



RUSSIAN PHILOSOPHY

2022

issue 2 (4)

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2022

выпуск 2 (4)

*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. Богатырев (председатель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
С.П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
И.И. Докучаев (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),
Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),
В. А. Гуторов (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),
М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2022. Вып. 2 (4). _____. — СПб.: Изд-во РХГА, 2022.

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

СОДЕРЖАНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

- Казин А. Л.*
Русская философия верующего разума.9
- Поляков Л. В.*
Русский философ сто лет спустя — к построению образа.36

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Артемьева Т. В., Микешин М. И.*
Философические размышления российских дипломатов. Век Просвещения . . .47
- Буланенко М. Е.*
Неустранимость сознания: модальный аргумент
князя С. Н. Трубецкого против материализма62

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

- Пантуев П. А.*
Любовь как источник знания:
С. А. Рачинский о религиозных воззрениях Хомякова.74
- Рачинский С. А.*
Религиозные воззрения А. С. Хомякова
(публ. и прим. П. А. Пантуева)78

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Ермишин О. Т.*
«Русская философия» В. Н. Ильина как опыт морфологии.83

<i>Ильин В. Н.</i>	История русской философской мысли в понимании о. прот., проф. Василия Зеньковского (публ. и прим. О. Т. Ермишина)	90
<i>С. В. Никоненко</i>	Британский теолог о русской религиозной философии: идеи Ф. Ч. Коплстона в труде «Философия в России»	95

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Секацкий А. К.</i>	Метафизика Петербурга (Выступление на семинаре «Русская мысль» в Русской Христианской гуманитарной академии, 20 мая 2022 г.)	111
	Прения по выступлению А. К. Секацкого «Метафизика Петербурга»	122
<i>Егоров В. А.</i>	Международная конференция к 100-летию «Философского парохода»	131
<i>Ермичев А. А.</i>	Критические заметки о метафоре «философский пароход»	138
<i>Румянцева Н. А.</i>	Работа семинара «Русская мысль» в 2022 г.	145

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Камнев В. М., Фетисенко О. Л.</i>	Академическое издание К. Н. Леонтьева: от замысла к воплощению.	146
<i>Кожурин А. Я.</i>	Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: Неизвестные книги С. Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021 (528 с.).	156
<i>Демин Р. Н.</i>	Максимов М. В. Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале «Соловьёвские исследования». Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып.1–72 / Сост., вступ. ст. М. В. Максимов. — СПб.: Алетейя, 2022. — 416 с.	161

CONTENTS

ACTUAL ISSUES OF NATIONAL THOUGHT

- Kazin A. L.*
Russian philosophy of the believing mind.9
- Polyakov L. V.*
Russian philosopher one hundred years later – on the construction of the image36

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Artemyeva T. V., Mikeshin M. I.*
Philosophical reflections of Russian diplomats in the Enlightenment47
- Bulanenko M. E.*
Consciousness ineliminable: prince Sergei Trubetskoy's
modal argument against materialism.62

ARCHIVE OF RUSSIAN THOUGHT

- Pantuev P. A.*
Love as a source of knowledge:
Sergey Rachinsky about Alexey Khomyakov's religious views74
- Rachinsky S. A.*
Religious views of A. S. Khomyakov
(published and commented by P. A. Pantuev)78

HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

- Yermishin O. T.*
«Russian philosophy» by V. N. Ilyin as the experience of morphology.83

<i>Ilyin V. N.</i>	The history of Russian philosophical thought in the understanding of Fr. prot., prof. Vasily Zenkovsky (published and commented by O. T. Yermishin). .90
<i>Nikonenko S. V.</i>	British theologian on Russian religious philosophy: F. C. Copleston's ideas in his «Philosophy in Russia».....95

SCIENTIFIC LIFE

<i>Sekatsky A. K.</i>	Metaphysics of Petersburg111
	Debate on the speech by A. K. Sekatsky «Metaphysics of St. Petersburg»122
<i>Egorov V. A.</i>	International conference to the 100-th anniversary of the «Philosophical Steamer» .131
<i>Ermichev A. A.</i>	Critical notes on the metaphor “Philosophical Steamer”138
<i>Rumyantseva N. A.</i>	The work of the seminar «Russian Thought» in 2022145

BIBLIOGRAPHY

<i>Kamnev V. M., Fetisenko O. L.</i>	Academic publication of the works of K. N. Leontiev: from concept to implementation146
<i>Kozhurin A. Ya.</i>	Alyayev G. E., Obolevich T., Rezvyh T. N. «Light in darkness» and «God is with us»: Unknown books by S. L. Frank. M.: Modest Kolerov, 2021 (528 p.)156
<i>Dyomin R. N.</i>	Maximov M. V. Articles, reviews and reviews published in the journal “Solovyov studies”. Bibliographic index: 2001–2021. Issues 1–72. / Comp., introd. article M. V. Maximov. — SPb.: ed. “Aletheia”, — 2022. — 416 p.....161

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

УДК 1(091)

*А. Л. Казин**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА

Аннотация: Статья посвящена основным принципам русской философии XIX–XX веков. На большом фактическом материале автор показывает, что, в отличие от западного рационализма и атеизма, русская классическая философская мысль, по существу, не разрывала связи с христианской верой, то есть утверждала приоритет верующего разума. Это происходило в разных формах и на разных уровнях, но в главном сохранение и упрочение указанного единства является фундаментальной характеристикой нашей национальной философии как целого. При этом сохранялось также методологическое различие между философией и богословием.

Ключевые слова: религия, философия, рационализм, атеизм, православие, русская мысль.

A. L. Kazin

Russian philosophy of the believing mind

Abstract: The article is devoted to the basic principles of Russian philosophy of the XIX–XX centuries. The author shows on a large factual material that, unlike Western rationalism and atheism, Russian classical philosophical thought did not essentially break ties with the Christian faith, that is, it asserted the priority of the believing mind. This happened in different forms and at different levels, but in the main, the preservation and consolidation of this unity is a fundamental characteristic of our national philosophy as a whole. At the same time, the methodological difference between philosophy and theology was also preserved.

Keywords: Religion, philosophy, rationalism, atheism, Orthodoxy, Russian thought.

* Александр Леонидович Казин — доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник культуры Российской Федерации, научный руководитель (Российский институт истории искусств), профессор (Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения); alkazin@yandex.ru

1. «Чистая» философия Запада и её конец

Сохрани нас Боже от той чисто немецкой теории, по которой человек может разбиваться на части и в нём спокойно должны уживаться всякие противоречия, по которой религия сама по себе, государство само себе, поэзия сама по себе, а жизнь сама по себе.

Н. Н. Страхов

Традиционно западная философия Нового времени — во всяком случае, рациональная философия — ведет свою историю со времен Декарта (с первой половины XVII века). Об этом французском мыслителе много написано в мировой и отечественной философской литературе, так что я здесь буду предельно краток. Знаменитый декартовский лозунг “*cogito ergo sum*” (мыслю, следовательно, существую) на деле означает не больше и не меньше, как выведение бытия из сознания. Это означает, что бытие, со всем сущим, что в нём содержится, есть продукт моего сознания. Истина этого выведенного из меня бытия есть наиболее «ясное и отчетливое» знание о нём, независимо от того, к чему эта ясность относится — к Богу, к человеку или к животному, в котором Декарт видел не более чем машину. Более того, он и самого Бога подозревал в обмане — во всяком случае, именно в ясности и отчетливости человеческого мышления он искал своего рода гарантий от «бога-обманщика», если бы тот таковым оказался. Вот его поразительные слова на этот счет: «Однако в моём уме давно запечатлена мысль о существовании Бога, для которого всё возможно, и который создал меня таким, каков я есть. А как знать: не устроил ли он так, что в действительности не существует никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, а я тем не менее воспринимаю все эти вещи, и они кажутся мне существующими точно такими, как я их воспринимаю» [Декарт 1901, 22] Не говоря уже о том, что в таком плане французский «рационализм» ровно ничем не отличается от английского «эмпиризма» (даже слова употребляются одни и те же). В пафосе человеческого самоутверждения декартовский ум выступает прежде всего как великий мастер подозрений, перед которым не устоял и сам Создатель. Поистине, «нет бога, кроме сомнения, и Cartesius пророк его» — так можно резюмировать подготовительный период для прихода человекобога в Европу.

* * *

Все дело в том, чтобы понимать истинное не только как субстанцию, но и как субъект.

Г. В. Ф. Гегель

Ренессансный и постренессансный периоды европейской культуры дали Западу кардинальный религиозный и мировоззренческий принцип Новой истории — принцип антропоцентризма. Господь как бы отпустил человека на волю: не Бог стал держать человека, а человек — Бога. Не кто иной, как «фер-

нейский мудрец» Вольтер засвидетельствовал это своим громовым хохотом, который до сих пор перекачивается по всей Европе. Логическое обоснование вольного пути было уже, как говорится, делом техники — конкретно говоря, техники рационально-диалектической. Как раз такую задачу поставил перед собой германский абсолютный идеализм.

