. Достоевский. И Запад потом не мог этого не признать.

Назвав это имя, я уже не могу его так, бегло упомянутым, оставить. Нет, на моем пути к русской философии Достоевский сыграл ключевую роль. Как я уже сказал, первым подтолкнул меня к философии Толстой. Но распахнул настежь двери в русскую мысль именно Достоевский. После полюбившегося Толстого Достоевского читать я не мог. Корявый язык, никакого проникновения в жизнь природы, жалкие сцены, маленькие люди в петербургских затхлых углах — мне нужны были дворянские усадьбы, аристократы, читающие западных романтиков, бросающиеся то на бастионы мировых баталий, то на парижские баррикады, как тургеневский Рудин. Чтение Достоевского было долгим и непростым. Помню, как в студенческие годы, не выдержав, швырнул об стену том «Братьев Карамазовых». А годы спустя уже на цыпочках подходил к этому величайшему роману всех времен и народов, но все же прежде всего — русскому.

Принял же я Достоевского мгновенно и целиком, как только мне открылось, что он — поэт. Не беллетрист, ученик Жорж Занд, плененный Шиллером и западными утопистами, а глубочайший поэт, прорвавшийся милостью Божией в сокровенные тайники человеческого сердца и мысли.

Достоевский вел к экзистенциальной философии. Путь к ней, соревнуясь с ним, открывал и Кьеркегор, прочитанный в ганзеновских переводах. А затем к ним примкнул и Шестов. Занятия этими мыслителями протекали в дружеском обмене мыслями и книгами с А. В. Ахутиным. В те же годы, в начале 1970-х, через своего друга познакомился я с В. С. Библером, работавшим тогда вместе с нами в ИИЕТ, и стал посещать его домашний семинар. Тогда в нашей культуре событием стало творчество М. М. Бахтина, занявшего сразу одно из самых значительных мест в философских спорах. Бахтина высоко ценил и Библер, на семинаре которого горячо обсуждались разные аспекты его наследия, особенно идеи диалога. Не столько бахтинская «карнавалистика» с ее тяготевшей к структурализму культурологией привлекла тогда меня, сколько философски продуманная поэтика Достоевского. Голоса диалогизирующих лиц, их адресно-именные зовы и ответы — всё это развивало в новой, подспудно по-русски и по-христиански окрашенной, то-нальности те тенденции в западной философии, которые примерно в те же годы, что и русский мыслитель, выдвигали Мартин Бубер, Фердинанд Эбнер, Ойген Розеншток-Хюсси, а также Габриэль Марсель, пусть и с некоторыми уточнениями. Это был диалогизирующий персонализм экзистенциального типа. Сюда же «встраивались» и Кьеркегор с Шестовым. Русская мысль здесь не то чтобы отставала от западной, а шла параллельно или даже опережая ее, имея свою особую, имплицитную у Бахтина, православно-христианскую окраску. Автор «Поэтики Достоевского» постепенно открылся как подлинно русский философ, укоренный в духовной и философской традиции России. Глубокое знание им западной философии и гуманитарной мысли только углубляло его оригинальное творчество. Важным в позднем Бахтине было его четко артикулированное неприятие структурализма, что отвечало традиционно русскому онтологизму, отвергавшему формализм, например, кантианский, как это было, скажем, у В. Ф. Эрна или П. А. Флоренского.

Не знаю, почувствовал ли читатель, что автор наконец приблизился к цели своего рассказа — к русской философии. То, куда лежал мой путь в философии, я обозначил, как русская философия. Это словосочетание означает, во-первых, собственно русско-философское содержание того, что можно назвать моими философскими взглядами. Об этом моменте я уже сказал, переходя от Достоевского к Бахтину. Ключевое понятие здесь, повторю, христианский персонализм. Во-вторых, под русской философией как «финишем» моего рассказа, видимо, следует понимать исследования по истории русской философской мысли, положившие начало более-менее систематическим публикациям по этой тематике и подводящие итоги работы в данной области.

В начале 1990-х гг. московскими исследователями русской мысли был задуман и стал выходить с 1991 г. в качестве органа Философского общества СССР специализированный журнал по русской философии «Начала». Главным редактором был И. В. Скоробогатько, а в редколлегии активную роль,

помнится, играл А. Т. Казарян. Казаряну я и предложил для публикации свою работу о понятии опыта в творчестве П. А. Флоренского. Статья показалась ему, могу предположить, недостаточно дозревшей в теоретико-философском плане; видимо, он нашел в ней налет «дилетантизма». Но С. М. Половинкин и П. В. Флоренский поддержали ее, и в 1994 г. она была опубликована в уфимском сборнике «Арест и гибель», посвященном последним годам жизни автора «Столпа». С этой статьи и начинается цикл моих работ по русской философии и одновременно — по ее истории, представляющих ее образ на определенном историческом и концептуальном материале. Архивных изысканий я тогда не вел, оставив их для будущих исследований взаимосвязей Бердяева с французскими философами, прежде всего, с Габриэлем Марселем.

Кстати, в программном обращении редакции в первом выпуске «Начал» были заявлены цели нового журнала — «свободное философствование» и «возрождение исконных традиций русской философии» [Обращение к читателю 1991, 5]. Прошло двадцать лет. Достигнуты ли эти цели? Не буду спешить со своим ответом. Места здесь для этого нет и об этом ведь надо подумать всем нам вместе, тем, кому небезразлична судьба русской культуры и философии. А я продолжу свой рассказ. Скажу только несколько слов о том, в чем мне видится специфичность русской философии, пусть только одна ее черта. В чем, на мой взгляд, особенность именно русского философа? Шарль Ренувье, рассказывая своему другу Шарлю Секретану о себе, говорил о стремлении «быть философом и душой и телом» (Correspondance 1910, 17). Если сам Ренувье только стремился философствовать лично и экзистенциально, то его друг, Жюль Лекье, таким философом был. Русский же философ, сочувственно воспринимая эти слова, пожалуй, еще подчеркнет, что он стремится не только философствовать и душой и телом, а быть при этом русским философом. Да, философия для него не интеллектуальная игра. Он живет своей мыслью, то есть философствует экзистенциально и лично. Но такие философы встречаются и на Западе. Например, упомянутый Жюль Лекье или Кьеркегор и Ницше. Однако у всех названных мною западных мыслителей такого — экзистенциального — типа отнюдь не было стремления быть именно французскими, датскими или немецкими философами. А у русского философа такое есть — будь это Семен Франк с его «Русским мировоззрением», или Николай Бердяев с его «Самопознанием», или Федор Степун с «Бывшим и несбывшимся». Для русских философов тема-идея России находится в центре их духовной и собственно философской жизни. Показательным примером в этом отношении может служить творчество И. А. Ильина. Нечто подобное в случае западных философов я встречал только у Х. Ортеги-и-Гассета.

Еще одно замечание. Существовать в обездушенном пространстве чистых идей и отвлеченных понятий ни одна национальная философия не может. Русская в этом отношении — не исключение. Кажется, она даже еще глубже и теснее, плотнее, чем другие европейские философии, укоренена в таких околофилософских пластах культуры, как литература и религиозная традиция. Русская философия в этом отношении такова, что оторвать ее от русской литературы со всем ее культурным генотипом невозможно. Она — ее отрасль, добавившая к художественности русской речи, способной как к пушкинским ясности и стремительности, так и к «медлительности» и «изысканности»

(по Бальмонту), еще собственно философско-проблемное измерение, идущее от греческих философов.

Возвращаясь к персонализму как ключевому понятию русской философии, к экзистенциально-художественной версии которого я и пришел на своем философском пути. Дорога к нему оказалась долгой. Тейяр де Шарден и Бергсон, с интересом изучавшиеся в 1960–70 гг., не позволяли преодолеть натуралистические рамки мысли. А чтения отдельных работ Лосского или Бердяева было недостаточно для того, чтобы утвердиться в персоналистическом философствовании. Я слишком долго «болел» судьбой научного естествознания, чтобы осознать свое внутреннее сродство со спиритуалистическо-персоналистическим мировоззрением. С экзистенциальностью и художественностью как их неотъемлемыми характеристиками дело обстояло проще: в них я относительно рано признал тенденции, выражавшие мои собственные склонности. А вот персонализм еще долгое время казался чем-то чуждым, ибо за ним не вставал мой личный опыт. К тому же слово «персонализм», как, пожалуй, и всякий «изм», вызывало даже отторжение: казавшееся мне не проясненным в своем системообразующем значении понятие личности представлялось достоянием болтливых гуманитариев, а не естественнонаучно ориентированного исследователя истории науки и культуры.

Персоналистическое мировоззрение, о котором я говорю, следует определить как христианское. Личность в нем не считается пребывающей в вечности по естеству, а понимается как самосознающая духовная монада, конституируемая и поддерживаемая волевым усилием к свободному богоуподоблению. С. М. Половинкин считал, что термин «персонализм» наполнен содержанием таких слов, как «личность, лик, образ и подобие Божие, дух, творчество, вера, любовь» [Половинкин 2015, 15]. Я полностью разделяю такое понимание христианского персонализма.

Книга оспорима, а личность — нет, говорил В. В. Розанов. Эти слова, давно запавшие мне в душу, как нельзя лучше применимы прежде всего к нему самому. Его писательский дар бесспорен. Никакие сомнения и несогласия с его мнениями и учениями веру в его талант писателя милостью Божией поколебать не могут. В книге можно усомниться, более того, даже желательно использовать сомнение как инструмент при оценке истинности выдвигаемых в ней идей. А личность, если мы в нее действительно уверовали, неоспорима, даже если это личность автора сомнительной книги. Персонализм, который я разделяю, в розановском понимании соотношения личности с ее созданием раскрывается вполне адекватным образом:

Душевный опыт и история,
Коль не закроешь ты очей,
Тебя научат, что теория
Не так важна, как жизнь людей*.

* Четверостишие [Соловьев 1990, 93], помеченное октябрём 1894 г., взято из стихотворения «Признание», посвященного Страхову, Розанову, Тихомирову и другим русским консерваторам («охранителям»). Такой вот мудрый привет от широкого либерала, каким стал бесподобный Вл. Соловьев.

И последнее. Мой персонализм как мировоззрение и стиль философствования может быть охарактеризован как позиция между демократическим рационалистическим христианским персонализмом С. М. Половинкина, и аристократическо-артистическим эпистемологическим персонализмом А. В. Соболева, христианский подтекст которого им, в отличие от Половинкина, не «педалировался» [Визгин 2020]. Друзья, давно уже считая меня русским философом, давали мне тем самым щедрый и мною, думается, незаслуженный аванс. Однако я не мог не вернуть его им, стараясь соответствовать их оценке. Что в итоге получилось — судить не столько мне, сколько читателям.

ЛИТЕРАТУРА

Визгин 2020 — *Визгин В. П.* Слезы сильнее логики: персонализм Альберта Соболева // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 166–177.

Дынник 1955 — *Дынник М. А.* Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Обращение к читателю 1991 // Начала. № 1. М.: Философское общество СССР, 1991.

Половинкин 2015 — *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. СПб: Издательство РГГУ, 2015.

Соловьев 1990 — *Соловьев В. С.* «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990.

REFERENCES

Materialisty Drevney Grecii. Sobranie tekctov Geraklita, Demokrita i Epikura / Perevod etc M.A Dynnika. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1955. 239 p. (In Russian)

Obraschenie k chitatelu // Nachala N1. Moscow: Filosofskoe obschestvo SSSR, 1991, 87 p. (In Russian)

Polovinkin S. M. Chritianskii personalism svjaschennika Pavla Florenskogo. Saint-Petersbourg: Izdatel'stvo RGGU, 2015, 368 p.

Vizgin V. P. Slesy silnee logiki: personalism Alberta Soboleva // Voprosy filosofii. 2020, N11. pp. 167–177.

Correspondance, (1910) Correspondance de Renouvier et Secrétan. Paris: Librairie Arman Colin, 168 p.

Архив русской философии

УДК 1(091)

*В. П. Троицкий**

«МАТЕМАТИЧЕСКАЯ АПОЛОГЕТИКА»: ОБ ОДНОМ ПРОЕКТЕ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Впервые публикуется и комментируется текст из состава «Лекций по энциклопедии математики», прочитанных П. А. Флоренским в Московской духовной академии в 1908 году («Лекция 1»). Подготовка публикации осуществляется по рукописи, сохранившейся в архиве священника Павла Флоренского (г. Москва). Сам автор относил данные материалы к «новой, еще лишь намечающейся дисциплине», которую он предполагал называть и называет «математической апологетикой». Публикуемая лекция носит вводный характер и посвящена, с привлечением нескольких примеров из области математической физики, разъяснению методологической роли самой математики в деле описания картины мира, указания в ней как возможных (мыслимых), так и невозможных «закономерностей и схем» науки. По всей видимости, в круг намечаемой здесь новой дисциплины, по своему характеру как философской, так и богословско-апологетической, нам следует относить также некоторые другие работы П. А. Флоренского, позднее опубликованные им как в «Богословском вестнике» («Пределы гносеологии: Основная антиномия теории знания», 1913; «Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики)», 1916), так и в составе многочисленных математических экскурсов и разъяснений знаменитой монографии «Столп и утверждение Истины» (1914). Как выясняется, тем же задачам «математической апологетики» во многом подчинено и содержание работ Флоренского, выполненных им уже вне Академии, после революции. Таковы, прежде всего, «Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии» (1922) и цикл «У водоразделов мысли» (1920-е гг.).

Ключевые слова: П. А. Флоренский, Московская духовная академия, «математическая апологетика», закономерности науки.

V. P. Troitsky

“MATHEMATICAL APOLOGETICS”:

ABOUT ONE PROJECT OF P.A. FLORENSKY

The text from the “Lectures on the Encyclopedia of Mathematics” given by P. A. Florensky at the Moscow Theological Academy in 1908 (“Lecture 1”) is published and commented for

* Троицкий Виктор Петрович, старший научный сотрудник, Библиотека-музей «Дом А. Ф. Лосева» (Москва); vicpetro10.11@mail.ru

the first time; publication is based on a manuscript preserved in the archive of priest Pavel Florensky (Moscow). The author himself referred to these materials as “a new, still only outlined discipline”, which he intended to call and calls “mathematical apologetics”. The published lecture is of an introductory nature. It is devoted, with the involvement of several examples from the field of mathematical physics, to the explanation of the methodological role of mathematics in the process of describing the picture of the world, to the indicating in it both possible (conceivable) and impossible “patterns and schemes” of science. Apparently, in the circle of the new discipline planned here, in its nature both philosophical and theological-apologetic, we should also include some other works by P. A. Florensky, later published by him both in the “Theological Bulletin” (“Limits of Gnoseology: The Basic Antinomy of the Theory of Knowledge”, 1913, “Recitation of Numbers: (To the Mathematical Justification of Numerical Symbolism)”, 1916), and as part of numerous mathematical excursions and explanations of the famous monograph “Pillar and Statement of Truth” (1914). As it turns out, the content of the works of P. A. Florensky, performed by him already outside the Academy, after the revolution, is largely subordinate to the same problems of “mathematical apologetics”, and these are, first of all, “Imaginations in geometry. Expansion of the field of two-dimensional images of geometry” (1922) and the cycle “At the watersheds of thought” (1920s).

Keywords: P. A. Florensky, Moscow Theological Academy, “mathematical apologetics”, laws of science.

Как известно, Павел Александрович Флоренский (1882–1937), весной 1904 года окончивший обучение на физико-математическом факультете Императорского Московского университета (отделение чистой математики) с дипломом первой степени, был оставлен при кафедре проф. Л. К. Лахтина «для подготовки к профессорскому званию». Однако он не принял этого весьма лестного предложения и 23 августа 1904 г. подал прошение ректору Московской духовной академии (МДА) епископу Евдокиму о принятии в число студентов МДА, куда и был «без экзаменов» зачислен [Игумен Андроник 2015, 121]. Блестящие успехи П. А. Флоренского вскоре были прямо отмечены многими профессорами МДА, и потому в июне 1907 года на собрании Совета МДА проф. С. С. Лаголев предложил считать его, тогда еще только студента III курса, «в качестве лица, которое в будущем является желательным как профессор истории философии» [Игумен Андроник 2015, 139]. Так и произошло: после успешного окончания МДА (Флоренский занял 1-е место в разрядном списке LXIII студенческого курса 1904–1908 гг. и успешно защитил кандидатское сочинение «О религиозной Истине») он был приглашен для преподавания на кафедру истории философии МДА [Игумен Андроник 2015, 142]. Здесь он приступил к чтению регулярного курса лекций «Введение в историю античной философии» (к настоящему времени эти лекции уже, в различных вариациях и полностью, опубликованы и хорошо известны исследователям), а также вечернего курса «Энциклопедия математики», впервые указанного в известном биографическом обзоре [Игумен Андроник 2015, 144]. Некоторые материалы последнего из названных курсов сохранились в архиве Павла Флоренского и частично (объяснительная записка и тезисы первой лекции) вводятся здесь в научный оборот посредством настоящей публикации.

Нетрудно увидеть, что П. А. Флоренский в своих лекционных выступлениях фактически продолжил дело так называемой «научной апологетики», т. е. широкого, многоаспектного согласования данных науки и христианской

веры. До него в этой сфере деятельности, причем именно в рамках МДА, были сосредоточены, к примеру, исследования и лекционная деятельность проф. Д. Ф. Голубинского (1832–1903) и упомянутого выше проф. С. С. Глаголева (1865–1937, репрессирован). Только, в отличие от старших коллег, молодой преподаватель МДА, недавно окончивший университет по специальности «чистой математики», придал этому направлению науки и богословия специфический и во многом, можно сказать, только ему доступный интеллектуальный оттенок. Так и потому в «Объяснительной записке» к обсуждаемому курсу лекций весьма прозорливо появилась и была прямо обозначена номинация «математическая апологетика».

Полученное словосочетание, как вполне строгий термин, позволяет нам с некоторой новой определенностью и конкретностью воспринимать философское и богословское наследие Павла Флоренского. Привычно расценивая его как имеющее междисциплинарный и синтетический характер, приходится соотносить это наследие с намеченной в лекциях 1908 года новой дисциплиной, по своему характеру как философской, так и богословско-апологетической. Следовательно, в подобном, если угодно, новом или обновленно-сконцентрированном идейном свете мы должны рассматривать теперь ряд прочих работ Флоренского, которые в разные годы были опубликованы им, прежде всего, в «Богословском вестнике», выпускаемом МДА; его ответственным редактором сам Флоренский пребывал многие годы. Перечислим эти работы, вместе с кратким описанием их тематики, явственно относимой к «математической апологетике»:

— «От переводчика», вступительная статья к переводу латинского трактата И. Канта «Физическая монадология» (1905), где операция «синтеза множественности», объявленная Кантом основной функцией сознания, сопоставляется с операциями теории бесконечных множеств Г. Кантора;

— «О типах возрастания» (1906), где автор стремился выявить и применить некоторые аналогии объектов высшей математики (в частности, таковы растущие и убывающие аналитические функции) и постулатов нравственного богословия (проявления и рост духовной личности);

— «Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики)» (1916, написано в 1906 г.), где дается некоторое теоретико-групповое обоснование или разъяснение старинного т. н. «теософского сокращения» с помощью оригинального метода построения обозримых «форм чисел»;

— «Пределы гносеологии: Основная антиномия теории знания» (1913), где поиски ограничений и пределов знания, т. е. пределы гносеологии рассмотрены на своеобразном языке, использующем некоторые объекты топологии (круговые диаграммы, выстроенные на встречном движении).

В область исследований по «математической апологетике» того времени следует включить также издание перевода статьи Рене де Клера «Математическое доказательство необходимости бытия Божия», опубликованного в «Богословском вестнике» (1915) под научной редакцией П. А. Флоренского [Игумен Андроник 2015, 621].

С позиций «математической апологетики» становятся также более оправданными и мотивированными многочисленные математические и логические экскурсы и разъяснения, примененные в чисто богословской, казалось бы,

монографии о. Павла «Столп и утверждение Истины» (1914), особенно при обсуждении следующих проблем: актуальной и потенциальной бесконечности, логических доказательств, иррациональности как вида антиномичности, различных типов тождественности, вероятности и возможности, гомотипии человеческого тела, триадологии [Флоренский 2012, 491–496, 497–502, 503–511, 512–525, 538–545, 581–587, 588–594 соотв.]. Не будет большой натяжкой и утверждение о том, что тем же задачам «математической апологетики» в определенном смысле было подчинено и содержание известных работ Флоренского, выполненных им уже вне Академии, совсем в иных культурных и общественно-политических условиях, т. е. после Октябрьского переворота и последующих гонений на Русскую православную церковь. Таковы, прежде всего, «Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии» (1922) и обширный цикл исследований «У водоразделов мысли» (1920-е гг.).

Мотивы «математической апологетики» столь же явственно звучат еще в одном цикле лекций, под названием «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», который был прочитан о. Павлом Флоренским в 1921 году в МДА, после переезда академии в Москву. Сравнительно недавно эти лекции опубликованы как приложение к книге «У водоразделов мысли» [Флоренский, 1999]. Таким образом, вечерний курс 1904 года «Энциклопедия математики» оказался философски развернут, продолжен и обоснован в указанном цикле лекций. Флоренский-педагог и, одновременно, Флоренский-исследователь предлагает нам здесь поучительные уроки междисциплинарного или, вернее, синтетического или органического (всеобъемлющего) мышления. Такое мышление в эссе «Пути и средоточия» характеризуется им как «круглое» [Флоренский 1999, 35].

Наконец, представляется интересным и важным сопоставить темы и мотивы лекций по «Энциклопедии математики» с той интегральной характеристикой собственного мировоззрения, которую Флоренский сформулировал в «Автореферате» (около 1925–1926), в связи с известным предложением редакции «Энциклопедического словаря» Русского библиографического института Гранат. Это мировоззрение, свидетельствовал автор, говоря в самом общем виде,

— «сформировалось главным образом на почве математики и пронизано ее началами» (на этой, преимущественно, «почве» возведены и лекции),

— а потому «наиболее существенным в познании мира представляется всеобщая закономерность, как функциональная связь» (см. характерные примеры пп. 10–14 в первой лекции), причем

— такая функциональная связь понимается «в смысле теории функций и аритмологии. В мире господствует прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности» (см. примеры с прерывностью для «подобно-построенных механизмов» и скачков в процессах теплопередачи, пп. 19–21 первой лекции, целиком темы второй лекции),

— и это не случайно, поскольку сам автор «видит в математике необходимую и первую предпосылку мировоззрения, но в самодовлеемости математики находит причину ее культурного бесплодия: направляющие импульсы математике необходимо получать, с одной стороны, — от общего миропонимания

[для Флоренского это, напомним, миропонимание христианское — В.Т.], а с другой — от опытного изучения мира и от техники» (в первой лекции все примеры взяты именно из таких областей) [Флоренский, 1994, 40–41].

Таким образом и получается, что итоговый «Автореферат» и ранние лекции по «математической апологетике» согласно фиксируют определенное смысловое ядро «конкретной метафизики» или «круглого» мышления П. А. Флоренского.