Если говорить о генеалогии этой школы, то она в истоке своем синтезирует немецкую мистику, французский рационализм и английский эмпиризм. Не случайно «старик Энгельс» называл Якоба Бёме «предвестником философов», а основоположник трансцендентального метода в философии Иммануил Кант вырастил свой «чистый разум» в творческом диалоге с английским скептиком Дэвидом Юмом. Вместе с тем и мистика, и повседневный опыт пересеклись у германских идеалистов в сфере *ratio* — это бесспорно. Именно априорные формы рассудка образуют у Канта основание (условие) любого возможного антропологического опыта — научного, философского, этического, эстетического, религиозного. В конечном счете чистый разум выступает у Канта вообще причиной мира — той самой загадочной вещи-в-себе, о которой (самой по себе) ровным счетом ничего не известно. Как раз такую — на поверхности скрытую, но в глубине явно присутствующую — первоинтуицию кантианства имел в виду Александр Блок, когда назвал кенигсбергского мыслителя «лукавейшим и сумасшедшим мистиком» [Блок 1962, 101]: полагая начало, условия и цель познания в человеке, он человеком это познание и ограничивал. Кантовский познавательный акт — это ловушка: итогом его неизменно оказывается познание самого себя.

Если вести речь о дальнейших путях германского идеализма, то его ключевой фигурой, без сомнения, является Иоганн Готлиб Фихте (вторая половина XVIII — начало XIX века). Именно Фихте принадлежит своего рода «разоблачение» скрытого субъективизма Канта: если мир (вещь-в-себе) есть неизвестная величина, непознаваемый «X» — то он вообще не нужен. Выражаясь философским языком, Фихте отождествил субстанцию (сущность) и субъект (человеческое сознание). Если ничего, кроме моего «Я» (пусть даже «трансцендентального») не существует, то «Я» и есть творец мира. Надо признать, что в таком решительном выводе автор «Наукоучения» был весьма последователен: есть «Я» и «не-Я» — третьего не дано. Правда, уже современники удивлялись: как такую философию терпит мадам Фихте?

Так или иначе, философия Фихте знаменует сверхзадачу немецкого абсолютного идеализма: трактовку человеческого разума как единственного носителя божественных предикатов бытия. Если *ratio* — причина, основание бытия — заключена в сознании человека, то его внутренняя структура, его имманентная логика есть в то же время теория самого Бога. Именно такой окончательный и не подлежащий никакому сомнению вывод обосновал Георг Вильгельм Фридрих Гегель в своей знаменитой «Феноменологии духа». Известный немецкий драматург XX столетия Бертольд Брехт назвал эту книгу «одним из величайших юмористических произведений в мировой литературе. Речь там идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером, как ни в чём не бывало, садятся ужинать за один стол. Они

и выступают, так сказать, парами, сообща; каждый женат на своей противоположности... Только Порядок что-то выскажет, как его утверждение в тот же миг оспаривает Беспорядок — его неразлучный партнер» [Брехт 1964, 61]. Брехт иронизирует здесь по поводу одного из излюбленных приёмов всякого рационализма — навязывания существу своей собственной (в данном случае триадической) системности. Между тем профессор Гегель, смотря, как говорится, со своей колокольни, был совершенно прав: коль скоро «абсолюту проявляется так же, как живой, реальный и тем самым человеческий субъект, подобно тому, как человеческая и конечная субъективность, будучи духовной, оживотворяет в себе и реализует абсолютную субстанцию и истину, божественный дух» [Гегель 1958, 10] — то их общая человекобожеская диалектика выступает как единственно возможная в этом мира онтология, антропология и теология сразу! Истина, таким образом, установлена, мировая история завершена.

Подводя итог сказанному здесь о таком величественном — а в лице Гегеля и универсальном — достижении европейского философского модерна, каким предстало перед изумленным миром обожествленное самосознание Запада, приходится с сожалением констатировать, что к началу XIX века пути христианства и цивилизованного разума в Европе окончательно разошлись. Если Абсолют схвачен, опознан и ему указано место в определенном углу тварного (пусть даже гениального и морально чистого) сознания — дальше ему в человеческой истории делать нечего. Без него люди разберутся! Именно это и заявили непосредственно после Гегеля — Фейербах, Маркс, Ницше и другие владельцы дум XIX–XX веков. Обычно их называют атеистами. На самом деле эти «критически мыслящие» личности — лишь философские служители победившего на Западе нового «бога»: довлеющего себе *homo rationales*.

* * *

Падающего подтолкни!

Ф. Ницше

Нам осталось сказать не так много о западной философии — она громко говорит сама за себя. Если попытаться ясно прочертить её генеральную линию после 30-х годов XIX столетия — эпохи торжества гегельянства, то позволительно указать на последовательное снижение того образа человека, который так или иначе отождествлялся в Новой Европе с образом Божьим. У ренессансных духовидцев это была невыразимая в слове сверхчувственная интуиция, у эмпириков — гипостазированное восприятие, у рационалистов — формальная логика. Что касается последующих редуционистских (снижающих) шагов западного модерна, то начало им положил Л. Фейербах, прямо заявивший в своей «Сущности христианства» (1841), что не Бог сотворил человека, а человек — Бога. Собственно говоря, для победительного постренессансного европейского сознания в этом не было ничего нового, особенно после Фихте и Гегеля. Однако новизна Фейербаха заключалась в материалистическом пафосе философской антропологии, которую он предложил взамен антропологии трансцендентальной (априорно-рационалистической). Согласно Фейербаху, феномен человека располагается вовсе не на границе двух

миров — он целиком устроен в этом, земном мире, он прочно стоит обеими ногами на твердой, хорошо закругленной земле. Но коль скоро это так, человеку необходимо — прежде чем молиться или философствовать — есть, пить, одеваться, иметь крышу над головой. Такова была точка отсчета исторического материализма К. Маркса — ещё одного ученика Гегеля, который перевернул наследие своего учителя (и вместе с ним значительную часть европейской философии) с «головой на ноги». Проще говоря, марксизм громко объявил, что человека отныне следует понимать не как существо мыслящее, а прежде всего как существо практическое, материально-производительное. Чего стоит одно из характерных выражений Маркса: «производство людей людьми». Разумеется, учение Маркса-Энгельса не сводится к вульгарному «экономическому детерминизму», в нём есть немало вдохновенных и даже благородных страниц (особенно в «Манифесте Коммунистической партии», 1848). Однако «коготок увяз — всей птичке пропасть»: философия, искусство, религия разоблачаются в марксизме как формы ложного сознания — как идеологические надстройки над соответствующими классовыми интересами (стремлениями). Иными словами, художник, философ, священник понятии здесь прежде всего как практически-ангажированные, материально-озабоченные агенты (*homo faber*), независимо от своей личной веры или неверия. Так или иначе, в лице автора «Капитала» западное человекобожество делает большой шаг вперед — в сторону революционного осуществления искомой «диктатуры человека»^{*}.

Конечно, если придерживаться историко-философской «буквы», то первые по времени удары торжествующему новоевропейскому рационализму нанес уже А. Шопенгауэр, главный труд которого «Мир как воля и представление» вышел в свет ещё в 1819 году. Как видно из самого названия, наличное бытие здесь трактуется уже не как продукт разума, а как порождение пустой и бессмысленной воли, которая, правда, ещё называется «мировой». По существу, в системе шопенгауэровского пессимизма «человек разумный» (*homo sapiens*) начинает уступать первенство «человеку желающему» (*homo appetitus*), хотя делает это как бы стесняясь, ещё с оглядкой на былой идеализм.

Нечто гораздо более откровенное демонстрирует нам в этом плане Фридрих Ницше. Будучи мыслителем смелым, этот бывший последователь Шопенгауэра прямо определял человека как волю к власти, а всякого рода «рационализмы» и «морализмы» презирал как прибежище слабых, как философию рабов, как *ressentiment*... Ницшеанский человек есть прежде всего антисократовский человек, он не хочет и не может убивать свой оргиастический восторг перед жизнью строгим самосознанием — однако своё онтологическое господство он распространяет даже на богов, оказывающихся под пером этого «нового Диониса» чем-то вроде особых масок на всемирном карнавале. Говоря словами самого Ницше, «вся книга (имеется в виду его работа «Рождение трагедии». — А. К.) признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия — Бога, если вам угодно, но, конечно, только совершенно

* С. Н. Булгаков в работе «Карл Маркс как религиозный тип» показал, что мышление Маркса во многом унаследовало хилиастическую установку иудаизма на земное торжество избранного народа, на место которого в марксизме становится рабочий класс.

беззаботного и неморального бога-художника, который, как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое величие, который, создавая миры, освобождается тем самым от гнета полноты и переполненности, от муки сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования достигнутое спасение бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, преподносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, умеющему найти свое спасение лишь в иллюзии...» [Ницше 1909, 28–29]. Не нужно слишком напрягать зрение, чтобы разглядеть в этом играющем ницшеанском «боге» лишь определенный образ человека — точнее, определенный тип его самосознания. Бог Фридриха Ницше — это «человеческое, слишком человеческое». Настоящему Творцу неба и земли тут уже не оставлено места.

При всём, казалось бы, радикальном отличии друг от друга, Карл Маркс (крещёный еврей) и Фридрих Ницше (антихрист-ариец) обозначили в своем миропонимании две вершины треугольника, третью вершину которого составила — уже в конце XIX — начале XX века — концепция Зигмунда Фрейда. Фрейд тоже исходил из примата желания над разумом в своей антропологии, которая, как известно, получила у него титул бессознательного «хотения», «либидо». Если рассуждать иерархически, Фрейд ещё ниже опустил человека — системообразующим началом человеческой психики оказался у него биологический эрос. Что касается культуры (в том числе философии), то она предстала в теории венского психиатра всего лишь запретом, барьером, воздвигаемым социумом на пути разрушительных влечений. Личное человеческое «Я» со всем своим нравственно-разумным и уж тем более идеальным аппаратом, с точки зрения фрейдизма — всего лишь дальняя периферия (сублимация) того океана бессознательного, который плещется в глубине души. Специально религии Фрейд посвятил работу под знаменательным названием «Будущность одной иллюзии» (1927), где истолковал веру в Отца мира как особую форму коллективного невроза (своего рода «эдипов комплекс» человечества). Самосознание носителя фрейдовского «оно» — это самосознание безнадежного больного, душевный подвал которого кишит сладострастными пауками, против коих бессильны любые лекарства цивилизации. Такая философия.

Итак, Маркс, Ницше и Фрейд — эти неподражаемые виртуозы подозрения всего высокого — развенчали европейское *ratio*. Хотели они того или нет, но они показали, что истины в собственно философском дискурсе больше не существует. Всё, что у рационалистов называлось истиной — либо то, что есть истина, либо то, что познается в качестве истины — в модернистской философской парадигме явилось проекцией человека на бытие, будь то интуиция, понятие или желание. В таком плане европейские имманентизм, рационализм и волюнтаризм оказались «лестницей, ведущей вниз» — к модерну в его развитой, торжествующей стадии. Различие между Бёме, Гегелем, Марксом, Ницше и Фрейдом, в сущности, только в том, какого человека они полагают в основу мироздания. Истина зависит от положения человека в универсуме, истина — в том числе «божественная» — есть сам человек: вот последний ответ западного модерна на вопрос «Что есть истина?» римского скептика Понтия Пилата.

Жизнь на Западе конечна и без тайны.
Из беседы с немецким другом

Ну, а что же произошло с традиционной академической философией в Европе? Неужели вовсе исчез её хваленый, восходящий ещё к античности, строгий научный логос? Нет, разумеется. Но, если называть вещи своими именами, то во второй половине XIX века он выродился в позитивизм — некую карикатуру на рациональную философию. Отцами западного позитивизма обычно считают Огюста Конта и Герберта Спенсера, однако у обоих, если постараться, ещё можно найти следы былой метафизики. Конт толковал о культе какого-то «великого существа», под которым он подразумевал опять-таки человечество, а Спенсер от всего, выходящего за пределы обывательского рассудка, отделялся словом «непознаваемое» — чем-то вроде кантовской «вещи-в-себе». К этой же линии примыкают пресловутые Э. Мах и Р. Авенариус с их «эмпириомонизмом», попавшимся под тяжелую руку В. И. Ульянова (Ленина).

Настоящие шедевры позитивизма появились уже в XX веке, прежде всего в лице логического позитивизма А. Уайтхеда и Б. Рассела с их неразложимыми «элементами опыта», подлежащими логико-математическому упорядочиванию. После этих тщательно разработанных в формальном отношении теорий задавать вопросы о какой-либо действительности (истине) самой по себе стало на Западе дурным тоном. Философия фактически свелась к логике — но теперь уже не гегелевского «большого» разума, а короткого, самодостаточного человеческого рассудка, пусть даже и математически выверенного. Ещё дальше пошел в данном направлении лингвистический позитивизм. Аналитика Л. Витгенштейна фактически редуцировала философию к проблеме языка — к так называемым «языковым играм», где смысл слова (понятия) задается характером его использования в акте речи.

Наиболее продуманную систему всеобъемлющего мировоззренческого позитивизма создал на Западе Эдмунд Гуссерль. Резко выступив против всяческого эмпиризма и психологизма в науке, Гуссерль своим излюбленным понятием интенциональности (направленности сознания на его предмет) фактически вообще снял вопрос о различии объекта и субъекта — Бога, мира и человека. Гуссерлевская феноменология была последовательным самоутверждением «чистого сознания» как единственной реальности, с которой философы (да и вообще люди) в состоянии иметь дело. Конечно, новизна гуссерлевской системы была в своё время сильно преувеличена — её, что называется, «раскрутили». Тенденция к отождествлению бытия и сознания является, как мы видели, генеральной линией западного философского модернизма, по меньшей мере, со времен Декарта. Что действительно нового внёс в эту ситуацию Гуссерль, так это своего рода этическое воздержание («эпохе») от любых метафизических утверждений, то есть от суждений о сущем как таковом. Собственно, в этом и заключалась искомая Гуссерлем строгость философии как науки. Как бы то ни было, феноменология гуссерлевского типа оказалась вершиной европейского антропоцентризма XX века, осуществившего полную стерилизацию (выхолащивание) онтологического аспекта западной культуры. Даже такой

принципиальный онтолог, как М. Хайдеггер, по сути дела, солидарен с этой линией в своих известных мифологемах человека как «пастуха» бытия, впервые выводящего его в «просвет» из скрытости и безличной «подручности» (man). Изысканный характер хайдеггеровского поэтического словоупотребления не меняет того факта, что этот сторонник досократовской архаики и критик новоевропейского субъективизма пришел к той же самой абсолютизации языка, что и позитивисты — только с другого конца, очень напоминающего имманентистские бездны М. Экхарта и Я. Бёме. В конечном счете, искомое Хайдеггером «аутентичное экзистирование Dasein» есть не что иное, как жизнь верующего человека перед лицом Творца, описанное у него в искусственной терминологии экзистенциальной аналитики.

Итак, антропоцентрическая (человекопоклонническая) парадигма западного философского мышления в целом закономерно пришла к замене богомира — человекомиром. Если прав Уайтхед в своем определении европейской философии как комментария к Платону, то с ещё большим основанием это можно сказать о сократовском интеллектуальном методе, в рамках которого познание самого себя (то есть твари) стало единственным философским ключом к постижению универсума. Фактически европейская мысль стала прежде всего мыслью о мысли, пусть даже формально это был дискурс об Абсолюте или Непознаваемом. Решительную поддержку подобной установке европейского ума оказал латинский (римский) язык, с его холодным «юридическим» корнесловием; именно он окончательно обратил Логос (бытийно наполненное слово) в ratio — термин, границу. «Самообоснованное» сознание», «чистый» феномен, «сублимация» воли и желания — таковы роковые уровни снижения (редукции) образа человека как источника, критерия и цели познания в этом мире. Здесь, вообще говоря, и завершается европейский философский модерн — на позиции субъекта-космократора, для которого последней мыслимой реальностью является он сам (его «жизненный мир», вот-бытие, здесь-бытие). Начав со схоластики и оккультного имманентизма, европейский человекобог заканчивает свой путь словесными играми — бесконечным узором «означающих» без «означаемых», знаков без предметов. Мартин Хайдеггер прав в том, что европейская философия на своих референциальных путях между понятием и предметом забыла о бытии (у Канта, к примеру, оно выступает лишь как связка в суждении). Забыв бытие — то есть утратив его как непрерывно творимое чудо — она утратила и Бога. На этом, собственно, она и кончилась. Пришедший на смену интеллектуальному модерну постмодерн (вторая половина XX века) ни о каких «бытии» и «истине» уже не заикался. Основным занятием Фуко, Делёза и особенно Деррида стало само говорение (письмо) — семиотическая практика как таковая, нечто вроде шаманского камлания. Если Маркс, Ницше и Фрейд указали на зависимость истины от расположения человека в сущем (и тем самым предъявили права на свои «истины желания» взамен отвергнутого ratio), то постмодерн принципиально не высказывает никаких онтологических, гносеологических, эстетических и тем более религиозных истин*. Он вообще

* По характерному выражению Ж. Делеза, смыслообразование описывается в постмодерне как «ризома» — своего рода куст смыслов, бесконечно ветвящихся ветвей и побегов,

ничего не высказывает: когда сказать по существу нечего, остается говорить о говорении, писать о письме — ситуация Нарцисса, ловящего в зеркале ускользающее отражение, да и то без особой охоты. Впрочем, чем-то похожим заняты змеи, кусающие собственный хвост. Утвержденный исключительно на своём «Я», западный человек стал не нужен Богу. Неинтересен он такой и самому себе (трансгуманизм).

Подводя итог вышеизложенному, возьму на себя смелость утверждать, что западная философия XIX–XX веков в целом перестала быть христианским усилием человеческого духа. Христианство обращается к любви и вере человека в небесного Отца, предполагающей отречение твари — в том числе и интеллектуальное — от своей мнимой самодостаточности. В отличие от восточного пантеизма («Бог и я — одно»), от ветхозаветного законничества («я исполняю правила Бога»), от оккультного гностицизма («я познал Бога») или от языческой магии («я управляю Богом»), христианский символ веры полагает отношение Любящего к Любимому как их самоотдачу (кенозис) друг другу. В плане культуры это означает, что человеческий ум плодоносит только в присутствии Высшего (принцип классики). В противном случае культура вырождается в человекобожество (гуманистический модерн), а затем и в старческую пост-модернистскую «игру в бисер». Таков, к сожалению, результат совершенной умственной свободы, осуществленной философией Запада как урок всему миру.