За подробной характеристикой особенностей зарождения и творческой эволюции мировоззрения П. А. Флоренского, рассмотренного со стороны его философии математики, мы можем отослать заинтересованного читателя к работе В. А. Шапошникова «Плотскость мысли» [Шапошников, 2011].

ЛИТЕРАТУРА

Флоренский, 1994 — Священник Павел Флоренский. [Автореферат] // *Священник Павел Флоренский*. Соч. в четырех томах. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 37–43.

Флоренский, 1999 — Священник Павел Флоренский. Пути и средоточия // *Священник Павел Флоренский*. Соч. в четырех томах. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. С. 34–40.

Шапошников, 2011 — Шапошников В. А. «Плотскость мысли» (К философии математики о. Павла Флоренского) // *Историко-математические исследования*. Серия 2. 2011. № 14. С. 242–265.

Флоренский 2012 — Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Гаудеамус, 2012.

Игумен Андроник (Трубачев) (2015) — Андроник (Трубачев), игумен. Биобиблиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Сергиев Посад, 2015.

REFERENCES

Florensky, P.A., Priest (1994) — [Avtoreferat] // *Sv. Pavel Florensky. Sobranie sochinenij v 4 tt. T. 3 (1). M.: Mycl', s. 37–40*. [[Abstract] // Priest Pavel Florensky. Op. in four volumes. Vol. 3 (1)]. M.: Thought, 1999. p. 37–43 (in Russian).

Florensky, P.A., Priest (1999) — *Puty i Sredotochija* // *Sv. Pavel Florensky. Sobranie sochinenij v 4 tt. T. 3 (2). M.: Mycl', s. 34–40*. [Priest Pavel Florensky. Paths and centers // Priest Pavel Florensky. Op. in four volumes. Vol. 3 (2)]. M.: Thought, 1999. p. 34–40 (in Russian).

Shaposhnikov, V.A., (2011) — “*Plotskost' mysli*” (*K filosofii matematiki P. A. Florenskogo* // *Istoriko-matematicheskie issledovaniya. Seriya 2. № 14. 2011. № 14, s. 242–265*. [“Flesh of thought” (To the philosophy of mathematics of Pavel Florensky)]/Historical and mathematical research. Series 2]. 2011. № 14. p. 242–265 (in Russian).

Florensky, P.A., Priest (2012) — *Stolp i utverscdenie Istiny. Opyt pravoslavnoi feodiceei v dvenadzati pis'mah* [Pillar and statement of Truth. Experience of Orthodox theodicy in twelve letters]. M.: Gaudeamus. 905 p. (in Russian).

Andronik (Trubachev), Hegumen (2015) — *Biobibliograficheskiy spravochnik. Lichnoct', cshizn' i tvorchestvo svyashchennika Pavla Florenskogo* [Bio-bibliographic reference book. Personality, life and work of priest Pavel Florensky]. Sergiev Posad. 1055 p. (in Russian).

П. А. Флоренский

ЛЕКЦИИ ПО ЭНЦИКЛОПЕДИИ МАТЕМАТИКИ, ЧИТАННЫЕ В МДА В 1908 ГОДУ

ОБЪЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К ПРОГРАММЕ ПО ЭНЦИКЛОПЕДИИ МАТЕМАТИКИ

В 1908 году, в осеннем семестре, студенты Академии обратились ко мне с просьбою «возобновить для них чтения † Д. Ф. Голубинского* по естественно-научной апологетике». Из дальнейшего разговора выяснилось, что в среде студенчества сознается настоящая необходимость ознакомленности с физико-математическими дисциплинами, как ввиду их апологетического и философского значения, так и по причине предстоящей некоторым из студентов преподавательской деятельности.

Но, несмотря на все старания с моей стороны, удовлетворить просьбу студентов удалось лишь отчасти. Все поиски нужных для лекций по физике приборов сказались тщетными, т. к. в Москве получить физические приборы напрокат оказалось невозможным, а в кабинете, имеющемся при МДА, для каких-ниб<удь> новых опытов вовсе нет <условий>, а имеющиеся приборы и устарели по конструкции, и, в большинстве случаев, не находятся в исправности. Пришлось читать одну только энциклопедию математики. При этом должно отметить, что для некоторых мелких расходов студенты собрали собственные деньги.

* *Голубинский Дмитрий Федорович* (1832–1903) — писатель, сын известного профессора философии протоиерея Ф. А. Голубинского; образование получил в Московской дух. академии, в которой преподавал сначала физику и геометрию, затем естественно-научную апологетику. Последние годы своей жизни посвятил занятиям над календарем. В 1899 г. он напечатал в «Московских Ведомостях» ряд статей под загл.: «Вопрос об уравнивании года гражданского с астрономическим». О нем см. статью С. С. Глаголева в «Богословском Вестнике» (1904, январь).

Курс, читаемый мною, носит характер философский, апологетический. Не задаваясь излишнею, да и невозможною целью научить студентов математической технике и доказательствам со всей тонкостью, я стараюсь каждый раз объяснить самую суть доказательства, и при этом подчеркиваю условный характер каждого предложения. С другой стороны, обращаю внимание на точную формулировку и выработку математических понятий, имеющих философское и общенаучное значение (бесконечность, прерывность и непрерывность, алгоритм, функция и т. п.). Образцом для курса послужила, главным образом, знаменитая лекция Феликса Клейна (*Anwendung der Differentialrechnung*^{*}).

При этом руководящею нитью изложения было вскрыть идеалистический, конструктивный характер математики и примерить математические понятия и положения к критике методических приемов, руководящих правил, оснований и основных понятий современной науки. Это дает возможность обнаружить производность и фантастичность целого ряда положений, которые считаются в научной публике достоверными. И, тем самым, энциклопедия математики делается почвою для новой, еще лишь намечающейся апологетической дисциплины, которую можно было бы назвать математической апологетикой.

В течение курса апологетическая задача не упускается из виду и, при случае, делаются экскурсии в область апологетики этой науки будущего. Но недостаточность обще-математического развития студентов и недостаток времени сильно ограничивают эти экскурсии. Полагаю, что следовало бы вести параллельно два курса. Один — по «низшей» математике, а другой — по «высшей», с философскими и апологетическими приложениями.

В будущем году предполагается продолжить курс энциклопедии математики и, кроме того, открыть несколько новых, а именно: 1^о, семинарий по математической логике (решение задач); 2^о, история изучения световых и электрических явлений или же начала астрономии (элементы сферической астрономии и описательная астрономия). Выбор курса зависит от наличности необходимых пособий, из которых сейчас не имеется в Академии ничего.

Мне кажется, что как в апологетических, так и в философских целях не может быть ничего более полезного, как историческое и методологическое рассмотрение физических и астрономических воззрений, ибо только оно приучает к строгому мышлению и уничтожает господство предубеждений интеллигентского общества, берущего веру в теории и гипотезы, являющиеся суррогатами веры в догматы Православия.

Но необходимым условием живости курса является, конечно, его опытная постановка, а для этого необходимы средства, хотя бы и небольшие.

* Упомянуты лекции Ф. Клейна «*Anwendung der Differential- und Integralrechnung auf Geometrie. Eine Revision der Principien*. Lpz., 1902.

Лекция 1. Читана 1908 XII конец в ауд. № 2 МДА.

«Das Wesen der Mathematik liegt in ihrer Freiheit»^{*}
(Georg Cantor, «Math. Ann.» Bd. 21, s. 564).

1908.XI.28.

Серг<иев>Пос<ад>

1. Один французский философ (Borda-Desmoulins) сказал:

«Без математики нельзя проникнуть в глубь философии; без философии нельзя проникнуть в глубь математики; без математики и философии нельзя проникнуть в глубь ни одной науки» (А. Васильев. Значение Н. И. Лобачевского для Императорского Казанского Университета. Речь, произнесенная в день открытия памятника Н. И. Лобачевскому 1 сент<ября> 1896 г. Уч. Зап. Каз. Univ., <1896>, стр. 209 [Студ. библиот. МДА 6/163]).

2. Конечно, я далек от мысли выяснить вам значение философии, которое вы понимаете и без меня. И о значении математики я не хотел бы говорить загодя: пусть само дело покажет свое значение. Но я позволю себе бегло коснуться одного соображения, на которое часто не обращают достаточного внимания.

3. Начну с некоторого образа. Представьте себе, что у вас имеются стеклянные сосуды, доверху наполненные жидкостью. Сосуды с жидкостями кажутся вам, положим, голубого цвета, хотя и разных оттенков. Является вопрос. Что, жидкость ли, наполняющая сосуды голубого цвета, или таково свойство сосудов<?>

Чтобы решить эту задачу, вы, конечно, могли бы исследовать жидкость особо от сосудов. Но, во-первых, является вопрос, а что те новые сосуды, в которые мы и вольем, не имеют ли тоже голубого цвета. А как изучать жидкости помимо сосуда <?> И, во-вторых, придется исследовать не одну жидкость, а множество жидкостей особо. Проще изучить сосуды сами по себе и, т. к. мы знаем, что все они одинакового стекла, то достаточно изучить один из них.

4. Вот, как раз в таком положении находятся законы мира — природы и духа. Иногда, например, наблюдается разительное сходство между законами явлений вовсе различных. И тогда невольно подымается вопрос: не есть ли это сходство явлений — лишь следствие того, что мы поместили эти явления в одну и ту же схему. Не открываем ли мы сходство там, куда его сами вложили <?> И, если это так, не можем ли мы часто избавить себя от величайшего труда отыскивать явления, решив а priori, что такое этот закон и как он нами же туда в явление вложен <?>

5. Одним словом, не можем ли мы избавить себя от трудов, скорбей, беспокойств и разочарований известного искателя истины в сказке Нова-

^{*} В качестве эпиграфа Флоренский использует знаменитое высказывание Георга Кантора из работы «О бесконечных линейных точечных множествах» (1883). См. в современном издании, в переводе Ф. А. Медведева: «Ведь сущность математики заключается именно в ее свободе» (Кантор Г. Труды по теории множеств. М.: Наука, 1985. С. 80); в нем. оригинале: ...den das Wesen der Mathematik liegt gerade in ihrer Freiheit.

лиса, бросившего свою возлюбленную ради того, чтобы поднять покрывало с Исиды, исколесившего весь свет, после долгих стараний наконец нашедшего храм таинственной богини, олицетворяющей сокровенную сущность природы, вошедшего в святилище, с трепетом поднявшего заветное покрывало и увидевшего... лицо своей возлюбленной, которая и бросилась ему на грудь*. Я полагаю, что уж если бежать от своей возлюбленной, то ради чего-нибудь более существенного, нежели она сама.

6. Математика и дает нам средство заранее предугадать иной раз, что в лице Исиды мы не увидим ничего, кроме своей возлюбленной. Математика объясняет, откуда происходит это, столь таинственное порою сходство закономерностей, найденных в явлениях. Математика и есть сосуд мира, опорожненный от всякой жидкости, — те общие схемы и углы зрения, под которыми мы видим явления. Иными словами, математика дает нам решение того, что мыслимо в области закономерностей и схем, и что не мыслимо.

7. И, удивительное дело, много из того, что считается очень даже мыслимым и вполне допустимым, оказывается на деле недопустимым и немыслимым. Напротив, многое кажущееся «безусловно» недопустимым и «конечно» невозможным оказывается очень даже допустимым, возможным и даже действительным.

8. В этом смысле изучение математики бесконечно расширяет наши умственные горизонты. Понятия делаются отчеканенными, суждения определенными; и вместе с тем здравый смысл переворачивается вверх дном. «Конечно» здравого смысла заменяются «сомнительно» или даже «ни в коем случае». «Доказано» заменяется посредством «где же основания?». «Нет» весьма часто переходит в «да».

1908.XI.29.
Серг<иев>Пос<ад>

9. Сказанное мною вовсе не исчерпывает значения математики. Однако, мне хотелось бы, чтобы наш курс был не лекциями, а товарищескими беседами**, и потому я преднамеренно буду уклоняться от полной систематичности. Кроме того, я собираюсь заниматься с вами не философией математики, а самою математикой, энциклопедией*** ее. Вот почему я не стану сейчас говорить

* Образ из новеллы Новалиса «Ученики в Саисе» (1802) был широко популярен среди мыслителей русского Серебряного века; см., например, сб. критических очерков Г. И. Чулкова «Покрывало Изиды» (М., 1912) или дежурный символ в трактатах Елены Блаватской “TheveilofIsis” (1875) и “IsisUnveiled” (1877).

** (Попрошу вас непременно останавливать меня и задавать вопросы. В математике необходимо понимать каждый шаг). — Прим. П.А.Ф.

*** Заметим, что в конце XIX века в европейских научных кругах широко обсуждался проект «энциклопедии математических наук». Под руководством немецких математиков Феликса Клейна и Франца Майера он был реализован в 6 томах (Lpz., 1898–1933). См. на этот счет едва ли не первое выступление на русском языке: Васильев А. В. Проект новой энциклопедии математических наук // Известия физико-математического общ-ва при Казанском ун-те. 1897. Т. 7, № 1. С. 64–67.

о других сторонах значения математики; пусть значение этой науки выявляется постепенно, в течение курса, — пусть дело говорит само за себя.

10. Рассмотрим несколько примеров (буду брать их по преимуществу из физики, как науки более вам знакомой и, кроме того, более точной, нежели другие), на которых вы лучше уясните себе сказанное выше.

11. Начнем с формального сходства законов, объясняемого чисто математически, априорными данными разума.

Расширение тел от теплоты выражается формулою

$$V = V_0 (1 + ct) \quad (1)$$

или, точнее,

$$V = V_0 (1 + at + bt^2) \quad (2)$$

Еще точнее

$$V_c = V_0 (1 + at + bt^2 + ct^3) \quad (3),$$

a, b, c быстро убывают.

Так, для ртути, по исследованию Broch'a*

$$a = 0,000\,181792$$

$$b = 0,000\,000\,000\,175 \quad (4)$$

$$c = 0,000\,000\,000\,035\,116$$

Теплота, поглощенная известным количеством воды

$$Q = Q_0 (1 + at + bt^2 + ct^3)$$

$$Q = t + 0,00002t^2 + 0,0000003t^3 \quad (5)$$

Сопротивление какого-нибудь тела для электрического тока, в зависимости от температуры

$$r_t = K_0 (1 + at) \quad (6)$$

или, точнее

$$r_t = r_0 (1 + at + atr) \quad (7)$$

Так, сопротивление ртути

$$r_t = r_0 (1 + 0,008649t + 0,00000112t^2) \quad (8)$$

и т. п.

* Вероятно, имеется в виду одна из работ **О. Брока** (Ole Jacob Broch; 1818–1889) — норвежского математика, физика, экономиста.

12. Вы видите, что все эти формулы (закономерности) представляют разительное сходство между собою. Вглядитесь в строение их, и вы увидите, что все они построены по схеме

$$X_t = X_0 (1 + at + bt^2 + ct^3 \dots) \quad (9)$$

Чем точнее нужно получить результат, тем более надо взять слагаемых, причем, коэффициенты a, b, c быстро убывают.

Если теперь раскроем скобки в формуле (9) и обозначим произведения из постоянного множителя X_0 на коэф<фициент> соответственно через $A, B, C, \dots$, то получим:

$$X_t = X_0 + At + Bt^2 + Ct^3 + \dots \quad (10)$$

13. Не правда ли, поразительный результат. Разве это не замечательное открытие установить такое до смешного строгое сходство между столь различными явлениями, как расширение тел от теплоты, коэффициентом теплоты и сопротивлением проволоки электрическому току? И заметьте: чем точнее измерения, тем далее простирается сходство. Чем совершеннее исследование, тем это сходство более подтверждается. Да, это замечательно. И я помню, сколько восторга доставляло мне в дни моей юности усмотрение подобных сходств между явлениями.

14. Но я должен разочаровать вас. Никакого открытия мы не сделали. Ничего нового мы не узнали. Мы после долгих трудов лишь обнимаем свою возлюбленную, которую могли обнимать и дома, без трудов. Мы важно говорим, что могли бы сказать *a priori*. Найденное нами сходство — не сходство, а лишь тождество, и тождество не явлений мира, а лишь самотождество нашей познавательной функции. Представьте себе, в анализе доказывается (это — так называемый ряд Тейлора или частный случай его — ряд Мак-Лорена), что всякая закономерность, между y и $x, y=f(x)$, какова бы та ни была, если только она непрерывна, может быть выражена рядом вида

$$y = y_0 + ax + bx^2 + cx^3 + dx^4 + ex^5 + \dots \quad (11)$$

где коэф<фициенты> $a, b, c, d, e, \dots$ быстро убывающие, так что, пренебрегая членами более или менее высокого порядка, далее или ближе отстоящими от начала бесконечного ряда, мы получим приближение большее или меньшее. Написанные нами закономерности, следовательно, представляют собою ничто иное, как эмпирически найденные и весьма приближенные разложения истинных закономерностей по строке Тейлора*. Больше ничего. Но мы и априори могли бы сказать это.

15. Поясню теперь на примерах, что часто мы считаем на основании здравого смысла возможным то, что на деле невозможно, ибо представляет собою замаскированное внутреннее противоречие.

* *Строка Тейлора* — упоминается известное разложение произвольной функции в бесконечную сумму степенных функций, ряд Тейлора.

16. Вы, конечно, знаете, что такое уравнения первой и второй степени. Знаете и то, что решить уравнение, это значит найти такое число (корень), которое бы обращало левую часть его в 0.

$$ax + b = 0 \quad (12) \quad x = -\frac{b}{a}$$

$$ax^2 + bx + c = 0 \quad (13) \quad x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

Подобно тому, уравнения 3-й степени и 4-й

$$ax + bx^2 + cx + d = 0 \quad (14)$$

$$ax^4 + bx^3 + cx^2 + dx + e = 0 \quad (15)$$

имеют корнями более сложные выражения, в которые входят корни соответственных степеней из комбинаций коэффициентов. Отсюда нетрудно и естественно заключить, что всякое уравнение, уравнение n -й степени

$$ax^n + bx^{n-1} + cx^{n-2} + dx^{n-3} + \dots kx + l = 0 \quad (16)$$

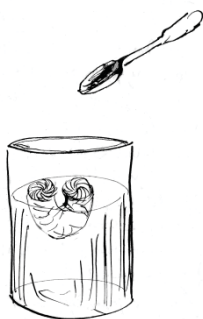
имеет корнем некоторое выражение, куда входят корни n -й степени из комбинаций $a, b, c, \dots k, l$. Так и думали. Так думают многие и до сих пор и тщетно ломают себе голову над решением уравнений 5-й степени и выше. Я говорю: тщетно, ибо Абелем доказано*, что уравнения 5-й степени и выше не могут быть решены не только при помощи радикалов 5-й степени и выше, но и вообще не могут быть решены при помощи каких бы то ни было радикалов. Уравнений степеней выше 4-й не решаются в радикалах вовсе. А между тем сколько отчаянного, адского труда и блестящего остроумия тратится на бесплодные попытки решить нерешимое.

17. Позвольте рассказать случай, коему сам я был свидетелем. Когда я держал государственный экзамен у профессора Лахтина по анализу**, подбегает (несмотря на официальную обстановку!) к Лахтину какой-то студент и, волнуясь, рассказывает, что он сделал великое открытие, — решил уравнение 5-й степени etc...

18. Вот вам еще хороший пример, как то, что кажется возможным «здоровому» смыслу на деле является невозможным.

* Теорема Абеля — Руффини (1824) утверждает, что общее алгебраическое уравнение степени больше или равно 5 неразрешимо в радикалах.

** Государственный экзамен по математическому анализу в Московском Императорском университете П. А. Флоренский держал в мае 1904 года. Проф. Л. К. Лахтин (1863–1927) был научным руководителем кандидатской работы Флоренского «Идея прерывности как элемент мирозерцания. Об особенностях плоских кривых как местах нарушения их непрерывности» (настоящая работа подготовлена нами для публикации) и в дальнейшем предлагал оставить его при университете «для подготовки к профессорскому званию».

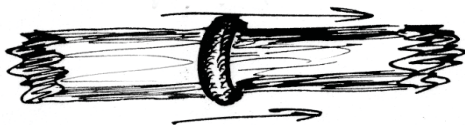


Вихревое полу-кольцо в стакане чая, когда вытаскивают из стакана ложку, или внезапно вводят ее туда.

Все протяженное — делимо, не правда ли? Сущность протяженности — в делимости. Ведь об этом нам столько твердили, что успели надоесть нам. Но, представьте себе, что возможность разделить всё протяженное — мнимая. Есть объекты, хотя и протяженные, но неделимые. Вы, конечно, видели вихревые кольца, пускаемые изо рта курильщиками и вылетающие иногда из паровоза. Строение этих вихрей таково:



Представьте себе баранку, — ну, хотя бы из резины, и вообразите, что вы ее надели туго на крепкую палку и накатываете в одну сторону.



Тогда она станет вворачиваться внутрь себя и выворачиваться, и таким образом продвигаться поступательно вдоль палки. Вот, если теперь вы вообразите, что и кольцо, и палка, и воздух, окружающий всю систему, представляют одну жидкость, в которой лишь сохраняется соответственное нашей модели движение, то вы получите именно то, что называется в гидродинамике вихревым кольцом. Но пойдем далее и вообразим, что жидкость наша идеальна, т. е. не имеет внутреннего трения и несжимаема (такую жидкостью считают эфир). И вот, относительно такой идеальной жидкости в гидродинамике доказывается, что в ней невозможно возбудить вихревого кольца, но, если то уже существует, его невозможно уничтожить, — невозможно разделить, невозможно разрезать, разорвать или расплющить. Оказывается, что оно, будучи

протяженно, в то же время неделимо. Если подставить ему нож, то увернется. Вот и не оправдывается афоризм, что *omnia extensa divisibilia sunt* — все протяженное делимо.

19. Приведу еще пример, — подобно-построенные механизмы. Представьте себе какой-нибудь механизм. Спрашивается, можно ли построить механизм, подобный данному, но такой, чтобы все части его были, положим, вдвое более соответственных частей первого?

— Допустим, что можно. Ну, а втрое?

— Допустим, что можно. Ну а вчетверо, впятеро, вшестеро, всемеро и т. д.?

— По-видимому, можно. Итак, можно ли построить механизм в *n* раз больший данного и ему подобный? Можно, скажете вы. Ведь если можно построить механизм вдвое больший, почему бы нельзя построить механизм вдесятеро больший, лишь только затратить соответственную сумму. Да, но это весьма естественное соображение оказывается мнимым. Подобно-построенные механизмы не обладают ни соответственной, ни даже равной прочностью. Есть предел, присущий механизму каждого типа, далее которого переходить решительно невозможно. И отсюда вытекает важное социальное следствие. Всякая централизация индустриального производства идет лишь до известного предела*, за которым она становится сперва невыгодной, а затем и невозможной.