2. Подвиг русской философии

Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только для совокупности мышлений, связанных любовью.

А. С. Хомяков

Итак, западный модерн интеллектуально убил Бога, превратив философию в мыслительное царство самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив философское мышление в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть mass-media или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, здесь нечего делать собственно философии, ибо здесь не осталось человека — носитель мысли распался на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институции, семиозисы, практики... Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское «бог умер» есть несомненная правда.

Нечто совершенно иное происходило и происходит в русской философии. Я говорю «в русской», имея в виду наследование нашей национальной мыслью духовной традиции православного христианства. Человека — и прежде всего его мысль — нельзя отделять от Бога — такова основная идея русской фило-

не имеющих центрального ствола. Примерно то же самое имеет в виду Ж. Деррида со своей знаменитой дифференцией, застающей «истину» всегда в зазоре, в промежутке между «да» и «нет». В художественной литературе родоначальниками такой позиции считаются Г. Гессе и Х. Л. Борхес.

софии. Очерчивая эту позицию более строго, скажем, что фундаментальный принцип нашей философии есть принцип верующего разума. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и своё отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время остается частью этого бытия, положенного Богом как вседержителем (пантократором). Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну — сводить (редуцировать) мир к структурам (само)сознания человека. В известном плане можно сказать, что на Руси не столько человек мыслит Бога, сколько Бог мыслит человека.

Но когда же возникла русская философия? На этот счет есть разные мнения, но очевидно другое: первые восемьсот лет своей христианской истории Русь-Россия прожила вовсе без философии (во всяком случае, без того, что принято называть философией на Западе). Древняя Русь дала великую храмовую архитектуру, гениальную иконопись, замечательную христианскую литературу — но философии *par excellence* она не знала. Некоторые наблюдатели даже нарекли за это русскую культуру «культурой великого молчания». Конечно, тут сказалось влияние православного исихазма, согласно которому о Сверхсущем лучше молчать, чем говорить («слово — серебро, а молчание — золото»). В богословии, как известно, это называется апофатикой. Бог не есть что-либо сущее, он выше любого сущего и даже самого бытия, он Творец бытия. Вместе с тем исток русского мышления не сводится к апофатике. Всевышний дарит себя людям через откровение Бога-Сына. Единство любовного нисхождения (кенозиса) Бога и экзистенциального восхождения (молитвы) человека явлено в «Троице» Андрея Рублева, о которой о. Павлом Флоренским недаром сказано: «Если существует “Троица”, следовательно, есть Бог».

Что касается философского представления данной проблематики, то она особенно трудна для рассудочного (формально-логического) анализа, поскольку *ratio*, как мы видели, по природе своей недоверчиво, критично и антропоцентрично. Проще говоря, чтобы рационально помыслить Бога, надо сначала поставить его под сомнение — вот где начало расхождения западной и русской философии. Как говорит антихрист в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, «я и Христа приму, но это Я приму его». Рационально-юридическая установка европейского мышления и всей западной культуры не смогла в этом пункте превзойти свою гордыню, то есть отвергнуть себя (свое самообоснование, свои формально непреложные «права человека») во имя пострадавшего за людей Христа — но это сделало мышление православно-русское. Для верующего разума невозможен не только картезианский дискурс о «боге-обманщике» — для него немислим человекомир без богомира. Именно по этой причине Русь не породила своего кантианства и ницшеанства*. Она не могла сказать вслед за Сократом «Я знаю, что я ничего не знаю», потому что по-христиански она

* Называть К. Н. Леонтьева «русским Ницше» — такая же грубая ошибка, как и В. В. Розанова — «русским Фрейдом». Первый, как известно, всю жизнь прожил с Богом и принял монашеский постриг; второй по той же причине стремился религиозно просветлить эрос, а не снизить его до «хотения».

была причастна личному Началу бытия-знания, между ними не образовалось онтологического разрыва, как это произошло в строгой креативности Ветхого Завета, а позднее и на Западе. «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI века) содержит в себе великолепные образцы интеллектуальной диалектики, но это диалектика доверяющего ума, опирающаяся на любовную взаимосвязь мира и его творца во Христе, а не на судебную тяжбу суверенного *sogito* с далеким и вообще гипотетическим демиургом. Почти тысячелетие после Крещения Руси наша национальная мысль упрямо сопротивлялась отделению философии от богословия. Локализовать Бога в недрах тварного человеческого «Я» и потом разглядывать его в оптике объекта для субъекта, то есть в виде «трансцендентального феномена» — было бы для русского сознания кощунством. В этом, если угодно, и сказалась русская идея: живи не так, как хочется, а так, как Бог велит. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьёв 1989⁶, 220]. Формулируя свой взгляд на русскую философию в общем виде, приходится констатировать, что философии в европейском смысле этого слова в России никогда не было и быть не могло. Отдельные исключения, вроде А. И. Веденского с его неокантианством или Г. Г. Шпета с его вторичной феноменологией, только подтверждают правило. Ещё Пушкин заметил, что метафизика по-русски пока не изъяснялась — и правильно делала, добавлю я от себя. О том, что русское любомудрие в принципе отличается от романо-германского антропоцентризма (во всех его вариантах), в 40–50-е годы XIX века последовательно размышлял И. В. Киреевский. Именно Ивану Киреевскому принадлежит заслуга первой системной, как сказали бы сейчас, саморефлексии русской мысли. Зрелый Киреевский вовсе не был романтиком, в стиле «Германии туманной»^{*} — это был христианский мыслитель, который на интеллектуальном уровне своей эпохи показал, что целостный русский дух не Бога и космос размещает в себе, а себя и космос — в Боге (точнее, в промысле Его). В сущности, в концепции Киреевского мы имеем дело с переводом на язык XIX столетия фундаментального учения св. Григория Паламы (XIV век) о божественных энергиях, поддерживающих склонную к распаду материальную вселенную. Как бы то ни было, в начале русского национального философствования всегда присутствует сокрушающая любые искусственные перегородки онтологическая мощь личного Абсолюта, а это значит, что она (русская философия) — не просто философия. Рефлексивное осознание присутствия личного Творца мира в его отношении к твари — вот что она такое!

У самого Киреевского эта стратегическая для русского ума линия связанности («стяженности») сущего в Божьем луче философски трактуется как нераздельность духовных, экзистенциальных и познавательных энергий сотворенного и непрерывно поддерживаемого Богом космоса. Можно сказать даже, что русская философия в лице Киреевского также (подобно европейскому рационализму) настаивает на единстве бытия и мышления, но именно

^{*} В самой Германии романтизм как мировоззрение был оборотной стороной трансцендентального идеализма. Не случайно Ф. М. Достоевский иронизировал, что на Руси таких «надзвездных» романтиков, как у немцев, не бывает.

в рискованном акте их взаимораскрытия, а не в фактическом тождестве их друг для друга. Бытие и сознание сотворены любящим (а не лукавым, как у Декарта) Богом, они опираются на общий для них и одинаково превосходящий их Логос; в этом их родство, реализуемое и энергично, и нравственно, и эстетически. Здесь — корень онтологизма русской философии: бытие и сознание входят друг в друга благодаря гарантирующему их личному попечению трансцендентного Отца.

Предоставим слово самому Киреевскому. Вот заключение его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвещению Европы» (1852): «Христианство пришло на Запад через учение Римской Церкви; в России оно основано на светильниках Церкви Православной. Богословие на Западе имеет характер рассудочной отвлеченности — в Православии оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера — в России Церковь оставалась несмешанной с мирскими целями и устройством (т. е. не превращалась в государство и не вступала с ним в «конкордат», как в папизме, а находилась с ним в состоянии симфонии. — А. К.); там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познанию; там государственность происходит от насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность; там искусственная связь рыцарских замков — здесь согласие всей земли; там собственность как основание гражданских отношений — здесь собственность как выражение отношений личных; там право как справедливость внешняя — здесь внутренняя; там революция — здесь естественное возрастание быта; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там — разделение духа, в России — стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего» [Киреевский 1984, 234–235].

Как говорится, ни убавить ни прибавить — все верно у Киреевского. Читатель, разумеется, обязан помнить, что речь у Киреевского все время идет о принципе, или, иначе сказать, о пределе западного и русского духа, а не о его многочисленных нарушениях там и здесь; но исключения, как известно, только подтверждают правило. Иваном Киреевским схвачены некоторые чрезвычайно важные стороны замысла о России — так что даже если бы она вовсе отказалась от него, эти грани ее жизни и души никуда бы не делись, но только изврати-

лись бы самым ужасным образом. Пока же подчеркнем еще раз, что мышление Киреевского есть ответ Западу русского ума — ума, просветленного православной молитвой. В его учении собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с благодарностью за бытие. Вопреки спорности, а, с современной точки зрения, и наивности некоторых положений Киреевского, высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной — позицию воцерковленного разума. Здесь мы встречаемся с типом мышления святых отцов, обращенным к культурной реальности XIX века. Если современник Киреевского П. Я. Чаадаев попытался привить русской мысли картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то сам Киреевский подошел к проблеме оснований знания (онтологических и гносеологических критериев истины) с верой и любовью, и она открылась ему. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13:1). Истина не исчерпывается «трансцендентальным единством апперцепции» или непротиворечивостью вывода. Истина вообще не есть суждение: она есть качество положенного Богом бытия, соотнесенное с подобным же качеством постигающей его личной человеческой мысли. Истину нельзя знать, в ней можно только быть.