20. Устроить летательный снаряд величиной с птичку — нетрудно. Орел — почти предельная величина для летательного снаряда из тех материалов, которые входят в состав живых организмов. — Если бы мы прыгали в столько же раз выше и дальше, во сколько размеры наши (и тем более объем и вес) больше размеров блохи, то мы без труда перескакивали бы, вероятно, через всю Лавру, пролетая над колокольной. Однако, увы, — этого нет. Человек — почти предельная величина. Вы знаете, что «великаны» бывают уже несколько неповоротливы. А если бы пойти еще далее и представить человека, напр<имер>, в 3 сажени ростом, то он разваливался <бы> от собственной тяжести.

13. Чтобы сделать эту неодинаковую прочность подобно-построенных механизмов вам вполне наглядной, я возьму простейший случай, — случай металлической проволоки. Вы знаете, что если известной проволоки недостаточно для поддержания некоторого груза, то можно взять проволоку с сечением большим, и тогда она выдержит данный груз. Спрашивается, всегда ли так?



Нет. Ведь с увеличением сечения проволоки увеличивается и тяжесть ее, и вся эта тяжесть сосредоточивается в точке подвеса проволоки. При достаточно длинной проволоке она оборвется безо всякого груза, от собственной тяжести. И ясно, что когда эта предельная длина достигнута, тогда увеличение поперечного сечения проволоки нисколько не поможет делу. Ведь крепость проволоки увеличивается <пропорционально> площади сечения (проволока как бы сплетена из ряда более тонких, и поперечное

* В развернутой форме данный тезис излагался П. А. Флоренским позднее, в рукописи «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933), ныне многократно опубликованной.

сечение ее равно сумме поперечных сечений этих последних). Но и тяжесть проволоки увеличилась пропорционально поперечному сечению. Что мы выгадали в крепости, то мы должны растратить на тяжесть проволоки. Следовательно, проволока толстая оборвется совершенно так же, как и тонкая. Прутья из металлов разрываются при следующей длине:

Свинец	Цинк	Висмут	Олово	Золото	Серебро	Железо
5 м	11 м	22 м	50 м	120 м	263 м	550 м

14. Подобных примеров можно приводить сколько угодно. Я преднамеренно беру их не из чистой математики, а из физики и механики, — чтобы быть понятнее для вас. С примерами математ<ики> мы еще встретимся. Но еще существеннее те случаи, когда невозможное с точки зрения обыкновенного разума оказывается возможным.

Повторяю, я не намереваюсь исчерпать предмета. Думаю, что каждая наша беседа будет давать достаточно подобных примеров. Приведу только 2–3, чтобы пояснить вам слова знаменитого Араго: *Celui, qui en de hors des mathématiques pures prononce le mot impossible, manqué de prudence* — тот, кто вне области чистой математики произносит слово «невозможно», — лишен благоразумия*. И для сколько-нибудь знающего математику так часто бывает видно, что история, археолог<ия>, физиология и т. д. и т. д. *manqué de prudence*. Так часто бывает видно, что делаются грубейшие чисто формальные промахи, которые низводят к нулю ценность всего исследования. При случае я укажу вам кое-что. А теперь приведу лишь пример из физики.

15. Представьте себе некоторый металлический шар, в который наглухо вделан термометр. Пусть шар этот был на морозе и пусть термометр показывает -20°C . Станем сообщать этому шару равные порции теплоты, напр<имер>, по 1 калории. Тогда температура его t будет увеличиваться пропорционально приросту теплоты Q . Положим, что, утомившись исследованием при низких температурах и найдя закон изменения температуры в зависимости от притока тепла, мы захотели бы его проверить при высоких температурах — при 50° , 60° etc. Тогда мы находим, что и здесь он соблюдается. Правда, 1 калория изменяет температуру уже на иное число градусов, но это измерение все же пропорционально притоку теплоты. Думаю, вы на этом и успокоились бы. Закон, найденный для низких температур, оказывается справедливым и для высоких. Следовательно, тем более, он справедлив для промежуточных. — Но вмешивается в дело математик и говорит: «Вполне возможно, что закон изменения для средних температур совсем иной». Если вы на горизонт<альной> линии станете откладывать колич<ество> тепла, а на вертика<льных> — температуры, то полученная графика — прямая линия для низш<их> темп<ератур> и для высших, будет иметь совсем



* Вероятно, высказывание Араго цитируется по известному эссе Эжена Узара «Конец света через науку» (Paris, 1855), где оно использовано в качестве эпиграфа:

Huzar E. La fin du monde par la science, p. 64.

особый характер для температур промежуточных. — Не может быть, говорите вы! — Поверьте опытом. — Тогда вы поверяете. Начинаете исследовать температуры -10° , -9° , -8° , -7° , -6° , ... 0° , 1° , 2° , 3° , 10° , 20° , etc. Но вы торжествуете: математик оказывается неправым, закон всюду один и тот же. — Но математик настаивает: «А исследовали ли вы всякую температуру?» — Нет. — Так, значит, вы знаете, *a priori*, что закон отличается характером непрерывности? — Само собою разумеется, что иначе и быть не может. — Ничего само собою не разумеется, ибо, теоретически говоря, закон не только не должен



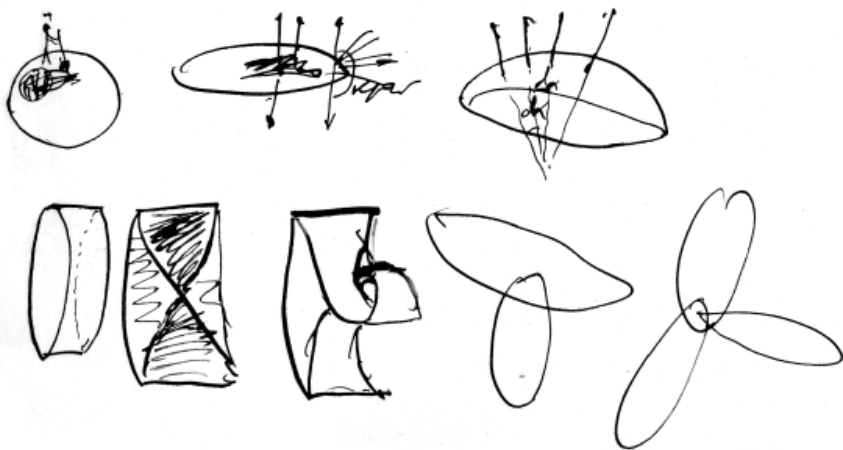
быть всюду одинаков, но это и крайне невероятно. Вот, например, поверьте закон при 16° . — Поверяете и находите, что математик неправ. — Ну, при 18° . — Опять то же. — Ну, при $16\frac{1}{2}^{\circ}$. Опять то же. При $17\frac{1}{2}$ — опять то же. Ну, при $16\frac{3}{4}$ — то же. При $17\frac{1}{4}$ — то же. И т. д. и т. д. Но математик

не успокаивается. Ну, а попробуйте при 17° . — Пробуйте. Придаете шару 1 калорию, — температура неизменна; еще одну — опять то же; еще одну — опять то же. Приток теплоты не меняет температуры. Тогда вы формулируете закон: температура меняется всегда пропорционально притоку теплоты за исключением того случая, когда температура дошла до 17° . При таком случае никакое количество теплоты вовсе не повышает температуры. — Но математик опять не доволен. А вы попробовали всякие количества теплоты? — Да. А пробовали 10 калорий? — Да, и температур не повышается. А 11? — Тоже. А $11\frac{1}{2}$? — Тоже. — Ну, испытайте 11,70754. Пробуйте. И что же? Только вы сообщили это количество теплоты, так сколь угодно малый дальнейший приток вызывает подъем прямо пропорциональный притоку теплоты. Почему же все это происходит? А потому, что в шаре был налит глицерин, замерзающий и тающий при 17°C . До 17° он нагревается как твердое тело, после 17° как жидкое; но при 17° начинается вдруг плавление, переход в жидкое состояние, и на это требуется теплота. Как бы ни было сильно нагревание, покуда весь глицерин не растает, температура его ни на сотую градуса не повысится. Закон нагревания выражается ломаной линией, причем горизонтальная часть ее соответствует периоду плавления.

15–<16>. Односторонние поверхности и поверхности двусторонние.

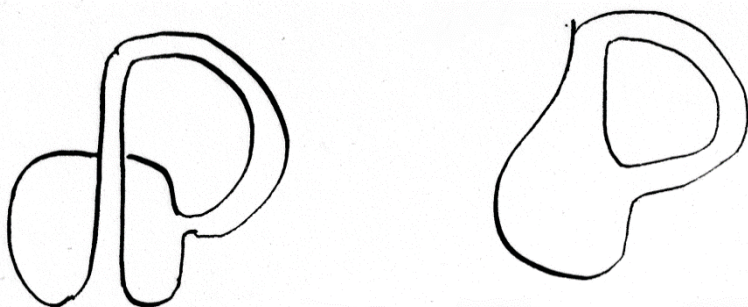
Примеры Л. К. Лахтина*:

* В изложении примеров односторонних поверхностей Флоренский опирался на работу: Лахтин Л. К. Заметка об односторонних поверхностях // Математический сборник. Т. 24, вып. 2, 1903. С. 178–193. Здесь Лахтин сначала описывает известный способ получения поверхности Мёбиуса–Листинга (черт. 2) и вводит при этом терминологическое различие «бока» и «стороны» (у односторонних поверхностей имеется два бока), а затем предлагает аналитический метод вывода уравнений для подобных поверхностей. Позднее эту же работу Лахтина философ использовал в известной книге «Мнимости в геометрии» (1922).



Лист Мёбиуса.

17. Поверхность Власова*.

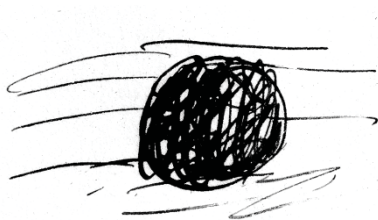


Односторонняя поверхность. Двусторонняя поверхность.

18. Движение тела в идеальн<ой> жидк<ости> без разрыва, — движение без сопротивления. Поповки**...

* Приводя пример односторонней поверхности — «плоского» аналога знаменитой «бутылки Клейна», Флоренский говорит о «поверхности Власова» и вспоминает слышанное им от университетского преподавателя А. К. Власова (1868–1922), всю жизнь положившего на проективную геометрию и разработку ее наглядных образов. Как известно, проективная плоскость и есть, в общем случае, замкнутая односторонняя поверхность.

** Возможно, Флоренский имел в виду пример т. н. поповок — броненосцев береговой охраны Черноморского флота, построенных в 1870-х гг. по инициативе адмирала А. А. Попова. Построенные по особой конструкции, т. е. круглыми в плане, они были хорошо обтекаемы с любой стороны. Подобная, похожая на хоккейную шайбу фигура и намечена на схематичном рисунке автора. Известно ироничное стихотворение Н. А. Некрасова



Общая теорема, относящаяся ко всякому телу, <справедлива,> если только есть полное охватывание поверхности.

19. Задача о падающей кошке*.

<В рукописи текст по данному разделу отсутствует>.

20. Зероиды** $i \neq j$

$$\begin{aligned}(1+i)(j-i) &= 0 & 1+i &\neq 0 & j-i &= 0 \\ (1+ij)(1-ij) &= 0 \\ 1^2 = i^2 = j^2 &= 1 \\ ij &\neq 1 \\ &= 0\end{aligned}$$

*Публикация Музея священника Павла Флоренского (Москва)
Подготовка рукописи к публикации В. П. Троицкого*

«Поповка» (1875), в котором сама Россия уподоблялась «поповке» («эмблема века» — «Всё кружится — не плывёт»).

* Математическая сторона данной задачи (почему и как кошка успевает приземлиться на лапы, даже если ее сбросить спиной вниз) активно обсуждалась в начале XX века. Даже выходила специальная статья с разъяснениями в массовом российском научно-популярном журнале: П. Сильвестров [Я. И. Перельман]. Задача о падающей кошке // Природа и Люди. 1912, № 42.

** Зероиды — нейтральные или нулевые элементы (zeroidement, англ.) бинарной операции. Зероид оставляет любой другой элемент неизменным при применении операции к этим двум элементам. К примеру, при сложении нейтральным элементом выступает число 0, умножении — число 1, при операции «свертки» — дельта-функция. Зероид следует рассматривать как обобщение «нуля» на различные алгебраические структуры.

*М. А. Колеров**

**МЫ — НАКАНУНЕ НОВОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ РЕВОЛЮЦИИ
(Выступление на семинаре «Русская мысль»
в Русской Христианской гуманитарной академии,
8 апреля 2022 г.)**

Опыт и перспективы исследования истории русской философии, источников и публикации его результатов, неотложные задачи сохранения и репрезентации её наследия.

Ключевые слова: Русская философия, историография, публикации источников.

Kolero M. A.

*WE ARE ON THE EVE OF A NEW NATIONAL HUMANITARIAN REVOLUTION
(Speech at the seminar «Russian Thought» at the Russian Christian Academy
for the Humanities, April 8, 2022)*

Experience and prospects of research on the history of Russian philosophy, sources and publication of its results, urgent tasks of preserving and representing its heritage.

Keywords: Russian philosophy. Historiography. Publications of sources.

Можно было бы публицистически сказать, что нас, энтузиастов, мало, но находясь здесь, в РХГА, надо сказать — нас, энтузиастов, много. И мы живы и работаем давно, несмотря ни на что. У каждого есть своя специфика, но это неважно, главное — результат.

Я тоже, как и РХГА, уже больше 30 лет существую в научной сфере как исследователь и издатель, первые издания делал еще при советской власти. В последние смутные годы это было уже возможным бесцензурно, но выглядело, конечно, очень бедно. И я хочу поделиться выводами из своего опыта,

* Модест Алексеевич Колеров, российский историк, издатель и общественный деятель, кандидат исторических наук, профессор кафедры информационной политики Высшей школы экономики, kolerovm@gmail.com. Текстовая расшифровка выполнена Натальей Румянцевой с последующей редактурой текста Модестом Алексеевичем Колеровым.

которые хотелось бы реализовать, если бы у меня было еще 30 лет жизни. Я обещал своим детям жить еще 30 лет, но у меня есть сомнения.

Мы имеем дело с двойственным сложным предметом. Еще великие «Вехи» в статье Бердяева писали, что русская литература, то есть русская мысль, поколение за поколением в интеллектуальной моде следует за Западом. Точно так же мы, исследователи русской мысли, русской философской мысли, общественной мысли, не должны быть чрезмерно придирчивы к своему предмету. Почему? Русская философия, она же русская мысль, естественным образом может быть представлена как клубок, многожильный кабель, поток разных направлений, который в дисциплинарной своей части, кафедральной, узко научной охватывает только не более пятой доли. В старой России это были университетские кафедры на юридических или смежных факультетах — они в гораздо большей степени известны, чем профильные философские занятия в духовных академиях. Просто поражают сквозные списки тем магистерских диссертаций в духовных академиях. Это фантастика! Естественно, они разного качества, но полнота знаний, горизонта впечатляюща. А если мы к тому же вспомним, что в середине XIX века только духовные академии несли знамя знаний о западной философии, то надо немедленно вернуться к тому делу, которое вел покойный Александр Абрамов и сегодня ведёт Василий Ванчугов, — и немедленно наверстывать исследование философии духовных академий. Это Атлантида, Атлантида недолюбленная, недоназванная. И эта пятая часть нашей философии — часть университетских академических занятий.

Другая пятая часть — это свободная философия, в том числе философия художественной литературы, в которой, безусловно, первое место занимают и Достоевский и Толстой. И не потому, что в их художественных произведениях (извините за банальности, но я должен систематически это представить), не только в их художественных произведениях, но и в их трактатах, в их публицистике явлена целая система взглядов. Дисциплинарный характер русской философии в ее третьей части, конечно, обеспечивается не только университетскими нашими работниками. Значительное количество не только русских евреев, по необходимости заканчивавших немецкие или немецкоязычные университеты, но и вообще все российские подданные, которые защищали диссертации за рубежом, это и есть дисциплинарная немецкая и иная философия. И если мы не будем ограничивать свой взгляд на вещи 1917 годом, то и Жорж Гурвич и Кожёв (Кожевников) — это наши родные, которые выступили в дисциплинарной философии уже на западном поле. И при этом оставались по своей интуиции частью русской мысли. Об этом можно спорить, но отрицать их существование нельзя. И тот же самый Георгий Давыдович Гурвич, если не ошибаюсь, последний раз по-русски опубликовался в «Современных записках» в 1931 году. Это говорит о том, что к своему переходу во французскую сферу он был уже зрелым мыслителем.

Следующую, четвертую часть нашей русской мысли я без особого успеха пытаюсь называть практической философией, т. е. применением философских принципов к политической борьбе, публицистике и так далее.

А пятая часть, явленная у нас, наверное, более всего Борисом Чичериным и Владимиром Соловьевым — это попытка интегральной философии, которая,

будучи таковой, не может позволить себе не быть дисциплинарной. Но поскольку Чичерин и Соловьев — это практические и политические русские мыслители, они вовсе не ограничиваются дисциплинарной частью.

Вот этот клубок русской мысли мы имеем своим предметом. Из этого клубка вытекает первейшая и труднообозримая научная проблема. Поскольку я историк, то сразу скажу, что историческое исследование начинается с вопроса об источниках. Если философское систематическое исследование начинается с категорий, со сбалансированного целостного взгляда, то у историков — сначала источник. И второй главный вопрос у историка — когда? Помню, как молодым еще человеком работал в журнале «Вопросы философии», который меня научно вырастил в начале 1990-х параллельно с Государственным архивом Российской Федерации. Как редактор, я тогда озадачивал авторов, которые приходили и предлагали идеи. Лишь отчасти шутя, я говорил: да, хороша ваша тема «Лев Шестов о душе», но вы можете ли написать нам исследование «Лев Шестов в 1906 году»? И всё. Оказывалось, что человек, у которого в сознании лампочка в такой момент перегорает, не способен это написать. А если он не способен это написать, то веры в его систематические выводы уже радикально меньше. Я не могу сказать, что её нет, но меньше. Соединить шестовское исследование Брандеса 1890-х годов с его предсмертными интуициями — много ума не надо, я сам этим в молодости баловался. Но этим надо баловаться и сжигать, а не печатать в «Вопросах философии».

Итак, источники. Источники нашего предмета... Сообщу их, исходя из своего 30-летнего научно-издательского опыта и без какой бы то ни было претензии на классификацию. Я не сторонник самодостаточных классификаций, это не нужно. Вопрос об источниках русской мысли как предмете исследования требует от нас одновременно и различения дисциплинарного массива, вопросов о том, что есть философский труд, и практического применения. Я не устаю повторять, что мы — последнее поколение, которое физически видит полноту русской практической философии до 1917 года. Особенно газеты 1910-х годов, первых лет гражданской войны. Мы видим их последними — они физически рассыпятся, их уже завтра не будет, часть из них уже не выдается из хранения в библиотеках из-за ветхости. При этом, даже просто случайно, проходя мимо, мы посмотрим на профессорскую газету «Русские ведомости» и всегда там увидим тексты Вернадского, Лосского, Новгородцева, Франка, других великих. Этим хорошо занимался, все своё профильное вытащил из газеты и опубликовал Юрий Лисица — исследователь Ивана Ильина. Но полнота источников бесконечна. Я даже боюсь себе представить, какое количество текстов наших известных героев опубликовано только в одной этой газете. А ведь таких русских газет гораздо больше, чем одни только «Русские ведомости»; были многолетние, а были недолговечные газеты. Есть литературное приложение к «Биржевым ведомостям» середины 1910-х годов. Они должны быть тотально изучены, все публикации по нашей теме — переизданы. Эта работа не сделана. Я, к сожалению, не имею ни студентов, ни учеников. Но если бы я имел студентов и учеников, они бы все были в Отделе газет РНБ на Фонтанке. И спасли бы для науки и для нашей культуры всё, что ещё можно спасти. Сейчас Франку повезло — его полное

собрание сочинений готовят и издают отличные специалисты. Они тотально берут и газетные тексты. Но это только Франк.

Итак, источники, которые даже немного не охвачены нашей наукой, — это ежедневная и журнальная пресса. Не охвачены, не прочитаны, не учтены, не сведены в одно поле. Можно говорить скептически, что газета, выходящая тиражом несколько десятков тысяч экземпляров, крупнейшая газета «Новое время» не представляет полноту аудитории. Но надо хотя бы начать... Журнал «Русская мысль» начала XX века — хороший «толстый» журнал, но число его подписчиков 2000–2100 человек мизерно даже по русским меркам. Я случайно однажды наткнулся и, прошу прощения, украл, сохранил в своём собрании библиотечный листок из какого-то журнала, который дает некоторое, естественно, не полное, представление о его аудитории. Он был вложен в журнал, забыт библиотекарем. На нём написан список фамилий — очередность чтения этого журнала в публичной, какой-то общественной библиотеке. Их было 16 человек — на один экземпляр. Вот этот коэффициент мы должны применять к каждому тиражному изданию. Или, например, известные печатные списки о количестве подписчиков журнала «Вопросы философии и психологии». Их много в Херсонской губернии, потому что там Одесса, это третье место, по-моему, после Москвы и Петербурга. Рига тоже большой город, третий или четвертый по населению город империи, там тоже много подписчиков. Мы часто забываем, что те небольшие две или две с половиной тысячи подписчиков журнала «Вопросы философии и психологии» — это, как правило, юридические конторы или кафедры. И существует мультипликатор читателей, который надо применить к ним.

Так вот: этот журнально-газетный массив не исследован, задача такого исследования не поставлена. Не поставлена даже задача полного исследования недолговечных еженедельников и т. п.: «Товарищ», «Бодрое слово», «Без заглавия». Они, как правило, попадают в сферу исследования историков литературы и в литературную хронику. Но мы, имеющие своим предметом русскую мысль, обязаны сделать философскую хронику. Должны сделать, не можем не сделать, если хотим ее сохранить. И сама работа, даже детская, девичья, студенческая работа по описанию простых газет — неизбежно будет иметь революционный, феерический эффект. Это — та Атлантида, которой мы не знаем.

Дальше — диссертации. Я уже упомянул темы магистерских диссертаций из духовных академий — это очень по-взрослому, очень серьезно. Я, кстати, в 2021 году был в Казанской духовной семинарии, которая, благодаря гениальности семинарского начальства, установила особые отношения с местными властями и хорошо отстроилась, храм был построен. Такова наша церковь, она так должна действовать. И они получили церковную часть наследия библиотеки Казанской духовной академии, рассказанной в 1930-е годы. Более того, они свели всю свою дореволюционную периодику, церковную и религиозную, в отдельную комнату. В ней можно на неделю засесть, чтобы не тратить время на выявление, на заказ литературы, и тотально её изучить практически во всей полноте.

В первом же случайном номере тульских, моих родных, «Епархиальных ведомостей», которые я открыл за 1908 год, я наткнулся на статью протоиерея

Восторгова об Иване Аксакове. Представьте себе! После этого сразу дал себе слово, что специально приеду туда и по крайней мере библиографически опишу это. Вот — такова еженедельная и журнальная пресса, включая церковную, таковы диссертации.

Возьмем теперь обычные газеты, где никогда не ожидаешь найти что-то интеллектуальное. Крупнейшие газеты юга России в течение многих лет — «Одесские новости» и «Одесский листок». Петербургский критик Слонимский сотрудничал в этом «Листке» (в одном из ежегодников «Исследований по истории русской мысли» я опубликовал его неизвестный некролог Соловьеву из этой газеты). В таких крупных русских городах действовали литературно-художественные и философские кружки с публичными лекциями, которые каждый раз давали протокольные отчеты. Это вполне философский материал, вполне философские темы. Сейчас изданы обширные материалы по московскому (здесь пионером был покойный Альберт Соболев) и петербургскому религиозно-философским обществам. В конце 2021 года я издал монографию Наталии Филиппенко по таким обществам начала XX века в Киеве. Однако массу откликов печати на их деятельность, этого океана мысли и рецепции, никто не искал, не находил, не описывал, сквозной библиографии нет. И это только верхняя часть айсберга большой группы источников.

Известен и целый континент источников — архивные фонды. В середине 1980-х, когда я был студентом и нам преподавали курс археографии, архивного дела, наш преподаватель говорил: «Самый главный принцип архива — это везде есть всё». Я как бывший архивный работник могу подтвердить, что на 75 процентов это правда. Самые любимые мной дела (единицы хранения), например, в РГАЛИ, ГАРФе, РГБ, РГАСПИ, РНБ, ИРЛИ — это те, которые даже в названиях описываются как «Письма разных лиц разным лицам». Честная тетенька-архивист из нашего вечного прошлого честно написала, что она не разобрала — где чей почерк, но — спасибо ей, она сохранила это, и мы с трепетом ищем в архивных листах знакомый почерк. Вот точно так в рассыпных делах, в сборных «солянках», я в 1994 году наткнулся на мемуары Зеньковского, чей почерк я уже знал... «Пять месяцев у власти»: они давно изданы, переизданы и известны. А если мы возьмем людей с гораздо более худшим почерком, как у Павла Ивановича Новгородцева (его почерк хуже, чем у Льва Шестова), то нас здесь ждут ещё, может быть, более яркие открытия. Именно в очередной россыпи я наткнулся на фрагменты переписки Новгородцева, которые пролили яркий, даже сенсационный свет на эмигрантскую судьбу сборника «Из глубины».

Итак — наш лозунг: тотальное исследование, сохранение, копирование печатных источников и тотальный архивный сыск. Но куда всё это, эти все знания, «куда умище-то девать»? Есть ответ: наилучший формат публикаций должен включать в себя принцип пылесоса. Да, он категорически отвергается наукометрией, к которой я лично отношусь категорически отрицательно. Я могу повторить то, что недавно говорил в одной аудитории в Москве*.

* На московской презентации нового журнала РХГА «Русская философия» 17 марта 2022 г. — Н. Р.

Составительница библиографии исследований Блока призналась недавно в фейсбуке, что впервые за 15 лет, в течение которых она её составляет, она ничего не может включить в очередной сборник, потому что наукометрически корректные тексты по своему содержанию стали бессмысленны. Они отвечают всем признакам формальной наукометрии и транслита, переведены все бессмыслицы на все бессмыслицы, но с научно-библиографической точки зрения это — пустота. Я категорический противник нынешней хулиганской наукометрии в применении к нашим гуманитарным наукам.

Что делать с огромным массивом газетной Атлантиды, который, повторю, гибнет на наших глазах — и мы последнее поколение, которое его видит? Надо немедленно идти в Отдел газет РНБ и спасти, максимально скопировать наши профильные газеты. Сделать так, как делали мои коллеги из ГАРФа. ГАРФ был еще молодой в октябре 1993 года, когда расстреливали Белый дом. И когда правительственные войска взяли штурмом Белый дом, стали гасить пожар, арестовывать и т. д., вместе с ними туда вошел с сотрудниками наш директор Сергей Владимирович Мироненко — для того, чтобы всё это, разбросанное на полу, спасти, собрать и забрать в архив. Это — научный подвиг и, может, даже гражданский подвиг. Я с большой долей скепсиса отношусь к качеству тех бумаг, что там в Белом доме насочиняли, но это неважно, это не наше собачье дело, пусть историки потом оценивают. Наша задача — это сохранить.

Так вот, научные сборники, научная периодика обладают мощнейшими преимуществами, потому что они имеют дело с самыми первичными научными фактами, которые могут потом никуда не вылиться. Но пусть это будет, не наше дело предрешать судьбу. Я до сих пор восхищен судьбой одного человека здесь, в Петербурге. Как мы помним, в конце 1980-х был пожар в библиотеке Академии наук (БАН). Потушили, что-то спасли, что-то не спасли. А за ряд лет до этого вышла в свет посмертная монография молодого человека, работника БАН, который прожил 42 года. Я впервые только из его книжки узнал, что ещё при Петре Великом в Петербурге возникла целая традиция прессы на немецком языке, которая описывала немецкую диаспоральную жизнь, важнейшую для этой части нашей истории. И вот человек перед смертью описал этот массив газет. Именно их коллекция сгорела в БАН. Если бы он этого не сделал, всё вообще прошло бы без следа. Он невольно совершил подвиг. Почему бы нам не сделать подобное? Мы должны это сделать. Надо спасти газетные источники по истории русской мысли.

Следующий важный момент. Все наши частные исследования «К вопросу о...» безусловно потеряются, если не будут сопровождаться профессиональной библиографией. Я помню, как в 1992 году, работая в недолговечном философском журнале «Путь», наверное, впервые дал библиографический список «Новые архивные публикации по истории русской философии». В нем было много страниц с перечислением публикаций, которые бог знает где и как, в россыпях появились с конца 1980-х. Это всё в абсолютном большинстве не переиздано. Я приведу пример: одна исследовательница 30 назад сделала публикацию. Она случайно нашла письмо-признание о том, что знаменитый лозунг «Пойдем на выучку к капитализму», оказывается, родился тогда-то и там-то. Это открытие не переиздано.

Итак: научная библиография должна быть тотальной, текущей, дисциплинарной, она должна быть теми скрижалями, где сохраняются и спасаются от забвения открытия — и поэтому сами жизни учёных, их смысл.

Следующий важный пункт: соотношение интернет-публикаций и бумажных публикаций, каково оно, каким оно должно быть? Я должен вам, товарищи и коллеги, доложить. В 2009 году я впервые поставил эксперимент. До этого я имел глупость не сохранять PDFы, электронные версии тех книг, которые издавал. Я виноват; к счастью, сейчас часть их скопирована благодаря подвижничеству уникальнейшего исследователя русско-литовской философии Владаса Повилайтиса. Итак, в 2009 году я поставил эксперимент на себе самом: я — конечно, бесплатно — выложил в интернете PDF свежееизданного сборника своих статей, немного порекламиравав его в сети. В книжные магазины я в первый день развез 50 бумажных экземпляров, а со всего мира PDF прочли 2500 человек, в том числе и из таких географических точек, куда бумага (как минимум, быстро) никаким поездом не доедет.

Я сделал важный вывод — сетевая и бумажная публикации находятся в неразрывном и неизбежном, непереносимом единстве. Они не конкурируют друг с другом. Если кто-то, мягко говоря, наивный или жадный считает, что не надо публиковать в интернете, чтобы больше продать в бумаге, то я должен сказать: на продажи в бумаге это не влияет. Более того — это влияет на твою всемирную славу, а она возвращает твоих поклонников в книжный магазин. Потому что на деле разные люди заходят в магазин и в интернет, пересекаются они в очень маленькой части. А самая главная причина того, что они не конкурируют, состоит в следующем — и здесь моя информационная специальность делает меня еще более подготовленным: поисковые машины в интернете давно уже перестали быть поисковыми. Они давно признались, что являются инструментами для рекламы, коммерции, политики и пропаганды. И чтобы получить искомый результат, ты должен заранее преодолеть многочисленные ловушки рекламы. Но это преодоление ловушек требует особых и специальных знаний об интернет-контенте, которых мы не можем требовать от читателя наших книг.

Не случайно еще недавно «Яндекс» проводил чемпионаты по поиску в интернете. Это значит, что полный поиск без чемпиона уже тогда не работал! Значит, ты в таком поиске должен быть особо продвинутым, умным чтобы найти в этой куче что-то нужное. Даже я, профессиональный потребитель и, главное, уже более двадцати лет — производитель интернет-информации (в информационном агентстве REGNUM), могу вам сказать, что ты сначала предполагаешь формулу знания, а потом уже его лексически формулируешь (как «вилку» интернет-поиска из трёх-четырёх слов в их уникальной констелляции), затем ищешь и получаешь. Без презумпции, без предположения — нет знания. Это всё очень нешуточные обстоятельства. Ты должен сначала очень хорошо знать контекст высказывания, чтобы найти адекватный ответ. Не зная этих связей, ничего не найдешь, кроме массива рекламы, случайностей и макулатуры.

Итак, отсутствие прямой связи между продажей бумажных изданий и чтением их электронных версий в сети — это огромный шанс для бумажной книги. Она будет всегда. С одной стороны, она никогда не дойдет до Америки, кроме как малым числом, с другой стороны, людей, которые не умеют пользо-

ваться всё более сложным поиском в поисковых машинах — абсолютное большинство. До тех пор, пока не наступило время формальной, поверхностной, миметической, безумной, бессмысленной, бесплодной, монополистической, бюрократической, позорной наукометрии, человек еще имел надежду что-то искать и найти по ключевым словам, но сейчас уже правит бал воспроизводящая сама себя нормативная бессмыслица.

Итак, нет прямой связи между реализацией бумаги и сетевых изданий. Интернет-поиск не помощник. Наукометрия — паразит на классификации научных сведений, жестокий и бесплодный. Я надеюсь, что сейчас, после того, как Запад начал нас изолировать, наши провинциальные, колониальные, компрадорские поклонники Запада со своей наукометрией от нас постепенно отстанут.

Итак важно — тираж бумажного издания. 500 экземпляров — это дорого. Хорошо, когда они расходятся. По нашим правилам они должны в бумаге расходиться год, это считается нормальным. Но централизованная система распространения книг в России уничтожена нашими реформами. Однако не фатально. Я недавно отправил 250 кг своих изданий во Владивосток, в Дальневосточный федеральный университет. Доставка 250 кг книг стоила всего 12,5 тысяч рублей. Отправил в Братск (возле Иркутска) коробку книг весом около 20 кг, она стоила 700 рублей. Понятно, что я всё это отправляю не для продажи, но даже если бы продавал, то получилась бы ничтожная доля цены транспортировки в финальной цене одной книги.

Так вот, когда ты бесплатно публикуешь в интернете PDF своего журнала, книги и так далее, это дает тебе доминирующее преимущество: тебя знают все интересующиеся, читают все, кроме самых ленивых. А в «умственные» книжные магазины и в библиотеку — напечатай 50, 100. Надо будет — допечатаешь столько же.

Это всё как бы подшерсток, гумус, планктон научной работы. А что же, по моему мнению, можно считать наилучшим жанром научного книгоиздания? Монографии, несомненно. Не случайно варварская наукометрия не очень приветствует монографии. Если уж поставлена задача уничтожить, так дьявол будет преследовать самое главное — монографии. И высшая степень научной работы — это полное собрание сочинений героя с тотальным научным, текстологическим и реальным комментарием. Я мальчиком, отроком еще, в середине 1970-х годов наткнулся на коричнево-бордовое издание «Достоевский. Материалы и исследования», которое выходило в приложении к защитного цвета ПСС Достоевского с 1970–1980-х годов. Поскольку отец мой подписался на ПСС, бывая в Москве, я по магазинам собирал и собрал полный состав этих материалов и исследований. Это идеальная схема, не случайно она придумана в Пушкинском Доме — ПСС и сопутствующие материалы и исследования, которые к нему прямо привязаны. Я не смог уговорить моих дорогих товарищей, которые издают ПСС Франка, делать «Франк. Материалы и исследования». Увы, наверное, потому, что они требуют неимоверного коллективного труда.

Я всегда в этом контексте привожу отрицательный пример — судьбу ПСС Владимира Сергеевича Соловьева в ИФАНе, который при сотнях своих тружеников позорно смог выделить на создание этого собрания (по плану —

в двадцати томах) буквально несколько человек. Первый том вышел в 2000-м году, второй — в 2000-м, третий — в 2000-м, четвёртый — в 2011-м. Такой темп — хулиганство. Я знаю, как это устроено. Двадцать два года назад этим руководил Александр Носов, который умер молодым в 2002 году, и поэтому дело остановилось.

Что же может сделать малый коллектив? РХГА — это малый коллектив. У него есть огромное преимущество — студенты. Фаланга, штурмующая Отдел газет РНБ, с мощным результатом, выпускающая росписи и републикации в своих изданиях под надзором Александра Ермичёва. Это прекрасно, это замкнутый цикл, это автаркия, это протекционистское фихтеанское государство.

Я вспоминаю, как захлебнулось переиздание эмигрантских «Современных записок», репринт. Я помню, как хорошо переиздал «Логос» Валерий Анашвили. Я хорошо переиздал в 2021 году эмигрантское «Освобождение», хотя это разорило мою книжную программу. Скажу честно: я колебался. Но обнаружилось, что в Москве всего два полных комплекта. При этом никто на деле не проверил эту полноту — с приложенными к журналу «Листками Освобождения» и «Книжками Освобождения» (надеюсь, эти последние выйдут сейчас из печати). Может, в Питере еще два полных комплекта. Что сказать: я сознательно резко, почти вдвое снизил отпускную цену на «Освобождение», чтобы в продаже каждый его тяжеленный том не стоил больше 1000 рублей. И всё равно — плохо расходуется. Этот фундаментальный источник для истории политики и политической мысли России начала XX века изучается в России уже около 50 лет (в трудах Корнелия Шацилло), имеет полдесятка защищенных про него кандидатских диссертаций. Но в исследовательский, историографический мозг не вошёл. Только великий, покойный ныне Николай Константинович Гаврюшин уверенно, наизусть знал, как листовка «Христианского братства борьбы» Эрна, Свенцицкого, Флоренского 1905 года проникла в «Освобождение». Я даже понимаю, что именно Булгаков послал редактору-издателю журнала Струве эту листовку для публикации. Но это не стало фактом нашего широкого научного знания. Теперь этот источник есть везде, слава Богу. Он абсолютно бесплатно общедоступен в интернете. И территориально — во всех главных местах развития нашей науки. И количество диссертаций о нём может вырасти многократно. Самое главное — он, наконец, может быть и будет прочитан, как азбука. Та самая азбука, которая в десятках тысяч экземпляров нелегально проникала в Россию в 1902–1905 годах и буквально составила новый политический язык целого поколения русской мысли. Кстати, именно здесь ещё летом 1902 года Струве, мгновенно реагируя на новацию, начал пропагандировать концепт «нового религиозного сознания» Мережковского.

В 1998 году две дамы сделали для моего Ежегодника полную пономерную роспись «Вопросов философии и психологии». Думаете это вызвало взрыв интереса? Нет. Хорошо, что это издано, но это не дает импульса. Надо репринтно переиздать весь комплект «Вопросов философии и психологии» для библиотек, во-первых. Во-вторых, чтобы этот репринт был в проверенном качественном обороте в интернете. Только тогда, когда это будет общедоступно, как ПСС Ленина в 55-ти томах, тогда это будет впитано всеми порами

научного знания. Может быть, вы считаете, что знание должно быть более индивидуальным, не спорю. Но я стихийный демократ в душе, я за всеобщее знание. Буду жив-здоров, проживу еще 30 лет — видит Бог, я издам. Потому что получается, что никто эти журналы не читал до конца, не видел — пока ты не издашь и не сунешь в нос товарищу. А есть ведь такие еще невидимые обычному глазу зависимости, как рекламные листки, которые идут в конце старых журналов, видели их? Они ведь вовсе не случайно там появляются — это тоже высказывание. Я еще с юности помню, как специально выписывал объявленный состав авторов любого, даже недолговечного издания. Кого позвали в список — это всегда манифест. И я по переписке помню: ещё марксист Струве просит Гершензона, ученого секретаря Павла Виноградова, медиевиста, чтобы тот дал — даже формально — своё имя для объявленного списка авторов. Это очень тонкий танец. Для будущего, когда нас не станет, для будущих исследователей, эти все списки авторов должны быть сохранены. Далеко не каждый знаток и специалист готов такие внешне бессмысленные листочки переиздать репринтом, а их надо переиздать!

Я увлеклся этим, лично составил и издал порядка полутора десятков сводных пономерных росписей журналов, еженедельников. Почему пономерных, а не сводных, не алфавитных? Сводные не отражают композицию номера, во-первых. Во-вторых, такие указатели — братская могила, а не пономерная история эволюции издания. А теперь вижу, что даже этого недостаточно.

Газеты гибнут, журналы гибнут, нужны ПСС и сопутствующие им материалы и исследования. Нужны переиздания, нужны интернет-публикации, опережающие бумажные, и обязательное сохранение бумажных изданий. Это нерешаемая, нереальная идеальная конструкция, и я даже понимаю — почему она нерешаемая. Я даже понимаю природу сомнения: нужно ли переиздавать? Это всё довоенные сомнения. Война теперь учит нас, что весь мифический глобализм легко и одновременно выдергивается из розетки. Я со дня на день опасаюсь, как моя — человека, попавшего под персональные санкции в Великобритании и ЕС, многодесятилетняя по числу подписчиков страница с сотней PDF моих изданий — будет уничтожена в академической сети. И никому ничего не докажешь и не будешь говорить, что наука свободна. Это выдергивание из розетки, по моему глубокому убеждению, неизбежно.

Но нет ничего более надежного, чем такой ненадежный материал, как бумага. Ее, по крайней мере, перефотографировать можно, сделать репринт. Особенно это важно теперь, пока еще вражеская позорная колониальная наукометрия не побеждена.

И, наконец, самая главная беда, с которой я столкнулся как издатель. Подлинная кровь и душа коллективной, по сути, многопоколенческой науки — рецензионный труд — не ценится, рецензия вообще не считается трудом. Библиографическое рецензирование — это кровь науки. Что тут скрывать, не каждый человек может написать хорошую исследовательскую статью. Но я видел и публиковал ряд молодых авторов, которые творили рецензии как отдельную, бронебойную, фундаментальную мощь науки. На книгу объемом 200 тысяч знаков они писали рецензию в 150 тысяч знаков, разрывали критикуемую книгу на куски, давали в приложении новые архивные доку-

менты. Почти таким журналом был в начале XX века рецензионный журнал Гершензона, Кистяковского и их коллег — «Критическое обозрение». Но таким рецензиям-трудам нужно сейчас надёжное пристанище. Его нет. Такой рецензионный журнал, если он будет, скажу радикально, будет гораздо революционней, гораздо важнее заурядного журнала.

Мы — накануне новой отечественной гуманитарной революции. У нас есть силы её начать.

УДК 1(091)

*Н. П. Ильин**

«НИЧТО НИЧТОЖИТ», ИЛИ ДУГИН, ХАЙДЕГГЕР И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В статье рассмотрена концепция русской философии, предложенная известным российским философом А. Г. Дугиным, а также связь этой концепции с трактовкой «европейского нигилизма» у Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Дана оценка компетентности А. Г. Дугина на примере его экскурсов в творчество В. С. Соловьева и других русских мыслителей. Показано, что резко отрицательное отношение А. Г. Дугина к прошлому и настоящему отечественной философии обусловлено не ее конкретным содержанием, а его общим нигилистическим взглядом на историю России «после Петра». В связи с призывом Дугина «поверить Хайдеггеру» и «пережить судьбу нигилизма» затронут вопрос о переводимости на русский язык текстов немецкого мыслителя в аспекте понятия «ничто», а также высказано мнение о несостоятельности «метафизической» интерпретации биологизаторских по своей сути воззрений Ф. Ницше.

Ключевые слова: смердяковщина, археомодерн, симулякр, псевдоморфоз, русофобия, нигилизм, декаданс, ничто, психология, физиология, тело, телесность, *cogito (ergo) sum*, А. Г. Дугин, В. С. Соловьев, М. Хайдеггер, Ф. Брентано, Ф. Ницше.

N. P. Ilyin

“NOTHING IS NOTHING”,

OR DUGIN, HEIDEGGER AND RUSSIAN PHILOSOPHY

The article examines the concept of Russian philosophy proposed by the famous Russian philosopher A. G. Dugin, as well as the connection of this concept with the interpretation of “European nihilism” by F. Nietzsche and M. Heidegger. The assessment of A. G. Dugin’s competence is given by the example of his excursions into the work of V. S. Solovyov and other Russian thinkers. It is shown that A. G. Dugin’s sharply negative attitude to the past and present of Russian philosophy is due not to its specific content, but to his general nihilistic view of the history of Russia “after Peter”. In connection with the appeal of A. G. Dugin’s “believe Heidegger” and “survive the fate of nihilism” touched upon the question of the translatability into Russian of the texts of the German thinker in the aspect of the concept of “nothing”, and

* Ильин Николай Петрович, доктор физико-математических наук, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, ilyinnp@yandex.ru

also expressed the opinion about the inconsistency of the “metaphysical” interpretation of the essentially iologizing views of F. Nietzsche.

Keywords: Smerdyakovism, archeomodern, simulacrum, pseudomorphosis, Russophobia, nihilism, decadence, nothingness, psychology, physiology, body, physicality, cogito (ergo) sum, A. G. Dugin, V. S. Solovyov, M. Heidegger, F. Brentano, F. Nietzsche.

Латинское изречение гласит: «Нет такой плохой книги, которая была бы совершенно бесполезной». Книга А. Г. Дугина «М. Хайдеггер: возможность русской философии», на мой взгляд, безнадежно плохая книга, но определенная польза от нее, несомненно, есть. Начну с плохого, чтобы кончить полезным.

Книга плоха уже потому, что мало-мальски *добросовестный* автор не будет писать о том, чего он, по существу, не знает, а то немногое, что знает, явно не понимает. Дугин же поступает именно так. Особенно заметно это проявляется пусть не в самых значительных, но красноречивых деталях. Например, говоря о В. С. Соловьеве, он приписывает ему «идею “святой Софии”» и «*образ святой Софии*» [Дугин 2021, 49]*. Сразу становится ясно, что в работы Соловьева он, скорее всего, не заглядывал: раскрывая религиозно-философскую *концепцию* Софии, Соловьев, насколько мне известно, словосочетание «*святая София*» не использовал. Да и неуместно оно применительно к концепции, у которой есть целый ряд совсем не святых граней, таких как «*тварная София*», «*мировая душа*» и т. д. Впрочем, когда ближе к концу книги Дугин решает снова поговорить о Соловьеве и Софии, выясняется первоисточник его аберрации: статья Г. В. Флоровского «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и России», где речь идет об *иконах и храмах*, посвященных Св. Софии. Только вот никакого упоминания о Соловьеве в этой статье нет. А главное: Флоровский убедительно показывает, что в православном русско-византийском понимании имя Софии — это «*имя Христа, Сына Божия*»; переход к изображению Софии «в женском образе» был именно отходом от Православия. Но Дугину скучно как с тем, так и с другим представлением. А посему он заявляет: «*Родимый хаос — подлинное имя русской Софии*» [Дугин 2021, 300]. Аргументы? Пожалуйста: стихотворение Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной», приведенное полностью (притом что Соловьев ни разу не процитирован!) и отрывок из статьи А. Блока «О назначении поэта», в которой нет речи ни о Софии, ни о Соловьеве, да и воспевается вовсе не хаос (как пытается уверить Дугин), а вносимая поэтом в мир «*истинная гармония*». Кстати, именно в этой статье Блока мы встречаемся с «веселым именем Пушкина».