Подводя итог сделанному этим классиком русской религиозной философии, скажу, что в трудах Киреевского прочерчены совершенно ясные линии соотношения между богословием, философией и наукой на Руси. Новизна Киреевского заключается не в том, что он сказал о характере русского национального ума и его отношении к жизни нечто неслыханное (хотя и изрядно подзабытое в петербургскую эпоху), а в том, что он взглянул на него с позиции христианского Логоса, полностью подтвердив то, о чем со времен митрополита Илариона твердило русское богословие: если нет мира без Бога, то нет и мысли без Бога. Пройдя «гносеологический искус», проделав «рефлексивную процедуру» по всем правилам германских профессоров, Киреевский отверг как восточный (языческий) пантеизм с его растворением человека в Абсолюте, так и западный (постхристианский) имманентизм с его редукцией Абсолюта к априорным структурам чистого разума. Благодаря такому подходу Иван Киреевский оказался фактическим основоположником русской светской христианской философии, точнее говоря, её первой и главной онтологической модели. Если богословие исходит в своём учении о Боге, человеке и мире из откровения Бога, а наука развивает теорию вселенной с точки зрения природы, то философия осмысляет свой предмет (в том числе природу, человека и самого Творца) с позиции самого человека — но верующего человека, как это и показал Киреевский. Верующее сознание не замкнуто на самое себя, оно опытно воспринимает и логически осознает нечто несравненно более мощное, чем конечный тварный рассудок — такова фундаментальная духовно-онтологическая предпосылка гносеологии, этики и эстетики в русской философии. Истина (она же благо и красота) в конечном счете есть не «что», а Кто.

Несколько фундаментальных статей Киреевского «томов премногих тяжелей». Иван Васильевич, этот сын русского масона и выученик Гегеля, открыл

собой целый ряд выдающихся наших национальных мыслителей, которые решительно отмежевались от «самообосновывающихся» умственных конструкций. Предметом их философствования стал священный дар бытия, само чудо его наличия. Если привести литературную параллель такой интеллектуальной позиции, то это общий мировоззренческий горизонт крупнейших наших писателей первой половины XIX века, и прежде всего Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева. Это был подлинно царский путь творчества-познания — не куда-то в сторону, а к себе домой, на свою духовную родину. Но путь этот трудный...

* * *

Русская философия никогда не занималась чем-либо другим помимо души, личности и внутреннего «подвига».

А. Ф. Лосев

Итак, в творчестве И. В. Киреевского впервые в России была отрефлексирована исходная позиция верующего разума — отказ от априорного трансцендентализма, который в христианском понимании есть гордыня («похоть») ума, желающего подчинить себе Божий мир. В этом плане можно сказать, что русская философия началась с жертвы — с интеллектуальной жертвы Создателю, ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3:19). Вместе с тем указанная жертва в религиозном, в нравственном и в теоретическом отношениях явилась торжеством русского ума, потому что предоставила в распоряжение нашей национальной мысли такой инструмент, о котором не знала или прочно забыла западная традиция. Я имею в виду прежде всего экзистенциальную соизмеримость божественного и человеческого начал, достигаемую не за счет атеистического упразднения одного из участников мировой драмы и не путем их чисто логического (понятийного) отождествления, как в абсолютной идее Гегеля, а путем их согласия (симфонии) в пространстве живой веры.

Термин «симфония», как известно, употреблялся в Византии и на Руси для обозначения свободного единства церковной и светской властей. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и другие старшие славянофилы осуществили подобную симфонию на материале культуры — прежде всего в рамках классической философской проблематики связанности бытия и мышления. Не бытие феноменально, а мысль в своём сакральном истоке бытийна — вот самая короткая формула коренного православно-русского онтологизма в мирознании вообще. По существу, такого же исходного пункта в своей исследовательской программе придерживались и другие главные направления русской мысли XIX–XX веков, которые мы сейчас назовем: 1. культурно-антропологическая парадигма; 2. символическая парадигма [Ермичѳв 1998]*.

Начнем с первой. Под *культурно-антропологической* парадигмой я имею в виду прежде всего ту линию русского религиозного мышления, которая

* Если говорить о русской философии в целом, следует указать ещё материалистическую парадигму — от А. И. Герцена до Г. В. Плеханова и В. И. Ульянова (Ленина), поскольку их вера в материю была превращенной формой религиозной онто-гносеологической установки.

представлена именами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова и некоторых других мыслителей, мало известных широкой публике. В этом плане большую ценность имеет книга современного петербургского философа Н. П. Ильина «Трагедия русской философии», в которой на обширном фактическом материале показано значение указанных мыслителей для судеб нашей культуры. К сожалению, книга Ильина, при всех достоинствах, не лишена недостатков, первый из которых — резкое (я бы сказал, агрессивное) противопоставление только что упомянутых философов другим нашим национальным мыслителям, прежде всего В. С. Соловьёву и его школе.

Что же в действительности представляет собой культурно-антропологическое направление в русской философии? Говоря коротко, это тот же самый христианский онтологизм, *только обращенный на этот раз к ценностному ядру человеческого существа и к ценностной матрице культуры*. Если перед Хомяковым и Киреевским стояла задача разработки общих духовно-религиозных и эпистемологических оснований русской национальной философии — и прежде всего принципа открытости богосозданного бытия мыслящему духу — то Н. Н. Страхов и его единомышленники сосредоточили своё внимание на отношении логического (рационального) мышления к личному и социально-культурному бытию человека. Не случайно Николай Страхов назвал одну из своих работ «Мир как целое». Со времен Сократа перед людьми стоит вопрос о познании «двух бездн» — внешней и внутренней, макрокосма и микрокосма. Обе эти размерности сущего бесконечны, только первая — вдаль, а вторая — вглубь. Тайна человека не менее захватывающая, чем тайна вселенной — и вот антропологическая школа* в русской философии доказала, что и о внутренней реальности (умопостижимом духовном ядре) тварной личности и культуры можно и нужно говорить с христианских позиций. Если старшие славянофилы противостояли в своей методологии в первую голову западному рационализму с его формально-юридическим «захватом» бытия, то русские мыслители — антропологи и культурологи — развивали свои концепции в вольном или невольном споре с более поздним европейским редукционизмом, сводящим феномен человека к власти, к хотению, к обладанию. Дело не том, читали ли Леонтьев с Астафьевым Маркса и Ницше — русская мысль второй половины XIX века по существу отличалась от европейской «фаустовской» модернизации человека именно тем, что искала в нём замысел Божий, а не образ «танцующей бездны». Совершенно справедливо писал Николай Страхов: «С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период» [Страхов 1895^а, 465].

Однако тут возникает вопрос о способе познания внутренней реальности человека. Если мы исходим из идеи человека как создания Бога, несущего в себе

* Строго говоря, сюда следует отнести также материалиста Н. Г. Чернышевского с его «Антропологическим принципом в философии».

его образ (а у святых — и подобие), то как мы можем прикоснуться мыслью к этой — в полном смысле слова запредельной — подоснове нашего «Я»? Тайна личности (внутреннего космоса) — уникальной и несводимой ни на что другое — поддается рациональному осмыслению не более, чем тайна «большой» вселенной. Более того, при сугубо рациональном (формально-логическом) подходе душа другого человека — и даже духовная глубина моего собственного «Я» — становится для меня абсолютно непознаваемой. Другой делается для меня «чужим», а я сам для себя — «другим». В рамках характерного для западного теоретизирования феноменально-позитивистского анализа внутренняя реальность (глубинное онтологическое «Я») личности оказывается столь же субъективной конструкцией, как и её внешняя реальность («не-Я»). И чужой мне другой, и моя собственная Я-концепция оказываются в таком случае в границах моего трансцендентального Его. Повторяется драма Сократа: познавая только себя, ты самого себя и убиваешь...

Чтобы выйти из этого заколдованного круга «абсолютного» самосознания, надо преодолеть его пределы. На языке философии это называется метафизическим актом, на языке этики — подвигом. Как писал тот же Страхов, «истина доступна человеку во всем её величии, во всем сиянии» [Страхов 1895⁶, 50]. Это возможно только благодаря тому, что верующий разум энергично двигает (подвигает) себя в сторону метафизического света, то есть утверждает истинное бытие поверх границ себя самого — как вне, так и внутри человека. При этом акт утверждения трансцендентного корня личности — то есть усилие и умение разглядеть Бога «там, внутри» — носит именно религиозный, ценностно-волевой характер. Или, если сказать иначе: единственным основанием (ratio) подобного сверхлогического действия является персональное чудо — лично переживаемая человеком симфония божественного Логоса и сотворенного им мира. И. А. Ильин уже в XX веке удачно назвал такое переживание «аксиомой религиозного опыта».