Манипуляции Дугина с понятием Софии у Соловьева наглядно демонстрируют его методологию: по сути дела, он пишет не о русской философии, а *по поводу ее*. Это делает его критику абсолютно *беспредметной*, бьющей мимо цели, а его ругань (только слово «бред» повторяется в книге не один раз) — выражением не искреннего возмущения, а «интеллектуального» хамства.

Бросается в глаза и странная для автора «более 60 книг по истории, философии и геополитике» (из недавнего интервью газете «Культура») неосведомленность Дугина относительно общеизвестных историко-философских фактов. В частности, она ярко проявляется в связи с другим ключевым поня-

* В этой и всех дальнейших цитатах кавычки и курсив первоисточника.

тием философии Соловьева — *всеединством*. Наш писатель, похоже, не подозревает, что это понятие буквально пронизывает историю философии от *hen kai pan* у элеатов до All-Einheit у Эдуарда фон Гартмана; русское слово — просто калька с немецкого. Дугин же уверяет, что всеединство «это что угодно, только не философия», и отражает некую «склеенность», или «глишроидность» сознания Соловьева [Дугин 2021, 53]*. Я было подумал, что Дугин неудачно выразился, но и ближе к концу он заявляет, что «всеединство следует мыслить, как нечто исключительно *русское*, вытекающее из самой структуры русского дизайна». И чуть ниже, чтобы не оставалось сомнений: «В рамках западной философии Нового времени, это смотрится как дичайший анахронизм и вздор» [Дугин 2021, 302–303]**. Должен огорчить автора многотомной «хайдеггерианы»: вздор говорит он сам. Понятие всеединства и близкие к нему категории, например, всеполнота (Allheit) у Шеллинга — совсем нередкие гости в новой, да и в новейшей философии***.

Творчеством Владимира Соловьева Дугин, конечно, не ограничивается, но своей методологии не меняет, практически *не предоставляя слово* самим русским философам, не позволяя расслышать их собственный голос. В это трудно поверить, но до 72-й страницы, наговорив бочку арестантов об «отцах Сергии Булгакове и Павле Флоренском» (так у Дугина), о Н. Я. Данилевском, К. Н. Леонтьеве (который почему-то причислен к «поздним славянофилам») и других, он *ни разу* не подтверждает свои умозаключения их собственными суждениями. Это позволяет ему приписывать русским мыслителям свои домыслы и фантазии; в частности, Данилевского он хвалит за то, что тот «социологически обосновал возможность русской философии на основе славянского языка» [Дугин 2021, 68]****.

«Разинуть рот» Дугин позволяет только П. Я. Чаадаеву и В. В. Розанову, цитируя их весьма охотно. Первый *симпатичен* ему «своим откровенным западничеством и русофобией» (именно так!), ибо «предельно убедительно» продемонстрировал «несовместимость русскости и философичности» [Дугин 2021, 74–75]. Благосклонен он и к Розанову, который, оказывается, «в определенных моментах предвосхищает экзистенциализм Хайдеггера!» Такой сокрушительный комплимент надо уметь заслужить, и Розанов заслужил его тем, что в «Мимолетном» обрушился на *cogito ergo sum*, заявив, что это «декартовская мерзость» и «вообще христианская гадость»*****. Впрочем, с этой цитатой

* В Дугине бросается в глаза сочетание каких-то сугубо специальных познаний с явными пробелами в общей философской культуре.

** Пунктуация Дугина сохранена.

*** Термин Allheit использовал также Кант. Что касается современности, укажу только на книгу немецкого культуролога Хельмута Ротхерта (Rothert) “Welt-All-Einheit” (München-Basel, 1969).

**** По сообщению Э. Фая, одного из критиков Хайдеггера, Дугин полагает, что «современный русский язык слишком вестернизирован и не годится для перевода Хайдеггера, поэтому для этой цели стоило бы прибегнуть к церковнославянскому языку» [Фай 2021, 11].

***** В «Литературных изгнанниках», изданных в 1913 г., то есть за два года до «Мимолетного», Розанов выражал восхищение работой Н. Н. Страхова «Об основных понятиях

у Дугина конкурирует и другая, надо думать, тоже глубоко «хайдеггеровская»: «К черту *ratio*! Я хочу кашу с трюфелями».

Свой обзор русской философии Дугин оканчивает, однако, не на этой оптимистической ноте, а выражением крайнего презрения к И. А. Ильину с его «чисто немецким казенным мышлением» и «почти карикатурной попыткой создания бравурной версии русского национализма»; впрочем, всем этим безобразием Ильин «обязан матери-немке» [Дугин 2021, 81].

Здесь я от души порадовался за Александра Гельевича. Значит, ушло в прошлое время сомнительных увлечений «Черным орденом» и черным мундиром [Дугин 2021, 3]*. Только вот о матери — мелко и пошлово.

* * *

Но, может быть, фиаско попыток Дугина охарактеризовать отдельных русских мыслителей компенсируется заслуживающей внимания *общей концепцией* русской философии? Так ведь бывает: человек знает общее правило, общий закон, но не умеет его применять. Это печально, но общий закон все-таки представляет интерес.

Начинает он с глубокомысленного вопроса, «возможна ли вообще русская философия» [Дугин 2021, 3]. Для того, кто знает историю русской философии, разнообразие ее направлений, ее взлеты и падения, ее трагическую судьбу, — подобная постановка вопроса не может не выглядеть надуманной, снова связанной с элементарной неосведомленностью вопрошающего, а лучше сказать, *постороннего*. Для Дугина русская философия сугубо проблематична; но это именно *его проблема*, и надо страдать отсутствием адекватной самооценки, чтобы считать, что это *проблема вообще*. Посмотрим, однако, что из этой подмены понятий следует.

«Русская философия (или ее симулякр) возникла как *реакция на европейскую философию*» — продолжает Дугин, поясняя для невежд, что симулякр — это «копия без оригинала». Ну, на сей счет все ясно: будучи незнаком с русской философией *в оригинале*, по первоисточникам, Дугин убедил себя, что *оригинала нет*. А вот со словами о «реактивном» характере русской философии — по крайней мере, в период ее *становления* — можно согласиться, если правильно представлять характер реакции. Дугин называет четыре возможности, согласно которым русская философия — это: 1) «отросток» или «ответвление» западной философии; 2) «оборонительный жест» против нее; 3) «псевдоморфоз», то есть результат стремления придать форму западной философии совершенно инородному этой форме содержанию; и, наконец, 4) «попытка духовной колонизации Западом русского общества».

Последнюю версию, по-видимому, надо понимать так, что русские философы были своего рода «агентами влияния» Запада (отрывка былых конспирологических увлечений?). В общем и целом, Дугин решительно отвергает

психологии», где раскрывалось основополагающее значение принципа, сформулированного Декартом. Так что полагаться на те или иные «предвосхищения» Розанова весьма рискованно.

* См. биографическую справку в «Википедии».

только первый вариант, на его взгляд, более или менее лестный для русской философии. Но главное все-таки то, что русская философия (которой одно-временно *нет*) — это *русское содержание в чуждой ему западной форме*.

Можно ли согласиться с этим постулатом (ибо Дугин на протяжении всей книги ничего не доказывает, а именно постулирует или, точнее сказать, *декларирует*)? Обратимся к конкретному примеру. Первым философским кружком в России было «Общество любомудрия», которое собиралось в 1823–1825 гг. в Москве. Дугин о существовании этого общества даже не упоминает, а зря. Наибольший интерес «любомудры» проявляли к философии Шеллинга, в первую очередь потому, что он был «общепризнанным главой романтической школы» [Овсянников 1966, 5], а среди любомудров тон задавали яркий представитель русского романтизма Владимир Одоевский и талантливый, но рано умерший поэт Дмитрий Веневитинов, имя которого, тем не менее, известно всем ценителям отечественной поэзии. В общество входил также будущий знаменитый славянофил Иван Киреевский.

Всех «любомудров» объединял творческий интерес к современному искусству и к проблемам эстетики. Обратим внимание на важный момент: русская философия выросла не только (а возможно, и не столько) из религиозного, сколько *из художественно-эстетического зерна*. Но собственно философскую установку любомудров выражали, на мой взгляд, знаменательные слова Одоевского: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV веке: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания — *его душу!*» [Одоевский 1975, 15–16]. Это — глубоко русское прочтение Шеллинга, отразившееся в творчестве таких антиподов, как Владимир Соловьев и Петр Астафьев.

Все крупные русские мыслители обращались к тому в западной философии, что было им *конгениально*. Вот суть дела. Можно говорить о русской философии как «реакции» на западную философию. Но эта реакция заключалась в *творческом освоении*, то есть в превращении внешнего стимула во что-то *существенно свое*, в самостоятельный поиск истины, пусть и с учетом исканий западной философии. Или, как кристально ясно сказал Н. Н. Страхов: «Европейские влияния только пробудили те струны и силы, которые уже хранились в русских душах» [Страхов 1883, 17].

Дугин этого не понимает и, что значительно хуже, не понимает, что не понимает! По-своему символично, что вслед за демонстрацией «непонимания в квадрате» он обращается к теме герменевтического круга, или круга понимания. Впрочем, пишет Дугин по обыкновению не слишком внятно, главным образом из-за стремления писать как можно *умнее*, но получается только *заумнее*. Поэтому просто процитирую патриарха герменевтики Г.-Г. Гадамера: «Целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное — на основании целого» [Гадамер 1991, 72]. Что же отсюда следует для русской философии? По мнению Дугина, вот что: «Если мы хотим соотноситься с герменевтическим кругом западной философии, нам не обойтись без образа “целого”, только после этого мы обретаем возможность полноценного философствования» [Дугин 2021, 12]. Конечно, «мы» здесь только фигура речи; никакой причастности к русской философии в «текстах» Дугина нет. Поэтому и выходит, что

русский философ — чтобы быть «полноценным» философом — должен знать западную философию в целом, включая, как поясняет Дугин, Античность, Средние века и Новое (а также Новейшее) время. А вот о том, что он должен знать еще и историю отечественной философии (или, если угодно, мысли), нет и речи.

Сразу возникает вопрос, почему такое требование предъявляется только к русским философам? Дугин сообщает, что «культурное соучастие в истории философии гарантируется “укорененностью” западного мыслителя в культурной среде». Подобное заявление огорчает не столько своим несколько лакейским «западнизмом», сколько непониманием самых простых философских истин. Для философа, да и вообще для мыслящего человека, *нет ничего гарантированного*, по крайней мере, в духовной реальности. Все достигается здесь путем *личного усилия*, путем *сознательного* (то есть *свободного*) стремления к тем или иным духовным содержаниям. К сожалению, в наши дни много и бездумно твердят о «культурном коде», не догадываясь, что при этом «по умолчанию» отрицается самая суть культуры — медленное и трудное воспитание, а еще лучше, *самовоспитание души*.

Впрочем, я напрасно ломаю копыя. Грозное требование приобщения к «целому» западной философии превращается у Дугина в требование скорее комичное — дружно превратиться в адептов Хайдеггера! На полном серьезе он закликает: «Если мы поверим Хайдеггеру, если мы примем его философию не просто как *часть* западноевропейской философии, но как ее *сумму* <...>, мы будем способны преодолеть наше фатальное ограничение и ступить *по ту сторону археомодерна*» [Дугин 2021, 112].

Вообще-то, в этом есть что-то до боли знакомое. В свое время нас тоже убеждали *поверить* Марксу и тоже видели в нем «сумму» всей предшествующей философской мысли, а точнее — всего «прогрессивного» в ней. Правда, у Маркса был не менее выдающийся последователь — Ленин, но ведь и Дугин явно нацелился на аналогичную роль по отношению к Хайдеггеру. Правда, Дугину не хватает ленинского таланта доносить свои идеи до масс: так, трудно произносимую «экспроприацию экспроприаторов» Ленин превратил в восхитительно доходчивый призыв «грабь награбленное»*. Дугин же предпочитает заводить читателя в терминологическую трясиину, где самой заметной «зеленой кочкой» оказывается термин «археомодерн»**. Но дам слово самому Дугину. Он пишет: «Специфика русской культуры и русского общества может быть определена как “археомодерн” <...> *Археомодерн представляет собой общество-гибрид*, в котором обе стороны — модернизированная и традиционная — легко угадываются, но *не вступают друг с другом в упорядоченное, логическое взаимодействие*, не сопрягаются осознанно и последовательно, а сосуществуют де-факто, не замечая друг друга». И чтобы все было ясно, Дугин отмечает, что

* Генеалогия этого призыва рассмотрена в книге: Душенко К. В. Красное и белое. Из истории политического языка (М., 2018. С. 170–172).

** Вариациями на ту же тему являются «археофутуризм» французского «нового правого» Гийома Фая (1949–2019) и «археоавангард» известного российского философа Ф. И. Гиренка. Кому из троих принадлежит приоритет, я не берусь судить.

имеются в виду «петровские реформы и вся последующая история России, включая СССР и современную РФ» [Дугин 2021, 33–35].

Другими словами, суть «археомодерна» в том, что, начиная с Петра I и на протяжении всей дальнейшей истории России, *совершенно неорганично* сочетались новизна и старина, неистовое стремление всё преобразовать и цепкое желание сохранить всё как есть. При этом Дугин зачем-то ссылается на Шпенглера, хотя мог бы попытаться подкрепить свою позицию высказываниями ряда отечественных историков, философов и публицистов: взять хотя бы утверждение Н. М. Карамзина в «Записках о древней и новой России», что деяния Петра — только «блестящие ошибки». Вместе с тем нельзя не признать, что по мере накопления и углубления исторических знаний становилось всё яснее, что «у нас в России переход из древней истории в новую совершился по общим законам народной жизни, но и с известными особенностями вследствие различных условий, в которых проходила жизнь нашего и европейского народов» [Соловьев 1999, 33]. И как своего рода предупреждение потомкам звучат слова Сергея Михайловича Соловьева: «Народ не отречется от своего великого человека, ибо такое отречение для народа есть самоотречение» [Соловьев 1999, 11]*.

Не отрекся народ, но отрекся Дугин, и дошел в этом до конца, до самой злобной русофобии. Понимаю, что иного читателя может покорибить это слово в научном журнале. Но ведь и опус Дугина напечатан в престижном научном издательстве, в серии «Философские технологии». Ну, уровень философской технологии у Дугина мы уже видели. А уровень его нравственной личности становится вполне ясен сразу вслед за определением «археомодерна». Здесь сообщается, что «программу русского археомодерна кратко и емко излагает герой романа Ф. М. Достоевского “Братья Карамазовы” Павел Смердяков» [Дугин 2021, 35]. Заметим: Смердяков для Дугина не персонаж, а *герой*, в котором олицетворена «*формула русского археомодерна, отвратительный гибрид архаизма с современностью*». Поэтому он не является какой-то случайной фигурой, он «*абсолютно автохтонный русский выродок*» [Дугин 2021, 36]**. А поскольку «с петровского периода Россия живет в археомодерне», Смердяков, по Дугину, есть символ России, символ «автохтонного» (т. е. коренного) *русского человека*.

Как говорится, «скажи мне, кто твой герой, и я скажу, кто ты». Правда, во всем этом злобном шипении есть и определенное утешенье. Еще в самом начале дугинского «текста» его сочинитель заявляет: «...пытаясь философствовать, современный русский выглядит как дурак» [Дугин 2021, 7]. По-видимому, самого себя Дугин не считает русским. Спасибо и на этом.

* * *

Но все-таки — при чем здесь Хайдеггер, кроме бесконечных заверений, что он «наше всё»? На мой взгляд, его *реальное* присутствие намечается тогда,

* Нельзя не отметить, что сын выдающегося историка, философ Вл. Соловьев, призывал русский народ именно к тому, против чего решительно выступал его отец — к национальному самоотречению.

** Напомню, что везде курсив Дугина.

когда Дугин заявляет: для того, чтобы русская философия стала возможной, «нам надо прожить и исчерпать судьбу западноевропейского нигилизма» [Дугин 2021, 21].

Что тут сказать? Требование, чтобы человек (или народ) прожил чужую судьбу, само по себе нелепо. А если считать, что Дугин неудачно выразился и имел в виду судьбу, *подобную* судьбе «западноевропейского нигилизма», то ведь и без этого мы прожили и даже *пережили* «советский» нигилизм. Это стоило нам многих миллионов человеческих жизней, и устраивать какую-то интеллектуальную «игру в нигилизм» нам, *русским*, в отличие от Дугина, как-то не к лицу.

А вот подумать над природой нигилизма, его метафизическим корнем, никогда не лишне. И нам есть на что опереться в нашей философской традиции. В частности, на «Письма о нигилизме», написанные Николаем Николаевичем Страховым вскоре после царевубийства 1 марта 1881 г. Для русского мыслителя нигилизм «это — чудовищное извращение души, при котором злодеяние является добродетелью, кровопролитие — благодеянием, разрушение — лучшим залогом жизни. Человек вообразил, что он полный владыка своей судьбы, что ему нужно поправить всемирную историю, что следует преобразовать душу человеческую <...> Это безумие соблазнительное и глубокое, потому что под видом доблести дает простор всем страстям человека, позволяет ему — быть зверем и считать себя святым» [Страхов 1883, 216].

Поразительно, как Страхов угадал основные цели большевизма: развращение человека, создание «нового человека», построение «нового мира» и, конечно же, прямо-таки «религиозный» культ преступников и убийц. И началом, первым шагом ко всему этому является упоение «обличением зла», постоянное злоречие; для нигилиста «зло — есть необходимая пища для его души» [Страхов 1883, 219]. Сегодня, после краха «коммунистического проекта», его пытаются изобразить «потерянным раем» и, пользуясь идеологическим безвременьем, восстановить почитание «вождей» из числа самых страшных преступников в истории человечества. И это тоже предвидел Страхов, замечая: «Как видно, легче человеку поклониться злу, чем остаться вовсе без предмета поклонения» [Страхов 1883, 239].

Подчеркну еще раз: у русской философии есть что сказать о нигилизме и без Хайдеггера. Но, возможно, немецкий философ сообщает нечто, что позволит углубить понимание нигилизма? Чтобы ответить на этот вопрос, естественно обратиться к его работе «Европейский нигилизм» (1940), которая увидела свет только в 1961 г. в виде главы из книги «Ницше» и лишь спустя шесть лет была издана отдельно*. На русском языке эта работа имеется в переводах В. В. Биbihина и А. П. Шурбелева**.

Почему я называю имена переводчиков? Не только из уважения к проделанному ими нелегкому труду, но и потому, что труд этот, к сожалению,

* Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen: Neske, 1967.

** Перевод В. В. Биbihина см. в кн. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления (М.: Республика, 1993. С. 63–176); перевод А. П. Шурбелева — во втором томе сочинения М. Хайдеггера «Ницше» (СПб.: Владимир Даль», 2007. С. 27–224).

скорее поставил, чем решил проблему перевода Хайдеггера: то, что он пишет по-немецки, очень часто не только не переводимо без насилия над русским языком, но приобретает в нем прямо противоположный смысл. Разберемся, однако, по порядку.

Ключевое понятие при разборе нигилизма — это, естественно, понятие, передаваемое в латыни словом *nihil*, а в немецком языке — словом *Nichts* (у Хайдеггера, как правило, с заглавной буквы); в русском языке словом «ничто», а еще чаще — «ничего».

Что же такое нигилизм? С точки зрения Хайдеггера, нигилизм, по своей *метафизической* сути, это «принципиальное недумание о существе Ничто» (Бибихин, с. 74) или по-немецки «das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts» (Heidegger, S. 30). Сразу отмечу: ничего подобного в неоконченной работе Ницше «Воля к власти» (которая находится в центре внимания Хайдеггера) нет, и сам Хайдеггер признает это, отмечая, что «Ницше узнает и ощущает нигилизм потому, что сам мыслит нигилистически», то есть не проникает во всю глубину Ничто. Но если уж сам Ницше (которого Хайдеггер считает выдающимся философом) виноват в таком грехе, как «недумание о существе Ничто», то хотелось бы знать, что именно *побуждает* думать о всей глубине Ничто? Это, отвечает Хайдеггер, «дух языка» (Sprachgeist), а точнее, трех языков: санскрита, (древне) греческого и немецкого, при условии, что «философско-метафизический» характер последнего «бережно оберегается» (Heidegger, S. 48). А именно — если, согласно распространенному взгляду, «ничто — это противоположность всему сущему», то язык, этот «дом Бытия», говорит нам другое: «Если где-то, скажем, идет разведывательное бурение в поисках нефти и скважина не дает результата, (то) говорят: “ничего” не найдено» (Бибихин, с. 72).

Читатель не слишком понял, к чему этот пример? Неудивительно, ибо Бибихин в данном случае перевел Хайдеггера *по-русски*; так же поступает и Шурбелев, выделяя слова «ничего не нашли» и тоже благоразумно не приводя их немецкий оригинал. А этот последний звучит как *es ist “nichts” gefunden worden* (Heidegger, S. 26), то есть дословно: *было найдено «ничто»!*

В этом соль рассуждений Хайдеггера. Тогда как «люди не принимают всерьез вопрос о Ничто», их язык-метафизик свидетельствует, что в каком-то смысле «ничто» должно быть сущим (*muß ein Seindes sein*) (Heidegger, S. 29). Действительно, там, где по-русски мы говорим «в комнате ничего нет», немец скажет *es gibt nichts im Zimmer*, то есть «в комнате есть ничто». Кстати, так же выражается и англичанин, говоря *there's nothing in the room*, а вот француз скажет в нашем духе *il n'y a rien dans la chambre*. Наконец, латынь, не включенная Хайдеггером в «метафизические» языки, не держа за это обиды, выступит в его поддержку, поскольку вместо «ничего нет» заявит *nihil est*, то есть *ничто есть*.

Добавлю, что и Бибихин, в другом месте, делает попытку сказать по-русски как по-немецки, переводя слова *nichts wert sein* как «иметь *никакую* ценность» (Бибихин, с. 72). Но последовательно совершать такое насилие над русским языком не пытается даже этот самый известный переводчик (и в каком-то смысле последователь) Хайдеггера.

Так что же, утверждение или отрицание «ничто» как «в каком-то смысле сущего» всецело определяется специфическим синтаксисом тех или иных язы-

ков? На мой взгляд, дело обстоит именно так, только надо помнить, что любой язык не лишен философского значения. В частности, немецкий язык особенно располагает к «реализму» в отношении общих понятий, то есть фактически к их гипостазированию, и требуется ясный ум, чтобы не впасть в «лингво-метафизическое» обольщение. Таким ясным умом обладал, например, Франц Brentano, чья ранняя работа «О многозначности сущего по Аристотелю» (1862, имеется рус. перевод) привлекла внимание Хайдеггера к проблеме сущего (Seinde) и бытия (Sein). Однако ученик и исследователь творчества Brentano Оскар Краус подчеркивал: «Начиная примерно с 1905 года Brentano уже ясно понимал, что термины “существование, несуществование, существующее, несуществующее”, а также “возможность, невозможность, необходимость, необходимое, бытие, небытие, истина, ложь, добро, зло” и т. д. и т. п. не являются выражениями с собственным значением [keine selbstbedeutende Ausdrücke], то есть *взятые сами по себе*, они не означают ровно ничего. Их функция в качестве “имен” — чистая видимость; эта функция принадлежит к тому, что А. Марти отличал, в качестве “внутренней формы речи”, от значения [Bedeutung]» [Brentano 1999, 210]*.

Склонность «германского гения» уходить, в поисках метафизической глубины, от философской прозрачности проявляется, в случае Хайдеггера, еще в одном исключительно важном моменте, затронутом в «Европейском нигилизме». Но прежде, чем говорить об этом моменте, коснусь того аспекта философии Ницше, который Хайдеггер вполне сознательно проигнорировал — а тем самым «вынес за скобки» настоящее определение нигилизма в «Воле к власти».

Говоря о том значении, которое Ницше вкладывает в выражение «нигилизм как психологическое состояние», Хайдеггер спешит заверить: «Психология для Ницше — это не то практиковавшееся уже в его время, построенное по образцу физики и сопряженное с физиологией естественнонаучно-экспериментальное исследование психических процессов, где в качестве основных элементов этих процессов приняты, по образцу химических элементов, чувственные ощущения и их телесные условия» (Бибихин, с. 77–78). С тем, что Ницше был незнаком с экспериментальной психологией, можно согласиться, но вот апелляции к физиологии и телесности встречаются у него *постоянно* и имеют *принципиальное* значение.

В самом начале «Воли к власти» Ницше заявляет: «Нигилистическое движение есть лишь выражение физиологического декаданса» [Ницше 1910, 26]. Обратим внимание на это «лишь» (nur) — оно весьма красноречиво.

Рассуждая далее о якобы нигилистическом характере христианской морали как морали неудачников, Ницше уточняет: «Что же означает теперь: “неудачник”? Прежде всего, *физиологическую* неудачу, — а уже потом политическую. Самый нездоровый род людей в Европе (во всех сословиях) — почва для этого

* Я ссылаюсь на мой перевод фрагмента из указанной работы Brentano, поскольку в других известных мне переводах, а также в современных переизданиях этой работы опущены примечания Крауса, которой был резким критиком феноменологии Э. Гуссерля, а заодно и теории относительности А. Эйнштейна. Нелишне отметить, что чешский философ Оскар Краус (1872–1942) был этническим евреем и покинул Чехословакию после ее оккупации нацистами.

нигилизма» [Ницше 1910, 41]*. Таким образом, нигилисты — это в первую очередь *физически больные люди*; их политические и прочие убеждения имеют второстепенное значение.

В перечень основных пунктов, по которым «мы, настоящие европейцы», достигли прогресса, Ницше включает следующий: «...все более решительная постановка на первое место вопроса о *здоровье тела*, а не о здоровье “души”» [Ницше 1910, 73]. Вот такая «психология» — с душой в кавычках.

Вслед за этим в число «наиболее удачных лекарств современности» попадает «преобладание физиологии над теологией, моралистикой, экономикой и политикой» [Ницше 1910, 79]. Что касается «этики» Ницше, то ее основное положение звучит так: «Все добродетели суть физиологические *состояния*» [Ницше 1910, 89].

А уже в заключение своей «метафизики человека» (как ее именует Хайдеггер) Ницше возвещает: «*Тело как руководящая нить* <...> Человеческое *тело*, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и ближайшее *прошлое* всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, — это тело есть идея более поразительная, чем старая “душа”. Во все времена нашей ближайшей собственностью, нашим достовернейшим бытием, короче, нашим *его* считали тело, а не дух...» [Nfv; t. 314–315].

Всё это — надрыв физически больного человека, для которого физическое здоровье — недостижимый идеал (задолго до душевной болезни Ницше уже страдал частичной слепотой и признаками паралича. Именно этот надрыв и определял его философствование, которое, конечно, было *философско-поэтической «физикой»*, прямо противоположной метафизике. В этом жанре он написал уникальную поэму «Так говорил Заратустра», которая навсегда останется в тезаурусе философии. Всё остальное — не более чем квазифилософская история болезни. Сегодня к ней пристроилось множество банальных поклонников тела и «телесности». И в этом — посмертная трагедия Ницше.

Возвращаясь от этой трагической фигуры к скорее комической фигуре Дугина, напомним, что «возможность русской философии» он связывает с требованием «прожить и исчерпать судьбу западноевропейского нигилизма». Уже отмечалось, что это требование бессмысленно по существу — нельзя «прожить» чужую *судьбу*, как, впрочем, и исполнить чужое *назначение*. Теперь мы можем принять во внимание еще одно немаловажное обстоятельство: в самой западной философии нелегко отыскать подлинное постижение нигилизма. Ни Ницше, ни тем более Хайдеггер на эту роль не подходят; хуже того, и тот, и другой являются, по сути, проповедниками нигилизма. Только Ницше исповедовал его открыто, заявляя, в частности: «Не существует ни “духа”, ни разума, ни мышления, ни сознания, ни души, ни истины; все это фикции, ни к чему не пригодные. Дело идет (только) об определенной породе животных» [Ницше

* Еще раз напомним, что во всех цитатах курсив первоисточника.

1910, 233]. Это, конечно, откровенный натуралистический (или биологический) нигилизм, под стать известному тезису «человек есть то, что он ест».

Что касается Хайдеггера, то еще в эпоху его заигрываний с национал-социализмом один из идеологов этого движения, «в течение долгого времени работавший вместе с Хайдеггером»*, философ и педагог Эрнст Крик писал: «Суть этой философии составляет откровенный атеизм и метафизический нигилизм <...> Хайдеггер философствует о “повседневности”, за страхами и заботами которой скрывается Ничто» [Kriek 2009, 193–194]. Какой бы спорной (а для многих и бесспорно отрицательной) фигурой ни был сам Э. Крик, в данном случае он совершенно верно определил философию своего бывшего коллеги как *метафизический нигилизм*. Последний ни в коем случае не был случайным, но был связан с тем, что является, на мой взгляд, главным «слепым пятном» Хайдеггера как философа. Попытаюсь в заключение пояснить этот принципиальный момент.

Во все той же работе «Европейский нигилизм» Хайдеггер уделяет достаточно серьезное внимание положению *cogito (ergo) sum*, основополагающее философское значение которого раскрыл Декарт (до него это положение де-факто сформулировал блаж. Августин, а косвенно и Сократ). Рассуждения Хайдеггера на сей счет производят какое-то мутное впечатление и сводятся к тому, что *cogito* следует понимать как «я представляю»: *ich stelle vor, also ich bin* [Heidegger 1967, 134]. Такая узкая трактовка выглядит довольно странной, особенно потому, что Декарт отмечает в «Принципах философии» (привожу его слова в исключительно точном переводе Страхова): «Под именем мышления я разумею все, что совершается в нас, когда мы создаем себя, насколько в нас есть сознание этого совершающегося; и следовательно, не только понимание, желание, воображение, но и ощущение я называю тоже мышлением» [Страхов 1894, 10]. Из этих слов ясно, что *cogito* следует понимать как *непосредственное сознание*, или *переживание*, которое как таковое самодостовечно. Страхов в связи с этим поясняет: «Я чувствую сладкий вкус. Я могу сомневаться в том, что есть на свете мед и сахар, и что существует мой язык; но не могу усумниться в том, что есть ощущение сладости, и что оно во мне происходит» [Страхов 1894, 19].

Создается впечатление, что Хайдеггер этого просто не понимает; иначе как понять следующее заявление, точно переданное переводчиком: «Положение *cogito, ergo sum* есть первое и достовернейшее не вообще и неопределенно для какого угодно мнения и представления. Оно такое *только* для того мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первых и подлинных задач, т. е. спрашивает, что есть сущее и на чем непоколебимо основана истина о сущем» (Бибихин, с. 126). При чем здесь метафизическое вопрошание «что есть сущее»? Абсолютно достоверны самые простые, доступные всем людям (а не только метафизикам) переживания: радости и горя, сомнения и уверенности, понимания и недоумения, и так практически *ad infinitum*, ввиду богатства внутреннего мира даже самого обыкновенного человека.

Любопытное подтверждение своих подозрений я получил когда-то от одного из самых компетентных знатоков Хайдеггера в нашем отечестве. В одной

* См. «Википедию».

из своих работ он сообщает, что у Хайдеггера «на смену картезианскому (да, собственно, и гуссерлианскому) *cogito ergo sum* приходит *curo ergo sum*, то есть «я забочусь, следовательно, существую» [Черняков 2006, 311]. Это, конечно, очень мило и даже верно в том случае, когда имеется в виду *переживание* заботы; но абсолютно неверно, если речь идет о заботе как определенной *деятельности*, например, по уходу за больным. Ведь подобная деятельность запросто может быть недостоверной, например, когда мне *снился*, что я подаю больному стакан воды, чтобы запить лекарство. Переживание заботы и в этом случае достоверно как переживание, но вот ни больного, ни лекарства, ни протянутого стакана воды в смысле объективной реальности просто *нет*.

Когда-то Павел Александрович Бакунин назвал *великим знанием* знание Сократа о том, что он ничего не знает — ибо, даже ничего не зная, я могу *сознавать свое незнание*, то есть иметь *ясное самосознание*. Там же, где сознание объявляется признаком «болезненного состояния личности» [Ницше 1910, 107], только и остается считать, что истина — это «та гипотеза, которая сопровождается удовлетворением» [Ницше 1910, 321]. А точнее, не остается ничего *подлинного*. Но стоит ли удивляться: Ничто делает свое дело, или, по Хайдеггеру, *Das Nichts nichtet, Ничто ничтожит*.

Что побудило А. Г. Дугина написать целую книгу *als ob* о русской философии? Изучал бы себе наследие Хайдеггера, благо его *Gesamtausgabe* уже приблизилось к ста томам, а когда все будет прочитано, почему бы не порадовать нас переводами, которых Дугин отчего-то избегает. Ведь как было бы здорово перевести своего кумира прямо на церковнославянский! Нет, забрался с Хайдеггером под мышкой в трясины русской философии. И это симптоматично.

Действительно, если, скажем, Одиноков-Галковский написал пасквиль на русскую философию по причинам тяжелого детства и плохого характера, то Дугиным наверняка двигал более идейный мотив. Какой именно? Рискну предположить, что им руководило неясное сознание того, что философствовать в России, игнорируя русскую философию, как-то не комильфо. Если так, то перед ним открывались два пути: или взяться за дело серьезно и устранить хотя бы частично пробел в своем образовании — или убедить не только других, но и *себя самого*, что никакого пробела *нет*. К сожалению, негативизм заразителен, и Дугин выбрал второй путь, написав весьма неудачную книгу. Конечно, его фанаты в интернет-сообществе, скорее всего, ничего не заметят. Но один-другой почувствуют неладное, да и решат проверить *самостоятельно*, так ли бездарна русская философия, как уверяет Дугин. И уже это будет неплохо.

ЛИТЕРАТУРА

Брентано 1999 — Брентано Ф. Об источнике нравственного познания // Мысль. Ежегодник С.-Петербургской ассоциации философов. Философия морали, теория, история. 1999. Вып. 3.

- Гадамер 1991 — Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Дугин 2021 — Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект, 2021.
- Ницше 1910 — Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Том 9. М.: Московское книгоиздательство, 1910.
- Овсянников 1966 — Овсянников М. Ф. Состав и генезис «Философии искусства» Шеллинга // Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 5–43.
- Одоевский 1975 — Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
- Соловьев 1999 — Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом // Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах. Кн. 18. Работы разных лет. М.: Голос, 1999.
- Страхов 1883 — Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 2. СПб.: 1883.
- Страхов 1894 — Страхов Н. Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1894.
- Фай 2021 — Фай Э. Хайдеггер, введение нацизма в философию: на материале семинаров 1933–1935 гг. М.: Дело, 2021.
- Черняков 2006 — Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2006.
- Heidegger 1967 — Heidegger M. *Der europäische Nihilismus*. Pfullingen, Neske. 1967.
- Kriek 2009 — Kriek E. *Germanischer Mythos und Heideggerische Philosophie* // Heidegger und National-sozialismus. Dokumente. München, 2009.

REFERENCES

- Brentano 1999 — Brentano F. About the source of moral knowledge // Thought. Yearbook of the St. Petersburg Association of Philosophers. Moral Philosophy, theory, history. Issue 3. 1999.
- Gadamer 1991 — Gadamer G.-G. Relevance of the beautiful. M. "Art", 1991.
- Dugin 2021 — Dugin A. G. Martin Heidegger: the possibility of Russian philosophy. M.: academic project, 2021.
- Nietzsche 1910 — Nietzsche F. The complete works. The will to power: the experience of revaluation of all values. Volume 9. Moscow Publishing House, 1910.
- Ovsyannikov 1966 — Ovsyannikov M. F. Composition and genesis of Schelling's "Philosophy of Art" // Schelling F. V. Philosophy of Art. M.: "Thought", 1966, pp. 5–43.
- Odoevsky 1975 — Odoevsky V. F. Russian Nights. L.: "Science", 1975.
- Solovyov 1999 — Solovyov S. M. Public readings about Peter the Great // Solovyov S. M. Essays in eighteen books. Book 18. Works of different years. M.: "Voice", 1999.
- Strakhov 1883 — Strakhov N. N. The struggle with the West in our literature. Historical and critical essays. Book 2. St. Petersburg: 1883.
- Strakhov 1894 — Strakhov N. N. On the basic concepts of psychology and physiology. second edition. St. Petersburg: 1894.
- Fai 2021 — Fai E. Heidegger, the introduction of Nazism into philosophy; based on the material of seminars in 1933–1935, Moscow: Delo, 2021.
- Chernyakov 2006 — Chernyakov A. G. Heidegger and "Russian questions" // Historical and philosophical yearbook. M.: "Science" 2006.

*А. Г. Ломоносов, А. Н. Муравьев**

**ФИЛОСОФИЯ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ В СВЯЗИ СО СТАТЬЕЙ
Д. К. БОГАТЫРЕВА «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ»**

Д. К. Богатырев определяет русскую философию как философию на русском языке. Признавая не самобытность, а лишь историческое своеобразие русской философии в качестве места встречи цивилизаций Востока и Запада, он вместе с тем утверждает ее необходимость для сохранения цивилизационной идентичности России. Эта антиномия нуждается в разрешении, поскольку история русской философской мысли есть, согласно верному утверждению Богатырева, лишь предпосылка ее дальнейшего развития. Однако каким будет это развитие? Феноменология русского духа указывает на то, что из литературно-художественного и религиозно-философского его образование непременно должно стать чисто философским. Чтобы русская философия не превратилась в музейный экспонат, как классическая философская мысль на Западе, ее следует сохранять не в той исторической форме, в какой она уже выступила, но в качестве способа логического развития понятия философии как таковой. Именно такое ее развитие требуется для того, чтобы она могла лечь в основание системы национального образования духа русского и других народов России. Это и станет практическим решением проблемы русской философии, как ее понимает Богатырев, ибо из исторически своеобразной она не может не стать логически самобытной. Теоретический вклад в это становление предстоит внести новому научному журналу «Русская философия», первые два номера которого вышли в свет в издательстве РХГА.

Ключевые слова: русская философия, самобытность, своеобразие, феноменология духа, образование, будущее России.

* Александр Геннадиевич Ломоносов, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский колледж строительной индустрии и городского хозяйства, alomonosov@list.ru.

Муравьев Андрей Николаевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; muravyovan@yandex.ru

Lomonosov A. G., Muravyov A. N.
PHILOSOPHY IN RUSSIAN: REFLECTIONS RELATED
TO THE ARTICLE OF D. K. BOGATYREV «RUSSIAN PHILOSOPHY IN RUSSIA»

Russian philosophy is defined by D. K. Bogatyrev as philosophy in the Russian language. While recognizing not the identity, but only the historical originality of Russian philosophy as a meeting place of the civilizations of the East and the West, he at the same time asserts its necessity for preserving the civilizational identity of Russia. This antinomy needs to be resolved, since the history of Russian philosophical thought is, according to Bogatyrev's correct statement, only a prerequisite for its further development. However, what will this development be like? The phenomenology of the Russian spirit indicates that from literary-artistic and religious-philosophical, its education must necessarily become purely philosophical. In order for Russian philosophy not to turn into a museum exhibit, like classical philosophical thought in the West, it should be preserved not in the historical form in which it has already appeared, but in a way of logical development of the concept of philosophy as such. This is the kind of development it needs in order for it to form the basis of the national education system of the spirit of the Russian and other peoples of Russia. This will be a practical solution to the problem of Russian philosophy, as Bogatyrev understands it, because it cannot but become logically identity from historically originality. A theoretical contribution to this genesis will be made by the new scientific journal "Russian Philosophy", the first two issues of which were published in the publishing house of the RHGA.

Keywords: Russian philosophy, identity, originality, phenomenology of the spirit, education, the future of Russia.

Вышеназванная программная статья ректора РХГА Д. К. Богатырева открывает первый выпуск журнала «Русская философия», вышедший в издательстве академии в 2021 г. Появление научного журнала, специально посвященного русской философской мысли, нельзя не приветствовать как весьма своевременное начинание, насущно необходимое в обстоятельствах современного кризиса международной безопасности, этого очередного исторического испытания, выпавшего на долю российской государственности и культуры. Обосновывая название нового журнала, автор статьи сознательно избегает распространенной у нас ошибки, которая состоит в противоречащей не только грамматике трактовке первого слова в словосочетании *русская философия* как существительного, а второго — как прилагательного. Целью журнала Богатырев ставит выяснение атрибутивного статуса русской философии, без чего она останется лишь акциденцией, т. е. исторической случайностью, а потому начинает свою статью с дефиниции философии как таковой, поскольку именно она, по верному представлению автора, образует единое субстанциальное содержание любой национальной формы философии.

Д. К. Богатырев определяет философию как «формообразование творящего культуру человеческого духа» (с. 11), т. е. как духовный феномен, который имеет универсальное культурно-историческое значение, а потому существует в неразрывной связи с другими духовными феноменами, особенно близко родственными ему, каковы искусства, религии, науки и идеологии, оставаясь заключенным, однако, подобно позитивному научному знанию, в границах предметно упорядоченного и методически аргументированного рассудочного дискурса. Он понимает ее как рефлексии человека об Абсолютном (это слово, заметим, пишется в статье с заглавной буквы), лежащем в основании всякого

опыта человеческого духа. «Философия, — утверждает Богатырев, — выполняет в культуре функцию главного медиатора, переводя смыслы и символы, работающие в религии и искусстве и без остатка никогда не постижимые, на доступный многим язык рассудка, открывая смысловую глубину категорий и концептов позитивной науки через рефлексия их в качестве элементов картины мира, а также создает концептуально-аксиологическую канву для прожектов идеологов» (с. 14), причем имманентная структура метафизики, или внутренняя форма философского знания, состоит из онтологии, гносеологии и аксиологии.

Если соотнести это культурологическое по содержанию, структуралистское по форме и феноменологическое по характеру определение философии с историей классической и современной философской мысли, то оно, на наш взгляд, окажется расположенным где-то между кантовским и неокантианским пониманием философии, хотя и заметно ближе к тому, как понимал философию, скажем, Генрих Риккерт — отец современной аксиологии и культурологии. Следует, правда, признать, что излагаемая в статье авторская интерпретация понятия философии отличается от риккертской в двух немаловажных пунктах: во-первых, в признании наличия в философии онтологического элемента, отвергаемого Риккертом, и, во-вторых, в отделении друг от друга гносеологии и аксиологии, которые немецкий неокантианец слил воедино. Несмотря на это, *истина* (это слово автор статьи пишет, как и полагается, со строчной буквы) для него, как и для Риккерта, является именно ценностью, что в понимании Богатырева и конституирует философию как аксиологию, или учение о смысле человеческой жизни, пронизывающее сферу этически-эстетического, где зримым воплощением Блага (sic!) выступает Красота (sic!).

Поэтому в целом Д. К. Богатырев характеризует философию как самобытную культурную практику тех цивилизаций, которые допускают и нуждаются в мышлении человека как автономного духовного индивида (наряду с древней Грецией и новой Европой он причисляет к таким цивилизациям Китай и Индию, что, конечно, отнюдь не бесспорно, ибо, думается, дух восточных народов вряд ли *нуждается* в автономности их индивидов и лишь как исключение *допускает* ее). Для автора статьи философия есть сугубо внутренний опыт духа, выраженный в устных или письменных текстах, которые со времени академии Платона принимают участие в университетском (сиречь — универсальном) образовании специалистов. «Модель университета как информационно-технологического хаба или супермаркета, в котором философии отводится роль отдела для товаров с просроченным сроком годности или секонд-хенда, призвана похоронить философию, — пронизательно замечает автор статьи. — Но вместе с ней, не исключено, и сам университет. Эта идея пришла сначала в Европу, затем в «развивающийся мир», который, того не ведая сам, так любит грядущую цивилизованность, а затем и в Россию, из США» (с. 15–16).

На фоне различия между классическим европейским (платоновско-гумбольдтовским) и современным американским университетами, которые обесценивают почти все традиционные человеческие ценности, Д. К. Богатырев артикулирует свою интуицию русской философии. Поскольку, с его точки

зрения, обнаружением сугубо внутреннего опыта философствования могут быть лишь тексты на том или ином языке, а «философия сама составляет один из языков культуры, без которого голос разума (или все же рассудка? — А. Л., А. М.) умолкает», постольку он определяет русскую философию как «философию на русском языке» (с. 25). Включаясь в спор отечественных историков русской философии, автор статьи категорически отрицает ее самобытность, признавая лишь оригинальность, т. е. историческое своеобразие русской философской мысли, которая была порождена, соглашается он с Н. А. Бердяевым, столкновением на русской почве западного (новоевропейского) и восточного (византийского) начал. С такой позиции вопрос о будущем «русской философии в качестве пространства диалога Запада и Востока» для Богатырева «остается открытым» (с. 26). Этот вывод, на наш взгляд, вполне логичен: если русская философия не самобытна, а только оригинальна как своеобразное место встречи иных цивилизаций друг с другом, то почему «философия на русском языке необходима России для сохранения своей цивилизационной идентичности» (с. 25)? Похоже, здесь мы имеем дело с типичной кантовской антиномией, т. е. с неразрешимым для рассудка противоречием.