Если говорить о дальнейших путях указанной философско-антропологической школы в России, то одним из её достижений, без сомнения, надо признать двухтомную «Науку о человеке» Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937). Несмелов подчеркивает «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, а быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нём» [Несмелов 1913, 64–65]. Иными словами, «мы сами с безусловными свойствами нашей условной природы объективно представляем идеи, реальные образы Бога». Или ещё сильнее: «Образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь сознания, а представляется самую человеческою личностью во всем объеме её природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом» [Несмелов 1905, 270].

Очень смелое утверждение! Можно сказать, что Виктор Несмелов здесь идет предельно далеко — так далеко, как только может позволить себе философский дискурс, осуществляемый не с позиции божества, а с точки зрения наличного антропоса. Собственно говоря, это и есть христианская философия, осуществляемая силой верующего разума, верующей разумной личностью (что фактически одно и то же). Вместе с тем никакие, даже самые идеальные и противоречащие материальной тяжести бытия, «свойства» человека сами по себе не могут служить «доказательствами бытия Божия»*. Сопоставлять качества человека с природой Бога можно только при условии веры в него как Сверхсущего — иначе может получиться уже знакомый нам фихтевско-гегелевский трансцендентализм, отождествляющий человека с божественным «понятием», или вовсе фейербаховский материализм, просто «выводящий» божественность из человечности. Концепция Несмелова совершенно верна в горизонте богословия, которое развивает свой взгляд на человека на основе евангельского откровения о Богочеловеке — но в кругозоре философии необходимо оговорить совершаемый здесь метафизический переход (по-двиг) *от данности к заданности, от факта к акту*. Как известно, никакие чудеса не убеждают неспособного к вере человека в существовании Бога: «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

Итак, мы кратко рассмотрели две ключевые модели христианской русской философии, в её отличии от западного гуманистического дискурса — её онтологическую и антропологическую ветви. При этом мы подчеркнули, что в обоих вариантах русская мысль носит религиозно-бытийный характер: в первом случае она своим метафизическим актом утверждает Бога как творца вселенной, во втором — как глубинное («тайное») измерение человеческого «Я». Таков теоцентрический пафос нашего православного ума, в отличие от антропоцентрической (модернистской) доминанты европейского интеллекта, всеми возможными способами утверждающего человека в качестве универсального центра космоса.

* * *

Третьей основной моделью русской философии является символическая религиозная философия, которую часто называют «софиологией» или «новым религиозным сознанием». Основоположителем её является В. С. Соловьев, а главными представителями — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и ряд других, менее крупных мыслителей. Здесь я должен сделать некоторое отступление. Как известно, значительная часть указанных философов была выслана из СССР в 1922 году на знаменитом «философском пароходе», само упоминание о них в Советском Союзе было запрещено. Фактическое

* Антропологическое доказательство бытия Божия является по существу не более успешным, чем любое другое его логическое «доказательство» — например, онтологическое или космологическое. Не случайно в православной патристике подобные доказательства выглядели скорее как онто-эстетические «показательства», чем принудительный формальный вывод.

возвращение названных представителей нашей национальной мысли в Россию началось только после 1988 года — после государственного празднования тысячелетия Крещения Руси. Однако в последнее время мы опять встречаемся с тенденцией к запрету «нового религиозного сознания» — на это раз со стороны представителей самой христианской мысли. Наиболее последовательной попыткой такого рода является уже упоминавшаяся выше книга Н. П. Ильина, где религиозные философы обвиняются в создании «параллельного богословия», Вл. Соловьев именуется «философствующим Смердяковым», а у о. Павла Флоренского обнаруживаются «трещины в рассудке».

Спора нет — у софиологии много грехов. Кто без греха, первый брось в неё камень. Концепции Владимира Соловьева и его последователей были тем, чем они были — светской формой верующего разума. Насколько такая практика была православной и тем более богословской — это другой вопрос, требующий внимательного обсуждения. Иначе можно попасть в то место современного интеллектуального пространства, где находятся всевозможные либералы, тоже «запрещающие» русскую философию — по причине её «тоталитаризма» (идея всеединства, соборности), «нелюбви к свободе» (община) и прочих чудовищных для просвещенного европейца вещей. С либералами всё ясно — они не понимают русскую философию (и вообще Россию), потому что не любят, и не любят, потому что не понимают. Н. П. Ильин занимает, казалось бы, прямо противоположную позицию — почему же крайности сходятся?

Дело в том, что религиозно-философские воззрения Соловьева и его последователей носят символический характер. Есть строгое церковное (соборное) богословие, опирающееся на канонически признанные догматы и авторитет отцов Церкви — и тут никаких «художеств» быть не может, хотя, как известно, в самом богословии существовала символическая александрийская школа (поддержанная, в частности, такими светочами православия, как св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский), а в личном богословствовании допускаются так называемые «теологумены» (взгляды, принадлежащие только данному автору). Что касается Владимира Соловьева, то он весь состоит из «теологумен» — и именно потому он философ, а не богослов. Соловьевская идея всеединства — и прежде всего его трактовка взаимодействия Бога и человека в мировой истории — может быть интерпретирована по-разному (в том числе даже как «мистический позитивизм»), но в любом случае она читается как символ — обозначение бесконечного через конечное. В русской философии второй половины XIX века Вл. Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) символизации духа через многообразие культуры, что само по себе может относиться как к христианскому, так и к нехристианскому смысловому полю. Всё зависит от путей конкретизации образа Всеединства — Софии*.

На протяжении своего тридцатилетнего творческого пути Владимир Соловьев был разным — «славянофилом», «теократом», «апокалиптиком». Я приведу выдержку из его статьи «Три силы» (1877), которая характеризует его именно как

* Как известно, у Вл. Соловьева в истории русской мысли был таинственный предшественник — Г. С. Сковорода (1722–1794), также разрабатывавший символическую софиологию (он даже приходился Соловьеву дальним родственником).

христианского и патриотического мыслителя: «Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего Божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с Вечным Божественным Началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа-носителя третьей Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство, и русский народ.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство (Золото. — А. К.) и порядок (Меч. — А. К.) относительно ее не имеет никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступают в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или средствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится одному общему началу и средоточию.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что этот час близок, даже несмотря

на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, однако повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба (Балканский поход 1877–1878 годов. — А. К.) послужит могущественным толчком для пробуждения положительного сознания русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить кумира изо всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченными интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или прямо падает с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество» [Соловьёв 1989^а, 29–31].

Если бы Вл. Соловьёв целиком остался на данной позиции, его имя было бы золотыми буквами вписано в историю русской православной мысли. Единственную достойную России цель национального существования Соловьёв находил не в какой-либо частной задаче (форме), а в историческом воссоздании на земле образа Пресвятой Троицы через единство Церкви, Державы и Народа («православие, самодержавие, народность», если воспользоваться известным выражением графа С. С. Уварова). Об этом прямо написано в его работе «Русская идея». При постановке такой соборной задачи Соловьёв не отличался в конечном счете ни от Киреевского с Хомяковым, ни от Данилевского с Леонтьевым, ни даже от Страхова с Астафьевым. Различие — и нередко радикальное — проявлялось в способах ее решения. Соловьёва заботила Русь именно как мировая посредница между «отвлеченными началами» — экономики и политики, нравственности и искусства, личности и державы. «Каким ты хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса или Христа?» — спрашивал этот поэт-философ. С течением времени, однако, когда достижимость универсальной «свободной теократии» становилась для него все более отдаленной, а на передний план истории все яснее выступало антихристово зло, Соловьёв указал для России опасность панмонголизма:

От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков.

Как саранча, неисчислимы
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.

О Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

Можно сказать, что в этом стихотворении мы имеем одно из эсхатологических предостережений Соловьева. Чуть ранее о восточном нашествии, которым будут пожраны «распутившиеся в европейской буржуазии» народы, писал К. Н. Леонтьев; позднее с теми же мотивами выступили Д. Мережковский и А. Белый. За год до смерти Соловьев пишет свои знаменитые «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе», где предрекает период мировых катастроф и войн, от которых людей на некоторое время избавит человек гениального ума и безукоризненной нравственности — это и будет антихрист. Буржуазный Запад, содрогнувшийся перед нехристианским Востоком, от которого его придет «спасать» лжехристос — такое будущее видится теперь Соловьеву. К чести философа следует отметить, что первым узнает и обличает антихриста на всемирном соборе старец Иоанн — представитель православия.

Сегодня, через сто двадцать лет после этих тревожных предсказаний автора «Трех разговоров», мы можем воочию наблюдать, что их актуальность не только не уменьшилась, но увеличилась с течением времени. Всемирный нигилизм и безразличный к истине мировоззренческий и практический позитивизм быстро заволакивают ныне своей смертельной пеленой духовную жизнь людей и целых народов. На современном языке это называется глобализацией — управляемая «интеррелигия», спекулятивная экономика, постмодернистское искусство, гедонистическая мораль. Если Третий Рим — православная Россия — действительно падёт во прах, то история христианства на земле закончится.