Именно к такому противоречию, которое в состоянии разрешить только действительный разум, автор и приводит читателя в самом конце своей статьи. В качестве одной из задач журнала он выставляет требование, чтобы русская философия «не осталась только в качестве исторического факта, экзотического экспоната в музее древностей», а главную задачу нового периодического издания видит в «сохранении и продолжении русской философии в качестве живой традиции» (с. 26). Однако зачем требуется сохранять и продолжать эту традицию, если, как вынужден был признать Б. В. Яковенко, в русской философии *нет никакой* объединяющей идеи, чего Д. К. Богатырев отнюдь не отрицает, констатируя в первых строках своей статьи, что до сих пор «понятие русской философии не имеет какой-то общепринятой интерпретации» (с. 11), а сама русская философия есть для него проблема, ради решения которой, полагаем, он и задумал издавать новый научный журнал?

Поэтому разовьем авторскую антиномию в сторону ее разрешения, для чего зададим следующий вопрос: почему история русской философии, которую Богатырев справедливо считает «хорошим заделом» (с. 26) для работы этого журнала, предстает не лишь перед Яковенко, но и перед многими другими ее знатоками (такими, например, как Зеньковский, Лосский и Радлов) лишенной единого идейного основания? Почему, следуя **искривленными путями**, по выражению Н. В. Гоголя из одиннадцатой главы «Мертвых душ», наши любомудры прошлого не вышли на **прямую** дорогу к **великолепной храмине познания истины**? Это, по нашему убеждению, случилось потому, что *разумная идея России* выступила, прежде всего, не в форме русской философии (которая даже во времена Ф. М. Достоевского находилась еще, по его характеристике, в состоянии недоразумения, хотя и *исторически необходимого*), а преимущественно в виде *русской классической литературы*. Именно она, как заметил В. Г. Белинский, *положила начало внутреннему сближению сословий на почве сознающего себя духа*. К этому замечанию добавим, что наша классическая литература сама выступила как объективное противоречие, ибо по форме она была свободной

художественной деятельностью поэтов и писателей, а по содержанию представляла собой незримую ступень к христианству, что первым осознал Гоголь, причем к христианству не исторически-церковному, а действительно разумному, которое, побуждаемое религиозно-философским вопросом «Зачем мы живем?», начнет раскрывать себя в духе ее авторов и внимающей их творчеству публики. Недаром Л. Н. Толстой напишет в «Христианском учении» о необходимости сознания человеком в себе самом своего собственного и к тому же единого со всеми другими разумно мыслящими христианами божественного начала. Как видим, он совершенно согласен с тем, что в христианском представлении о воплощении Бога субстанция перестает быть трансцендентной миру, ибо она сама становится духовным субъектом, действующим в нас и через нас, что получает в отечественной культуре выразительное наименование русского бога, которое встречается и у Карамзина, Вяземского, Жуковского, Пушкина, Тютчева, и в собранных Далем русских пословицах. Однако только Достоевский предельно обнажит мессианский смысл этой идеи явившегося Бога, или Бого-человека, заговорив устами князя Мышкина об *обновлении всего человечества русским богом и Христом*. В духовно выстрадавшем всеобщем человеколюбии заключается, по Достоевскому, вся суть русского христианства.

Но почему христианскую идею спасения, получившую развитие, по словам П. Я. Чаадаева, *на почве чистой мысли* в немецкой классической философии, Достоевский отождествляет с русской идеей — с идеей идей, которые, по его словам, *Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях?* Это произошло потому, что нашему национальному духу, стремящемуся, вопреки всем козням Запада, к совершенно духовному единению людей, по словам того же писателя, совсем не обязательно было дожидаться, вопреки В. С. Соловьёву, *своего 19-го февраля* — высочайшего манифеста об освобождении тела России. Чтобы выйти из-под крепостной опеки самодержавной помещичьей власти, ему было достаточно заявить о себе от первого лица в русской литературе, которую Л. Н. Толстой метко назвал серьезным сознанием серьезного народа. Последнее, постигая свое безусловное содержание, медленно, но верно — через раскол, нигилизм и революцию — стало возводить *веру отцов* на уровень разумной веры, не нуждающейся в чуде, тайне и авторитете. То, что энергичное движение вселенской идеи, или божественного логоса, обнаруженное в духе народа способом художественного созерцания и религиозно-философского представления (способ чисто-философского самопознания в России к тому времени еще не созрел) нельзя было остановить никакими внешними скрепами и декретами, Толстой не мог не понять. Поэтому как пророк и апостол русской революции духа он не мог молчать о понятном, отчего всем, особенно властям предрежащим, письменно сообщил в своем «Учении Христа, изложенном для детей»: *Нужно быть заодно с духом жизни. Кто не с ним, тот — против него.*

В художественном творчестве и религиозно-философских исканиях Достоевского и Толстого, наших великих писателей и мыслителей, убедительно раскрывается исконная потребность русского человека восстановить мировую духовную культуру в ее целостности — стать поистине *братом всех людей*, или *всечеловеком*, по известным определениям Достоевского. Однако, поскольку сам

процесс становления разумной идеи в России осуществлялся художественно-религиозным способом, постольку неудивительно, что в индивидуальном и общественном сознании возникали в той или иной степени превратные представления о ней. Это и вызвало у группы отечественных философов так называемого Серебряного века стремление к *научному* познанию истины как таковой. Благодаря усилиям С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко пробивало себе дорогу нечто принципиально новое для русской культуры, ибо эти мыслители были сторонниками разума, исключающего какие-либо религиозно-мистические привнесения, — друзьями чистой философии, как сказал один из них, Гессен. Но научное постижение истины невозможно без преодоления разумом собственной раздвоенности на конечное и бесконечное. На эту проблему обратил внимание уже Чаадаев, хотя инициировали ее решение только названные русские неокантянцы, которые перенесли раздвоенность эмпирически данного и трансцендентально-оформляющего *в познающий субъект*. Поэтому вплотную к преодолению дуализма опыта и разума отечественная философская мысль смогла подойти только в советское время — в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Проблема единства сознания и самосознания, т. е. единства природы мышления и его логики, выраженная как проблема реального и идеального, сущего и должного, становится тогда основной проблемой для М. А. Лифшица, К. С. Бакрадзе, А. А. Зиновьева, Э. В. Ильенкова, Г. С. Батищева, Л. К. Науменко и Э. Ю. Соловьёва. Решена же эта задача была только в 1970–1990-х гг. Е. С. Линьковым на основании философски понятой им истории классической философии. Выпущенная им в 1973 г. монография «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» и его вводная статья «Становление логической философии» к обновленному изданию в 1997 г. «Науки логики» Гегеля стали свидетельствами выхода русской мысли в открытый для всех космос разумного мышления.

Первый из двух семестров своего курса лекций по классической немецкой философии на философском факультете Ленинградского / С.-Петербургского университета Линьков с 1988 по 1994 г. отводил феноменологическому введению в философию, где он сознательным способом раскрывал для аудитории *необходимые предпосылки* понятия философии как таковой. В его изложении познание понятия философии предполагало феноменологическое снятие всего опыта духа, который, начиная с теоретического и практического опыта, восходит к познанию единства противоположных определений сознания и предмета по ступеням созерцания в искусстве, представления в религии и, наконец, мышления в истории философии. Необходимость такого введения и его практическая значимость связаны с феноменологическим процессом развития идеи, который объективно осуществляется в историческом опыте нашей страны до нашего времени стихийно. Поэтому сознательное познание этого процесса особенно необходимо в наши дни — прежде всего, для решения проблемы русской философии как таковой и создания на ее основе системы национального образования всех народов России.

Вместе со смертью Гегеля, последнего героя *исторического развития философии*, положившего начало ее *логическому развитию*, наступает, по выражению С. Н. Булгакова, *философская катастрофа*, ибо философия отбрасывается

на Западе чуть ли не к веку Просвещения. Однако *постижение истины* после Гегеля отнюдь не прекращается, поскольку как раз тогда в нашем Отечестве реально начинается процесс *феноменологического восхождения русского духа на точку зрения логической философии*. Разумеется, это восхождение происходит *стихийно* и, как уже сказано, преимущественно способом художественного и религиозного самопознания духа. Но крайне важным для нас сегодня является осознание, что поворотным пунктом на нашем пути к абсолютной вершине духовного развития является тот момент истории русской философской мысли, когда многообразие ее построений сводится к одному — к борьбе за логос *между рационалистическим и иррационалистическим ее направлениями, представленными сотрудниками журнала «Логос» и издательства «Путь»*. Так что *идейное единство*, отрицаемое участниками этой схватки Яковенко, выступило уже тогда, хотя только в отрицательной форме борьбы за логическое начало русской философии как таковой. Посему дело не в советском правительстве, прервавшем вольномыслие философствующего сообщества дореволюционной России высылкой из страны его лидеров, а в до поры скрытой в ее историческом теле творческой энергии того *духа жизни*, на единении с которым настаивал Лев Толстой. Кто не был сторонником этого духа, тот оказался выступающим против него. Именно *духовное отречение* от старого мира привело к *народной революции 1917–1922 гг.*, по точному определению этого всемирно-исторического события А. А. Ермичевым. *Вырвавшиеся на свободу духи Русской революции*, о которых писал Н. А. Бердяев, *учинили ее потому, что* революция, по его словам, *лишь проявила то, что таилось в глубине России*.

Резюмируем. Мировой дух уже два последних столетия неторопливо познаёт самого себя на русской почве, в муках возделывая ее, в том числе и на территории современной Украины. Именно так он порождает идущий на смену германскому (точнее, англо-саксонскому) миру русский мир, формируемый и движимый русской идеей. Разумеется, эта теоретическая и практическая работа осуществляется не без усилий его отечественных сподвижников, стихийно действующих во всех сферах жизни России — социально-экономической, политико-идеологической и духовно-культурной. Что же касается Е. С. Линькова, то ему принадлежит непреходящая заслуга в том, что он первым подверг сознательному снятию стихийный ход феноменологического развития русского духа и вслед за Гегелем продолжил *философское познание истины, или идеи, логическим методом* — в ее строгом, стройном виде, так сказать, вполне петербургски. Тем самым Линьков постиг, что не трансцендентной *вечности*, жерлом пожирающей *все дела людей*, согласно религиозно-эсхатологическому представлению Г. Р. Державина, высказанному в его известном стихотворении «Река времён», Россия обязана своим пребыванием в мире, а вечно сущей и диалектически развивающейся как в себе самой, так и в определенном пространстве и времени идее.

Именно идея стала, по словам Г. П. Федотова, заглядывать нам в глаза, однако не только способом литературно-художественного и религиозно-философского образования нашего народного духа, но и, в итоге, чисто философским способом. Поэтому большинство необходимых предпосылок философского образования духа в нашей стране уже есть, хотя останавливаться

на одних предпосылках, тем более в их неполноте и разрозненности, никак нельзя. Чтобы русская философия не стала музейным экспонатом, что произошло с классической философской мыслью на Западе, ее следует сохранять не в той исторической форме, в какой она уже выступила, особенно за последние двести лет, а в форме логического развития философски ясного понятия философии как таковой. Именно таким ее развитием, требующимся для того, чтобы она могла лечь в основание системы национального образования русского и других народов России, будет обеспечена на нашей почве настоящая *мощь философии*, по счастливому выражению Яковенко. Это и будет практическим решением проблемы русской философии, как ее понимает Д. К. Богатырев, ибо из исторически своеобразной она не может не стать логически самобытной. Необходимый теоретический вклад в это становление предстоит внести посвященному ей новому научному журналу. В добрый путь!

А. А. Ермичев*

НЕ «НАЧАЛО», А ВОЗВРАЩЕНИЕ К НАЧАЛУ
(«Институт научной философии. Начало».
Отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. —
М., Политическая энциклопедия, 2021. — 556 с.)

В рецензируемой книге мы встречаемся с огромной россыпью совершенно новых, интереснейших сведений о философской жизни первых лет советской России, когда начался радикальный перелом русского мировоззрения: «Мы на небо залезем — разгоним всех богов».

Однако название книги несколько невнятно — «Институт научной философии. Начало». Начало чего? Института? Или институт как начало чего-то? Проясняет название аннотация: «Книга посвящена созданию и первым годам работы Института научной философии (ИНФ) — начальному этапу истории Института философии РАН, который отмечает в 2021 году свое столетие». Итак, начало — это первый этап теперь уже столетней истории всем знакомого Института философии РАН.

Институт, о котором повествует рецензируемая книга, был создан при Факультете общественных наук Московского университета в августе 1921 года. То было одним из эпизодов «преобразований в сфере науки высшей школы» (с. 18). Революционеры, никогда не работавшие в этой сфере, нашли здесь множество изъянов и стали ее переустраивать.

Кто был инициатором Института — в книге не сказано, а вот его идея обозначена в «Предисловии» А. А. Гусейновым и А. В. Смирновым: «Институт научной философии формировался как академическое объединение исследователей, придерживающихся различных философских позиций, но следующих единым идеалам профессионализма и научной строгости...» (с. 13). Это — хорошая идея. Правда, она не нова. Московское психологическое общество (1885–1922) и Санкт-Петербургское (Петроградское) философское общество (1894–1922) уже опробовали ее в своей работе. Возможно, идея принадлежа-

* Ермичев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор РХГА; 7723516@gmail.com

ла первому директору ИНФ Г. Г. Шпету, который был активным участником работы Московского общества.

Если идея не нова, то, определенно, новизной отметилась ее реализация. ИНФ (а он и есть реализация этой идеи) был, во-первых, государственной институцией, созданной Советом народных комиссаров и вписанной в бюрократическую структуру. Во-вторых, его задачей была разработка не какой-либо, а именно научной философии. Это — поясняют авторы предисловия — «поднимает философию на уровень высших государственных задач и ставит целью строить общественную жизнь по канонам научной философии...» (с. 13).

Обо всем можно сказать проще — то было актом огосударствления философии, действием революционеров, ввязавшихся в радикальное переустройство бытия при помощи диктатуры пролетариата. То, как была реализована идея ИНФ, категорически противоречит сущности философии. Философия по природе своей свободна. Она есть свободная деятельность ума. Ум человеческий, следуя единым идеалам профессионализма и научной строгости, может пойти не только в сторону научности, но и завернуть в сторону «жизни» или «непостижимого». Если это так, то совместное проживание государства с философией возможно лишь на началах ее широкой автономии, которая могла бы сохранить ее свободу, то есть право человека на ошибку.

Однако в рецензируемой книге слово «автономия» встречается только три раза: на с. 18–19, на которых незабвенный М. Н. Покровский толкует его значение как «олигархическое управление»; на с. 22, где говорится, что Г. Г. Шпет, создавая ИНФ, надеялся на «возможную автономию философии и науки»; на с. 42, где описывается, как слово «автономия» Шпет заменил на «не государственное, но гражданское регулирование». Он, видите ли, мечтал о «гражданском регулировании»...

Нет, в государстве, которое само устанавливает научно выработанный порядок жизни, ни о какой автономии философии речи быть не может. И вот в рецензируемой книге на с. 34 мы читаем о феврале 1923 года, когда началась «кадровая реорганизация учреждения, в основе которой лежали идеологические причины и мотивы». Тогда же было предложено «при назначении действительных членов и научных сотрудников I разряда держаться строго материалистической линии: назначать лишь марксистов и диалектических материалистов» (с. 34). Ну, кто бы мог подумать!..

В другой, тоже очень интересной, книге «Наш философский дом», посвященной одному из юбилеев Института философии РАН, дан список 117 имен его сотрудников, подвергшихся репрессиям со стороны государства, основанного на принципах научной марксистской философии. И это — пояснял исследователь — далеко не все погубленные ученые, избравшие философию любовью своей жизни. Как говорится, Цицерону отрезывается язык... В нашей книге в статьях о сотрудниках ИНФ тоже рассказывается, что в советские годы ни у одного из них не было нормальной, спокойной жизни, хотя многие в ГУЛАГе даже не были. Так закончилось блистательное «начало»!

По-видимому, в 1921 году имел место какой-то казус встречи двух сходных внешне, но по сущности совершенно разных сознаний. Г. Г. Шпет полагал возможным образование деликатно управляемого коллектива философов,

который в совместной работе непременно придет к пониманию философии как строгого знания. Собственно, если история и вела философию к этому, то почему бы не помочь истории? Эту идею не могли не приветствовать победившие революционеры-марксисты. Они тоже любили строгую философию диалектического материализма и тоже знали, что история ведет к ее торжеству; они полагали, что, включаясь в созидательную жизнь революционной России, даже самые ненаучные философии вынуждены будут прийти к другой, научной философии. В сознании революционеров, уверенных в обладании Истиной, идея огосударствления философской работы была ясной и чистой. Так почему бы и не пойти навстречу чудаку с его идеей строгого знания? Инициативу инициатора надо было поддержать. Что касается других философов — позитивистов, метафизиков, идеалистов, религиозников — то они, поглощенные заботами о хлебе насущном, с удовлетворением приняли весть о новом институте.

Г. Г. Шпет — хитроумный первый директор ИНФ — хорошо подумал о том, как эти разные люди могут работать вместе. Он предложил начать деятельность ИНФ с обсуждения природы философии. Поставив ее в контекст культуры, коллеги Шпета получили возможность видеть друг друга не в отношении *contra*, а в отношении «рядом» или даже во взаимодополнении, когда, несмотря на то, что их ответы о природе философии «не будут совпадать, каждый будет способен понимать ответ другого» (с. 47). ИНФ «сознательно создавался как институция, в основе деятельности которой лежал плюралистический и междисциплинарный подход» (с. 35). На его заседаниях А. А. Богданов мог сидеть рядом с И. А. Ильиным, а С. Л. Франк — рядом с Л. И. Аксельрод и т. п. Нет, очень находчив был Г. Г. Шпет. Его краткое директорство (август 1921 — февраль 1923) образует — как сказано в книге — «шпетовский период», то есть то самое «начало», от которого пошел ИФ РАН.

Помимо «Предисловия» и «Введения» в книге есть два больших раздела. В первом, названном «Персоналии», излагаются творческие биографии 26-ти действительных членов ИНФ, его сверхштатных действительных членов и лиц, участвующих в конкурсе на замещение вакантных должностей (с упоминанием трех фамилий — Б. П. Вышеславцева, А. Ф. Лосева и И. И. Ягодинского). Статьи этого раздела посвящены не только известным философам, но и таким ученым, имен которых нет ни в энциклопедии «Русская философия», ни даже в справочнике П. В. Алексеева. Это В. А. Костицин, И. В. Попов, Б. Н. Бобынин, Ф. Ф. Бережков, А. И. Рубин, С. Н. Шпильрейн. По прочтении статьи мы по достоинству оценим обширную библиографию, сопровождающую ее.

Другой раздел книги озаглавлен «Тексты. Документы. Письма». «Тексты» — это прежде не публиковавшиеся сочинения разных жанров (конспекты, рецензии, воспоминания и др.), принадлежащие Г. Г. Шпету, П. П. Блонскому, Б. П. Вышеславцеву, В. Н. Ивановскому, П. С. Попову и феноменологу Н. Н. Волкову. Каждый из читателей найдет среди этих текстов что-то привлекательное для себя. Но, вероятно, все заметят совершенно замечательную сатирическую «Типовую статью о Богданове» в очередном номере журнала «Над могильной плитой Маркса». Эта «типовая статья» написана А. А. Богдановым. Грустно смешит найденная в архиве П. С. Попова юмористическая «пиеса» «Борьба

за кафедру» с такими действующими лицами, как Психология Марксовна, Философия Метафизишна, Г. И. Челпанов и В. М. Экземплярский. Одна из проблем этой пьесы — «надо ли приспособливаться?»

Из «Документов», предложенных в этом разделе, особенное внимание привлекают 27 *currícula vitae* лиц, претендовавших на замещение каких-то мест в ИНФ, и отзывы об их профессиональных качествах. Например, Л. И. Аксельрод и И. А. Ильин равно отклоняют кандидатуру некоего В. Р. Эйгеса, у которого они находят «дилетантское самодовольство» и «экстравагантность вместо оригинальности». Напротив, А. М. Деборин, рассматривая кандидатуру М. М. Фурщика, находит, что последний хорошо справился с «Этикой в системе Декарта», и «считает возможным зачислить его в старшие сотрудники ИНФ». Г. Г. Шпет, рекомендуя Б. П. Вышеславцева к избранию его действительным членом ИНФ, отмечает присущее кандидату «стремление к метафизическому анализу в духе строго-научной философии». Наконец, С. И. Гессен, характеризуя своего ученика Л. Я. Гинцбурга, отмечает его успешную работоспособность, широту философских интересов, хорошее знание языков, самостоятельность мысли и т. д. Чтение этих материалов убеждает, что в среднем для претендентов на работу в ИНФ — извините за оксюморон — характерен очень высокий уровень подготовки для творческой философской работы. Складывается впечатление, что авторы отвернули какой-то пласт философской жизни первых лет советской власти и на его поверхности заискрились незнакомые, но многообещающие имена.

Если «Документы» радуют большим числом талантливых претендентов на работу в ИНФ, то «Письма», помещенные здесь же, — печалят. Речь о письмах В. Н. Ивановского к В. И. Вернадскому и Г. И. Челпанову. Ивановский очень хочет «примирения коммунистов с философской традицией», но жалуется, что по «идеологическим соображениям» его исключили из ИНФ, а из университетской программы в Минске убраны его курсы логики, методологии науки и истории философии. Он приходит с рукописью в издательство и там слышит, что «философия — буржуазная наука»...

Редакторы-составители А. В. Черняев и Т. Г. Щедрина и их коллеги-авторы книги (а их 18 человек) ограничились строго документальным исследованием ИНФ, то есть одного из эпизодов философской жизни двадцатых годов XX века. И вот в феврале 1923 года, через полтора месяца после ухода в Константинополь последнего «философского парохода», в нашем ИНФ начали изгонять «идеалистический дух». «Шпетовский период», не получая свободного продолжения, заканчивается (с. 34–35).

На анализ и оценку жизни советской философии далее по времени книга не претендует. Она не рассказывает о победе диалектиков над «механистами» в 1929 году и о слиянии ИНФ с философской секцией Коммунистической академии. Процесс пошел, как говорил последний Генсек КПСС, и остановить его было невозможно. Торжествующих диалектиков стало теснить «племя младое, незнакомое» — сторонники «большевизации философской теоретической работы». Когда в 1936 году Коммунистическую академию упразднили, то Институт философии (одно из ее подразделений) вошел в состав Академии наук СССР и, наконец, стал тем, чем он сейчас и является — Институтом философии Российской академии наук.