Бесспорно, что София в качестве «четвертого лица» христианской Троицы — это ересь*. Но София как отблеск небесного сиянья в земной юдоли — это реальность, доступная философскому и художественному умозрению. Свт. Григорий Палама в споре с будущим католиком Варламом учил о божественных энергиях, изливаемых в дольний мир. Православие переживает Бога как лично-близкого, а не как отчужденно-далекого (деизм). То же самое относится, например, к Флоренскому с его «обратной перспективой», к Бердяеву с его «смыслом творчества» или к Карсавину с его «симфонической личностью».

* Характерно, что софианство как богословскую концепцию осудили в 1930-х годах обе ветви Русской православной церкви — и Московский патриархат, и зарубежная иерархия.

Все они были христианскими символистами, разделяя в этом плане господствующие интеллектуально-художественные установки своей модернистской эпохи. К тому же типу нашей духовной жизни принадлежали — со стороны искусства — крупнейшие поэты XX века Александр Блок и Андрей Белый, а также, со своим «крестьянским уклоном», Николай Клюев и Сергей Есенин.

Религиозно-философский символизм («софиология») и его художественные интуиции могут быть в определенном плане сопоставлены с германским романтизмом и абсолютным идеализмом: то же снятие пропасти между Творцом и творением, тот же лирический восторг. Однако коренное различие между ними заключается в том, что германский гений осуществлял свой «фаустовский» проект на принципе человекобожества, помещая в центр вселенной трансцендентальное Его, тогда как русский философско-художественный Логос, пройдя в развертывании структурно подобные модернистские стадии, оставался в глубине своей теоцентрическим, сущностно-религиозным, как и вся наша национальная культура. В некотором роде можно сказать, что русский модернистский творческий акт не удался — он всё равно остался скорее с Богом, чем с самим собой. Дело не в том, в частности, что «выводы философии В. Соловьева предвосхитили почти весь инструментарий немецкой феноменологии» [Хоружий 2005, 228] — дело в самом соотношении веры и мысли этого «рыцаря-монаха». Демонический «черный человек» со своим соблазном метафизического самозванства — «я выше Бога и народа» — внедрялся в сознание Соловьева, иногда побеждал его (пресловутое «я тебя оседлаю» соловьевских inferнальных кошмаров, «фиолетовые» видения Блока, летящие демоны Врубеля, бездны Л. Андреева и т. п.), но София как премудрая и веселая Художница творения, в последнем счете, удерживала Серебряный век от финальной богоборческой онтологизации зла. Об этом ясно сказано у того же Блока: «Простим утрюмство — разве это сокрытый двигатель его? Он весь — дитя добра и света. Он весь — свободы торжество!». Иначе главной фигурой эпохи пришлось бы признать, к примеру, Федора Кузьмича Сологуба с его обращением «к брату дьяволу...», который его якобы от смерти спас, и с его же Недотыкомкой из «Мелкого беса». Владимир Соловьев писал о другом:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете?

(1895)

Оставаясь на уровне светской культуры, следует признать, что приведенные строфы суть эстетическое переживание русского Логоса в его серебряной — символической, поэтической, музыкальной, живописной, эротической — данности. Это «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [Соловьёв 1906, 37]. Это красота как фундаментальное качество вселенной — любовное произведение Отца неба и земли. Сотворенный Им космос — это не мертвое чудище, а его любимое дитя. София, которая являлась Соловьёву и его ученикам, — это мир в Божьем луче [Ильин 1998, 477], это предвестие встречи твари и Творца в любви^{*}. В русском космосе Творец мыслит и держит тварь (человека и его бытие), а не наоборот, как в новоевропейском *ratio*-философствовании и его-искусстве. Интерпретация образа Софии у Соловьёва — «это взгляд на сущее “снизу”, с чисто имманентной точки зрения. Здесь акцент падает не на богословскую вертикальную перспективу. Вертикаль остается горизонтальной, при том, что она остается сама собой. Это и есть русская София, русская душа, озаряющая своим присутствием низины мира, живущая в материи, в пространстве» [Дугин 2013, 66].

Сквозной сюжет символистской философии и поэзии — *это* странствия русской души, покинувшей рай, но помнящей его и тоскующей о нём. Когда Нина Заречная в чеховской «Чайке» произносит свой знаменитый монолог — «Люди, львы, орлы и куропатки, рогатые олени, гуси, пауки, молчаливые рыбы, обитавшие в воде, морские звезды и те, которых нельзя было видеть глазом, — словом, все жизни <...> души их всех слились в одну. Общая мировая душа — это я... я... Во мне душа и Александра Великого, и Цезаря, и Шекспира, и Наполеона, и последней пиявки. Во мне сознания людей слились с инстинктами животных, и я помню все, все, и каждую жизнь в себе самой я переживаю вновь» — драматург Чехов выступает здесь как созерцатель символического (софийного) всеединства мировой души в свете её Создателя [Зобнин 2000]**.

* Формула «мир в Божьем луче» принадлежит И. А. Ильину, хотя сам Иван Ильин выступал в качестве критика Соловьёва и его школы. «Человек переживает в сердце, в глубочайшем чувствилище своем некое окончательное озарение, некое несомнительное, подлинное посещение Божиим лучом, как если бы молния ударила в его поддонное существо, как в некий дуб, который воспламеняется от этого удара и вот пылает ярким огнем; или как если бы молния ударила в кратер вулкана и вулкан ответил бы на это извержением.

Очевидность есть обрыв, конец — и в то же время начало нового бытия. Раз испытанная и пережитая, она делает человека сокровенно накаленным и светящимся изнутри. Она делает человека наполненным и в глубине его существа одержимым. Но одержимость эта не есть одержимость безумием, или неизжитой личной страстью, или диавольским началом. Это есть накаленность и одержимость благодатным Божиим лучом, лучом божественной Предметности.

Эта одержимость, возникшая от очевидности, как бы возвращает в мир Божий луч, озаривший, осчастлививший духовное око сердца».

** Что касается таких «амбивалентных» мыслителей и художников, как Д. Мережковский, В. Брюсов, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, А. Белый, А. Скрябин, М. Врубель, М. Цветаева, М. Булгаков, то их творчество требует тщательного отделения духовных зерен от люциферических плевел. Однозначно причислять их всех к сатанистам (как это сделано, в частности, в книге С. Слободнюка «Идущие путями зла» СПб., 1999) — такая же ошибка, как и отлучать от христианства всю русскую философию начала XX века.

Завершить статью мне хотелось бы ссылкой на А. Ф. Лосева (1893–1988) — русского мыслителя XX столетия. Это был последний классический философ — не только в России, но, возможно, и в мире. Его онтология, логика, диалектика, эстетика были пронизаны христианским Логосом: он действительно мыслил «не от себя». Ещё важнее то, что он и в советских условиях оставался тайным монахом. Подобно о. Павлу Флоренскому и Льву Карсавину, он жизнью оплатил свою мысль и веру. И вот этот выдающийся православный логик и диалектик, размышляя об устройстве земли и неба, пишет буквально следующее: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете её “мирозданием”, изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блудом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная» [Лосев 2001, 290]. Значит, и Лосев «софианец»? Если угодно, да, потому что он осуществляет свой метафизический акт одновременно верой, умом и чувством (цельным духом, как сказали бы Киреевский с Хомяковым), понимая при этом, что логическое понятие вместе с художественным образом суть не что иное, как символы Самого самого. Одна из самых глубоких теоретических работ Лосева так и называется — «Самое само». Здесь он тщательно анализирует отношение вещи к её свойствам (предикатам) и приходит к выводу, что любая вещь (к примеру, старая калоша) абсолютно трансцендентна не только по отношению к отдельным своим признакам, но даже к их совокупности. Что уж тут говорить о таких «вещах» как «другой», «чужой» или моё собственное глубинное «Я». В предельной степени это относится к Абсолюту — Творцу бытия. А это означает, что даже строгие богословские категории не в состоянии передать полноты Сверхсущего, что они в известной мере символизируют Его — тем более это относится к рациональным понятиям разума и к образам искусства. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13:9). Как раз последнее имеет в виду Лосев, когда пишет, что «Самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе». Но где гарантия, что тот или иной философ, художник или даже богослов не ошибается в своей интерпретации Самого? «Этот вопрос, трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление абсолютной самости, ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, изливание, действие и проч. только абсолютной самости. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, всё же сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости. Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого самого. И в этом — гарантия их осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек может не ошибаться»

[Лосев 1994, 347]. Верующий разум свидетельствует этими словами о своих возможностях и пределах. Дальше уже начинается святость.

* * *

Есть такая страна — Бог. Россия граничит с ней.

Р.-М. Рильке

Подводя итог этой статье, подчеркнем ещё раз: новоевропейское *ratio* и христианский верующий разум представляют собой две различные позиции человека относительно Бога и природы. Со времен Ренессанса до наших дней Запад развивал в философии (и вообще в культуре) антропоцентрический принцип *Ego* как носителя бытия, будь то собственно рационализм картезианского типа, или германский трансцендентализм, или «философия жизни» марксовско-ницшевско-фрейдовского замеса, или экзистенциализм («существование, предшествующее сущности»). Собственно говоря, западное философствование после Ренессанса было не чем иным, как интеллектуальным сопровождением проекта модерна в Европе, претендовавшего на обожествление человека и достижение им успеха (счастья, богатства, власти) на этой земле, здесь и теперь. Разумеется, такой проект был утопичен с самого начала, что и зафиксировал постмодерн: экологический предел природы и нравственно-эстетический коллапс культуры, не различающей больше верха и низа, правды и кривды, мужского и женского, полета и падения, жизни и смерти, Бога и сатаны. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы ещё на сто лет, грозят смертью всему человечеству.