В партийно-бюрократических пертурбациях советского времени главная идея ИНФ, то есть идея плюралистического и междисциплинарного подходов к философским явлениям, была деформирована и даже просто изгнана из научной работы. Другое нормальное, то есть вполне свободное, существование философии стало возможно только после падения советского партийно-бюрократического строя. «Мы, — пишут А. А. Гусейнов и А. В. Смирнов в «Предисловии» к коллективному исследованию, — пройдя трудный и противоречивый путь, снова возвращаемся к этому “началу”». Невозможно не согласиться с такой констатацией. Так не лучше ли было выбрать другое название для рецензируемой книги — «Институт научной философии. Возвращение к началу»?

П. Н. Базанов*

**НОВОЕ ПЕРЕИЗДАНИЕ СБОРНИКА «СМЕНА ВЕХ»
(Смена Вех [1921] / предисловие Ю. В. Пущаева,
переиздание под редакцией и статья М. А. Колерова. —
М.: М. Колеров, 2021. — 336 с.
(Исслед. по истории рус. мысли. Т. 30).**

Bazanov P. N.

*(Change of milestones [1921] / foreword by Yu. V. Pushchaev,
republished under the editorship and article by M. A. Kolerova. M.: M. Kolerov, 2021. 336 p.
(Research on the history of Russian thought. T. 30).*

История сборника «Смена вех» (Прага, 1921) и сменовеховского движения хорошо изучена в отечественной и зарубежной науке. Историография сменовеховства и книги, давшей название этому течению русской мысли, насчитывает уже почти 100 лет и включает тысячи публикаций. Еще известный советский эмигрантовед Л. К. Шкаренков в книге «Агония белой эмиграции», ссылаясь на подсчеты А. В. Квакина, утверждал, что к середине 1980-х гг. по этой теме было написано более 170 книг и статей. За треть века количество таких работ увеличивалось, вероятно, в геометрической прогрессии. Информация о сменовеховстве давно попала в школьные учебники по отечественной истории; это одно из самых разработанных направлений отечественного эмигрантоведения, по которому регулярно защищаются диссертации. Среди работ по истории вопроса следует отметить монографии эмигранта «третьей волны» М. С. Агурского «Идеология национал-большевизма», а также доктора исторических наук А. В. Квакина «Между белыми и красными. Русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках Третьего Пути». Обобщающей работой по истории движения стала образцовая статья Е. Л. Петренко «Сменовеховство» в энциклопедии «Общественная мысль Русского зарубежья».

* Базанов Петр Николаевич, доктор исторических наук, профессор, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный институт культуры», bazanovpn@list.ru

Нужно отметить, что лидеры коммунистической партии о «Смене вех» писали уже в начале 1920-х гг. Даже в СССР с 1950-х гг. историки КПСС освещали зарубежное и внутреннее сменовеховство. Истинный прорыв начался в «перестройку». Во множестве работ анализировались статьи сборника, творчество Н. В. Устрялова и других лидеров: Ю. В. Ключникова, В. Н. Львова, С. С. Чахотина, С. С. Лукьянова, Ю. Н. Потехина, А. В. Бобрищева-Пушкина, Г. Л. Кирдецова, Б. В. Дюшена. Все они вернулись в СССР в 1920–1930-е гг. и были расстреляны. Уцелел только Чахотин, переехавший на родину в другую эпоху, в 1958 г. Самый поверхностный историографический обзор изучения сменовеховства занял бы сотни страниц. К сожалению, большинство публикаций, посвященных истории движения, излагает общеизвестные факты и сводится к пересказу или анализу самого сборника «Смена вех». Как только работа выходит на исследовательский уровень — в ней появляются сноски на статьи журнала «Смена вех», газеты «Накануне» и другой современной периодики. Привлечение архивных документов сразу меняет привычную картину.

Рецензируемое издание (небольшое, в привычном читателю черном переплете, тиражом в 500 экз.) фактически является вторым после сборника «В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России» (М.: Рус. книга, 1992). Правда, в новом издании, в отличие от первого, нет научного комментирования. Его отсутствие компенсируют вступительная статья Ю. В. Пуцаева и обширное (около ста страниц) послесловие М. А. Колерова. Отметим, что авторы-составители новой книги принципиально пишут второе слово в названии сборника с заглавной буквы, что более правильно, т. к. это антитеза знаменитым «Вехам». В современных (даже научных) изданиях названия любых организаций нередко пишутся без понимания эмигрантской логики, ее патетических лозунгов — «Народный Союз Защиты Родины и Свободы», «Братство Русской Правды», «Союз Спасения России», не говоря уже про журнал «Новый Град».

Действительно, полностью сборник «Смена вех» не переиздавался. Впрочем, работы самого значительного и известного сменовеховца Устрялова неоднократно перепечатывались в периодике и сборниках его трудов. Статью Ключникова «Смена вех», давшую название течению, тоже перепечатали — один раз. С. М. Сергеев и С. В. Константинов опубликовали наиболее важные документы в разделе «Идем в Каноссу». Сменовеховцы и возвращенцы» в хрестоматии «Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг.» (с отрывками из произведений Ключникова, Устрялова, Чахотина). С научными комментариями вышли фрагменты «В Каноссу» Чахотина в антологии «Красное и белое: pro et contra» (СПб.: Изд-во РХГА, 2018), а сам сборник в сокращении напечатан в антологии «Сменовеховство: pro et contra» (СПб.: Изд-во РХГА, 2021). Но упрекать авторов в неупоминании последней книги нельзя, т. к. она вышла позже издания М. А. Колерова.

Открывается книга предисловием Ю. В. Пуцаева «Исторические уроки сменовеховства». Это серьезная историко-философская статья, посвященная идеологии «Смены вех» и сменовеховству как течению русской общественной мысли. В ней дается обзор взглядов вождей большевизма В. И. Ленина и И. В. Сталина на основании наиболее известных цитат. Очевидно, любимым

персонажем Ю. В. Пущаева является Н. В. Устрялов, который как мыслитель значительно выше и самобытнее всех остальных сменовеховцев. Недаром именно его работы переизданы в виде многих объемистых сборников. О нем регулярно появляются книги и статьи (особенно выделяется монография В. К. Романовского «Жизненный путь и творчество Николая Васильевича Устрялова (1890–1937)»). Устрялов как философ и общественно-политический мыслитель прочно занял позиции во всех академических энциклопедиях и справочных изданиях. Среди других публикаций особо заметна статья доктора исторических наук, начальника отдела «Центра документальных публикаций» Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ) и старшего научного сотрудника Всероссийского научно-исследовательского института документоведения и архивного дела (ВНИИДАД) А. В. Репникова.

В предисловии к рецензируемой книге Ю. В. Пущаев порой остается в плену распространенных мифов. Так, он причисляет к так называемым левым сменовеховцам Ю. В. Ключникова, газету «Накануне» и большинство рядовых идеологов сменовеховства (с. 16). Однако ситуация складывалась иначе. Как раз в 1922 г. произошел раскол между группой Ключникова—Потехина и более пробольшевистской группой Дюшена, Кирдецова, Лукьянова и др. Таким образом, в противовес правому сменовеховцу Устрялову, Ключников был олицетворением центра движения, а слева находились новые редакторы газеты «Накануне» (Дюшен, Кирдецов, Лукьянов), уже полностью лояльные по отношению к правительству в Москве.

Отдельно отметим концептуальное послесловие М. А. Колерова «"Аще не умрет, не даст плода": Интеллигенция, Советская власть, Н. В. Устрялов и "Смена Вех"». Модест Алексеевич Колеров — общественно-политический деятель, известный московский историк, кандидат исторических наук, издатель и популяризатор научной мысли. Колеров более известен как исследователь философской мысли дореволюционной России, но сменовеховство давно привлекает его внимание. В своей оценке «Смены вех» он отмечает их большое общественно-политическое значение и влияние на советское общество. В послесловии проводится сравнение сборника «Смена вех» с другими известными философскими сборниками и альманахами: «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины» и др. Среди многочисленных идеологов сменовеховства любимым персонажем Колерова является Н. В. Устрялов, который как философ и мыслитель отличался нетривиальностью и оригинальностью не только в стане единомышленников, но и вообще в Русском зарубежье. Недаром с партийных трибун большевистских съездов с ним спорил даже Сталин, отвергая возможность термидора в СССР: «Не запугаете, гражданин Устрялов. Мы, большевики, тоже знаем историю Великой французской буржуазной революции». Колеров не только подготовил объемный сборник работ Устрялова «Национал-большевизм: избранные статьи 1920–1927 гг.», но написал к нему большое научное предисловие и впоследствии неоднократно обращался к наследию харбинского сменовеховца. Подробно в новой книге рассматривается позиция руководства РКП (б) по отношению к представителям движения. Справедливо отмечается, что хотя эмигрантский сменовехизм быстро прекратился, Устрялов еще много лет развивал свои взгляды и концепции. Такое внимание

к Устрялову невольно уменьшает значение других авторов «Смены вех». Тем более, что тексты Устрялова в сборнике были сокращенными перепечатками из харбинских изданий. Кроме того, не совсем понятна позиция Колерова в отношении образования и оригинальности сменовеховства. Он считает, что Ключников поступил на советскую секретную службу уже летом 1921 г. (с. 288) — и ссылается при этом на публикацию статьи «Логика примирения» в газете «Путь» (Гельсингфорс. 1921. 3 июля, № 109). Но сам факт напечатания статьи в просоветской газете еще ни о чем не говорит. Никаких документов о сотрудничестве Ключникова со спецслужбами большевиков до публикации сборника «Смена вех» не сохранилось. Также не совсем понятна еще одна фраза Колерова из его послесловия: «...кто либо сразу же, заранее проданся большевикам (сменовеховцы), либо сделал позже (евразийцы)...» (с. 255). Кто из евразийцев автор имеет в виду? Если левых евразийцев (группу газеты «Евразия»), то это утверждение верно. Если же он имеет в виду евразийцев ортодоксальных (течение Н. С. Трубецкого — П. Н. Савицкого), то фактов их финансирования советским государством не существует.

Издание сборника со статьями Ю. В. Пущаева и М. А. Колерова дает новый взгляд на явление сменовеховства. Рецензируемая книга доставит современному читателю настоящее удовольствие.

Р. Н. Демин*

МИЛОРАДОВИЧ К. М. У меня есть моя истина...

Избранное / Сост., ред., вступ. статья и примеч.

Н. Х. Орловой; примеч. А. В. Вострикова. —

СПб.: ред. «Парадигма», 2020. — 198 с.

Dyomin R. N.

K. M. Miloradovich. I have my truth... Selected works / Comp., ed., intro. article and note by N. H. Orlova; note by A. V. Vostrikova. — SPb.: ed. "Paradigm", 2020. — 198 p.

В последнее время вышел в свет (как за рубежом, так и в нашей стране) целый ряд исследований, посвященных роли женщин в истории философии. Известно, что вплоть до XX века для женщин профессионально заниматься философской деятельностью было практически невозможно, хотя заинтересованный взгляд может найти немало имен женщин-философов не только в истории западноевропейской мысли (даже не столь широко известных, как Гиппархия или Гипатия Александрийская), но и в истории философии Индии, Китая и России. Однако далеко не во всяком академическом издании мы можем встретить упоминание о них и их деятельности как философов. Правда, к настоящему времени ситуация начинает меняться, и одним из свидетельств этого является вышедший в 2020 году комментированный сборник работ Ксении Милорадович. Это одна из книг издательского проекта редакции журнала «Парадигма: философско-культурологический альманах». Этот проект, родившийся в год 140-летия Высших женских (Бестужевских) курсов, посвящен бестужевкам и предполагает серию публикаций, знакомящих с бестужевками и их творчеством. Особенностью серии является то, что все книги создаются на основе материалов дневников, писем и других архивных документов.

В рамках проекта в 2018 году уже была издана книга Н. Х. Орловой «Дневник одного живого существа: из жизни бестужевки» (СПб.: ред. Пара-

* Демин Ростислав Николаевич — преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербург; Deminros@yandex.ru

дигма). Книга посвящена выпускнице Бестужевских курсов Евлалии Павловне Казанович (1885–1942), одной из организаторов и сотрудниц Пушкинского Дома. В том же 2018 году увидело свет другое издание этой серии, посвященное Ксении Михайловне Милорадович (1882 — не ранее 1940), еще одной выпускнице курсов (выпуск 1906 года), — «Ксения Милорадович: судьба, письма, творчество». Этот труд стал результатом совместной работы Алексея Викторовича Вострикова, кандидата исторических наук, заведующего сектором «Библиотека Бестужевских курсов» научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ, и Надежды Хаджимерзановны Орловой, доктора философских наук, профессора, главного редактора журнала «Парадигма». Книга составила первую часть издания и была посвящена биографии Милорадович. Основываясь на различных архивных документах и письмах, А. В. Востриков и Н. Х. Орлова реконструировали биографию Ксении Милорадович, дав возможность читателю погрузиться в исторические реалии не столь далекого еще прошлого и познакомиться с жизнью талантливой бестужевки. Первая часть также содержала письма Милорадович и библиографию ее работ, как опубликованных при жизни автора, так и неопубликованных.

Рецензируемое издание является продолжением исследования, его второй частью. Оно дает слово самой героине, представляя избранные философские и литературные работы Ксении Милорадович. Думается, неслучайно составитель и редактор сборника Надежда Орлова вынесла в название книги слова из обращенного к Е. П. Пешковой письма Милорадович: «У меня есть моя истина». Они подчеркивают и стремление Ксении Милорадович к истине, и уверенность в возможности ее обретения. Следует отметить, что личность и деятельность этой женщины привлекают внимание исследователей. Так, в вышедшей в 2018 году в издательстве «Дмитрий Буланин» коллективной монографии «Деятели русской науки XIX–XX вв.» была опубликована статья Е. Ф. Синельниковой и В. С. Соболева «Глубины человеческого духа: Ксения Михайловна Милорадович (1882–?)», в которой авторы попытались воссоздать историю жизни и деятельности этой яркой представительницы женской части актива Санкт-Петербургского философского общества. Эти же авторы уделили внимание Милорадович и на страницах своей, вышедшей позднее в том же издательстве книги «Санкт-Петербургское философское общество (1897–1923)».

Опубликованные при жизни философские работы К. М. Милорадович представляют собой статьи в журналах, словарные статьи, рецензии. Их детальный и содержательный анализ находим во вступительной статье Н. Х. Орловой «Ксения Милорадович и главный интерес ее жизни» (с. 5–37). Как немаловажную деталь Орлова отмечает тот факт, что почти все философские работы Милорадович были «напечатаны в журналах с широкой читательской аудиторией из академического сообщества» (с. 31). Одним из таких изданий был «Журнал Министерства народного просвещения» (ЖМНП). Именно в нем в 1913 году была опубликована статья Милорадович «Два учения о времени: Канта и Бергсона». В этой работе Милорадович одной из первых в России предприняла попытку сравнить теории времени Канта и Бергсона. В другой ее важной статье «Роль метафизики в философии» отстаивается положение, что метафизика в виде знания, даже если бы и оказалась возможной, была бы

не нужна — нужна «метафизика, оставляющая волю свободной». С удовлетворением отмечу, что эта статья уже после выхода в свет рецензируемого издания была опубликована в альманахе «Парадигма» (2021, № 35), став таким образом более доступной сегодня широкому читателю.

Значительную роль в творческой биографии Ксении Милорадович играли рецензии. Нельзя не согласиться с замечанием Орловой, что многие из рецензий Милорадович вполне можно рассматривать как научные полемические статьи (с. 14–15). К числу такого рода текстов относится, например, рецензия на работу Н. О. Лосского «Введение в философию», опубликованная в 1911 г. в ЖМНП. Другим жанром, в котором работала Милорадович, были словарные статьи для «Нового энциклопедического словаря», выпуск которого в 1911–1916 гг. осуществляло издательство Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Милорадович писала о Николае Бердяеве, Алексее Ивановиче Введенском, Роджере Бэконе, Вундте, Виндельбанде и др. Как отмечает Орлова, к настоящему времени выявлено 11 статей, каждая из которых является результатом большой самостоятельной работы (с. 23–28).

Знания в области философии, дополненные знанием иностранных языков, помогли Милорадович освоить сложное дело перевода философской литературы. Переводы, выполненные Милорадович (статей П. Наторпа, Э. Гартмана, Ф. Brentano, публиковавшиеся в издании «Новые идеи в философии»), способствовали, по словам Орловой, «распространению новейших идей мировой философии на русской почве». Участвовала Милорадович и в коллективном переводе «Феноменологии духа» Гегеля (с. 29–30).

Перед Надеждой Орловой как составителем сборника стояла сложная задача — отобрать для него те тексты Милорадович, которые могли бы наиболее полно раскрыть различные грани ее таланта. Думаю, составителю это в полной мере удалось сделать. Первая часть сборника — «Избранные философские работы» — включает четыре статьи и рецензию; вторая — «Рассказы мемуарного характера» — пять очерков, раскрывающих литературный талант Ксении Милорадович.

Остановимся на некоторых материалах сборника.

В первой части издания помещена статья Милорадович «Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции», впервые опубликованная как вступительная к сборнику переводов, вышедших в Петрограде в 1915 году. Французская философия и, в частности, модернизм во французской религиозной философии того времени были особенно, по словам Орловой, интересны Милорадович как философу (с. 35). Как справедливо замечает составитель сборника, в этом интересы Милорадович были близки к интересам философа и богослова Алексея Ивановича Введенского (1861–1913), которому посвящена одна из ее словарных статей (с. 26). Как и Введенский, Милорадович дает общую характеристику течений религиозной философии Франции, при этом уделяет большое внимание модернизму, интересному ей «стремлением найти волевые и этические элементы в философии религии, которые до сих пор почти не исследованы» (с. 74). В этой статье уделяется значительное внимание взглядам таких представителей модернизма во Франции того времени, как Луази, Ле Руа, Лабертоньер. Милорадович указывает, что прагматизм, кото-

рый она определяет как «учение об истине, добываемой практическим путем, а не путем теоретического мышления», является общей почвой для них всех (с. 69). В связи с нынешним интересом к западно-христианскому модернизму конца XIX — начала XX века и его «программе» статья Милорадович как свидетельство одной из первых рецепций модернизма в России представляется сохраняющей значимость и для современных исследователей.

Интересующимся вопросами веры и религии будет интересна публикация «Условия возможности религиозной веры», представляющая собой перепечатку статьи Милорадович из одного из номеров ЖМНП за 1916 год. Статья перекликается во многом с работой профессора Бестужевских курсов Александра Ивановича Введенского «О видах веры в ее отношениях к знанию» (1894). Милорадович дает определение веры как вида уверенности, отличающейся от уверенности, которое дает нам знание; устанавливает четыре условия, делающих веру возможной; старается доказать, что нет никакой принципиальной разницы между религиозной верой и тем, что называется верой в человека, а в конце статьи приходит к выводу, что «вся вера держится на любви и на ее условиях — уверенности в свободе любимого, доверии к его правдивости и проникновении при помощи воображения во внутреннюю сущность его характера» (с. 84).

Значительный интерес представляет опубликованный в книге очерк Милорадович, посвященный Петербургскому философскому обществу.

Текст публикуется по рукописи, хранящейся в петербургском филиале Архива РАН. Он не только дает представление о деятельности данного общества, но и рассказывает о попытке организации философского общества в Петербурге в 1880 году. Хотелось бы обратить внимание, что среди инициаторов создания общества и тех, кто участвовал в разработке его устава, названа фамилия русского философа, логика и богослова А. Е. Светилина, чья творческая деятельность несомненно заслуживает внимания. Им созданный учебник логики был наиболее распространенным в учебных заведениях дореволюционной России. К сожалению, сведений о Светилине мы не найдем на страницах энциклопедии «Русская философия».

В очерке Милорадович даются сведения о возникновении и деятельности Философского общества. Здесь можно найти информацию о численности Общества в разное время; приводятся данные, характеризующие материальное положение организации; подчеркиваются заслуги в руководстве Обществом А. И. Введенского и Э. Л. Радлова. Милорадович важно показать связи с московским Психологическим обществом и журналом «Вопросы философии и психологии».

Очерк рассказывает и о такой стороне деятельности Общества как переводы и публикации классических сочинений Аристотеля, Секст Эмпирика, Декарта, Канта, Фихте, Гегеля и др. Материалом к истории изучения испанской и итальянской философии в нашей стране могут служить содержащиеся в очерке сведения о докладах («интересных», по оценке Милорадович), сделанных на заседаниях Общества специалистом по испанской литературе Д. К. Петровым, длительное время работавшим в Испании. К сожалению, Д. К. Петров, которого иногда называют основателем русской научной ис-

панистики, по каким-то причинам не заслужил примечания к публикуемому очерку. Из текста Милорадович видно также, что представители Общества интересовались не только западной философией. Так, членом Общества был востоковед, индолог М. И. Тубянский; в 1916 году востоковед Ф. И. Щербатской выступил с докладом «Опровержение солипсизма в индийской философии» (с. 93).

Как уже отмечалось, вторая часть избранных работ Милорадович представляет собой несколько очерков, которые сама она называла «рассказы мемуарного характера». «Рассказы» публикуются по рукописям, хранящимся в архиве УФСБ России по Самарской области в уголовном деле Милорадович. Публикация их стала возможной благодаря сотрудникам данного архива, приславшим копии личных документов Милорадович и ее рукописей (с. 100). Эти повествования, содержащие биографические сведения о событиях того времени и дающие характеристики известным людям, с которыми встречалась Милорадович, представляют интерес не только в литературном отношении. Запоминается рассказ «Вампир» о самоубийстве одной из курсисток. Очень любопытны страницы, посвященные описанию спиритических сеансов в рассказе «Жена поэта». Героем произведения «Пир во время чумы» является известный педагог, палеограф, библиофил и коллекционер Илья Алексеевич Шляпников, преподававший на Высших женских курсах историю русской словесности.

Несколько слов об оформлении книги. На обложку редактором-составителем вынесено фото Ксении Милорадович, взятое из арестантской карточки, заведенной в Санкт-Петербургском охранном отделении при ее аресте в 1901 году. На задней обложке книги, как и на всех вышедших в свет изданиях данной серии, воспроизведена дореволюционная открытка Высших женских курсов в Санкт-Петербурге на 10-й линии Васильевского острова. Любопытно, что имеющаяся на открытке надпись: «Высшие женские курсы», сделанная на русском языке, переведена и напечатана на той же открытке на французском языке как «Academie pour jeunes filles». Невольно вспоминается, что Академию Платона посещало всего две женщины, а у нас целая Академия jeunes filles.

Издание, несомненно, будет полезно историкам философии и историкам науки, интересующимся становлением университетского образования. Особый интерес знакомство с книгой вызовет у тех, кто исследует роль женщин в истории философии, в том числе и в России. Данная публикация философских и литературных сочинений Ксении Милорадович — достойное продолжение серии изданий, посвященных Санкт-Петербургским Высшим женским (Бестужевским) курсам и созданных, что стоит ещё раз отметить, на основе работы с архивными документами.

Информация для авторов

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р 7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Журнал
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
2022. Вып. 1(3)

Издается с 2021 г.

ISSN 2782-5965

Адрес редакции:
Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Верстка *В. А. Смолянинов*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 15.06.2022. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15,4. Тираж 550 экз. Заказ № 648

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134