Путь православной России в истории был другой [Казин 1998; Казин 2020]. Иоанновская душа России не дерзала вызвать Бога на поединок, как это сделала гордая фаустовская душа Запада. В некотором смысле Россия как была, так и осталась у-богой: «Эти бедные селенья, эта скудная природа...» Взамен она получила дар умозрения, способность замечать нетварные светлы в бытии. Для того, чтобы осознать их, нужна была иная, не-западная философия, которая выстраивала бы свою интеллектуальную структуру как разумное выражение веры. В этом и заключался подвиг русской философии: в лице своих классиков она сознательно пошла на самоограничение, на умственную жертву ради того, чтобы не порвалась связь мыслящей твари с Творцом — Источником всех смыслов. Таким путем шла онто-гносеология Киреевского и Хомякова, онто-культурология Данилевского и Леонтьева, онто-антропология Страхова и Несмелова, онто-символизм Соловьева, Флоренского и Лосева. Крест познания у них был общий. Между ними не было непереходимых перегородок: они практиковали разные формы (модусы) верующего ума, разные типы его реализации. Истина — это дух, постигнутый в бытии; благо — это дух, явленный как энергия; красота — это дух, воплощенный в предметном образе. Русская христианская философия стремилась осмыслить лики Истины в их единстве, а не противоположении. Тем более она не хотела отрывать от неё человеческое самосознание. По мере надобности наша национальная мысль использовала *ratio* (логическое основание, формальную причину) того или иного смыслового шага, но по существу всегда понимала истину не как правильное суждение,

а как состояние цельного духа. Так или иначе, она держалась классического типа дискурса, парадоксально сохраняя его даже в своем модерне («серебряный век»). Что касается «православного постмодерна», то подобные опыты у нас не вышли за пределы философско-литературной богемы — в разного рода «метафизических подвалах», обсуждающих «катафатику ничто», «танатографию эроса» и т. п. Акт сознания здесь направлен вниз, в сторону темных слоёв существования. Однако всё ещё впереди.

Культура — это то, что вокруг культа. Дело философа — осознать истину на уровне умозрения, дело художника — положить её образ в творение, но их общее призвание как людей — по мере сил двигаться туда, откуда виден свет.

ЛИТЕРАТУРА

Блок 1962 — *Блок А. А.* Крушение гуманизма // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: Гослитиздат, 1962. С. 93–115.

Брехт 1964 — *Брехт Б.* Разговоры беженцев // Брехт Б. Театр: в 5 т. Т. 4. М.: Искусство, 1964. С. 5–90.

Гегель 1958 — *Гегель Г. В. Ф.* Собрание сочинений: в 14 т. Т. 14. М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1958.

Декарт 1901 — *Декарт Р.* Метафизические размышления. СПб.: Тип. Безобразова и К°, 1901. LIV.

Дугин 2013 — *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический проект; Альма Матер, 2013.

Ермичёв 1998 — *Ермичёв А. А.* Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения: Дисс. в виде научн. доклада... докт. филос. наук. СПб.: 1998.

Зобнин 2000 — *Зобнин Ю. В.* Николай Гумилев — поэт Православия. СПб.: СПбГУП, 2000.

Ильин 1998 — *Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 453–488.

Казин 1998 — *Казин А. Л.* Последнее Царство. Русская православная цивилизация. Изд. по благословию Патриарха Московского и всея Руси Алексия Второго. СПб.: 1998.

Казин 2020 — *Казин А. Л.* Событие искусства. Классика, модерн и постмодерн в пространстве русской культуры. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020.

Киреевский 1984 — *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 199–238.

Лосев 1994 — *Лосев А. Ф.* Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299–526.

Лосев 2001 — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.

Несмелов 1905 — *Несмелов В. И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Казань, 1905.

Несмелов 1913 — *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.

Ницше 1909 — *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Моск. книгоиздательство, 1909. LV.

Соловьев 1906 — *Соловьев В. С.* Красота в природе // Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 6. СПб., 1906. С. 30–68.

Соловьев 1989^а — *Соловьев В. С. Три силы* // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 19–31.

Соловьев 1989^б — *Соловьев В. С. Русская идея* // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.

Страхов 1895^а — *Страхов Н. Н. О задачах истории философии* // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895. С. 433–480.

Страхов 1895^б — *Страхов Н. Н. Значение гегелевской философии в настоящее время* // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895. С. 1–50.

Хоружий 2005 — *Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции*. М.: Парад, 2005.

*Л. В. Поляков**

РУССКИЙ ФИЛОСОФ СТО ЛЕТ СПУСТЯ — К ПОСТРОЕНИЮ ОБРАЗА

В статье предпринята попытка соотнести образ русского философа, высланного на «философском пароходе» и на «философском паровозе» сто лет назад большевистской властью, с тем образом сегодняшнего философа в России, который готов считать себя «русским». Построение образа современного русского философа осуществляется на основе опубликованных интервью, статей и монографий сравнительно небольшого круга авторов, статус которых в качестве философов в российской интеллектуальной среде не подвергается сомнению. Полученный в результате такой селекции образ можно определить как очень приблизительный «набросок» — едва ли не «шарж», поскольку три основных черты современного «русского философа» создают пространство «отсутствия» собственно «русскости» и собственности «философичности». Такой результат заставляет ставить вопрос о том, почему современный «русский философ» (или по крайней мере один из вариантов такого философа) самоопределяется с помощью отрицания отрицания: отрицает не только наследие пассажиров «философского парохода/паровоза», но отрицает и наследие «советской философии»? То есть — начинает как бы с «нулевой отметки» — с себя, обещая будущее и отрицая прошлое и настоящее русской философии?

Ключевые слова: русская философия, традиция, литература, самоотрицание, Иванушка-дурачок.

L. V. Polyakov

RUSSIAN PHILOSOPHER ONE HUNDRED YEARS LATER — ON THE CONSTRUCTION OF THE IMAGE

A Russian philosopher a hundred years later — to build an image. Russian philosopher, who was exiled on a «philosophical steamship» and on a «philosophical steam locomotive» a hundred years ago by the Bolshevik government, is an attempt to correlate with the image of today's philosopher in Russia, who is ready to consider himself «Russian». The image of a modern Russian philosopher is built on the basis of published interviews, articles and monographs by a relatively small circle of authors whose status as philosophers

* Поляков Леонид Владимирович, д. ф. н., профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; lpolyakov@hse.ru

in the Russian intellectual environment is not in doubt. The image obtained as a result of such selection can be defined as a very approximate «sketch» — almost a «cartoon», since the three main features of the modern «Russian philosopher» create a space of «absence» of proper «Russianness» and the property of «philosophicness». Such a result makes us raise the question of why a modern «Russian philosopher» (or at least one of the variants of such a philosopher) is self-supporting is it self-determined by the negation of negation: denies not only the legacy of the passengers of the «philosophical steamship/steam locomotive», but also denies the legacy of «Soviet philosophy»? That is, he starts from the «zero mark» — from himself, promising the future and denying the past and present of Russian philosophy?

Keywords: Russian philosophy, tradition, literature, self-denial, Ivan the Fool.

Сто лет назад в стране, которая уже готовилась назваться Союзом Советских Социалистических Республик, но при этом уже полгода как прекратила строить коммунизм, случилось невероятное. Несколько сотен интеллигентов самых разнообразных специальностей, отраслей деятельности и служащих советских учреждений властвующая большевистская элита во главе с вождем мирового пролетариата решила выслать из страны. Не расстрелять, не посадить и не сослать в «места не столь отдалённые», а именно — выслать.

Все высылаемые в разные времена и по разным поводам арестовывались «чрезвычайкой», сживали кто на Лубянке в Москве, кто на Гороховой в Питере. Некоторые даже бывали судимы и получали приговоры «высшей меры социальной защиты», что на тогдашнем языке революционного правосудия означало расстрел. Но, в конечном счёте, эти несколько сотен человек, отнесённых властями к категории «контра», оказались кто на пароходах в Питере или Одессе, кто в поездах со своими семьями и минимальным скарбом. Оказались для того, чтобы навсегда покинуть родную сторону, поскольку обязательным условием нежданного счастливого избавления от разнообразных репрессий было подписание документа о том, что в случае попытки вернуться они будут немедленно расстреляны.

Среди этой разношёрстной компании, не чем иным, кроме статуса «интеллигенции», не объединённых людей, оказалось 8 человек, которым предстояло составить блестящую плеяду русской философии в изгнании. В своё время эту историю подробно изложил один из самых глубоких знатоков и почитателей русской досоветской и эмигрантской философии — Сергей Сергеевич Хоружий. В 1994 году он писал: «Сначала смутно, потом ясней осознали масштаб имён, размеры культурной утраты. И созревает мысль: не было ли изгнание философов одною из важных вех, пусковых событий того разрушительного процесса, что поразил не только культуру, но все стороны нашей жизни, сделал возможной Россию Сталина и едва ли побеждён полностью до сего дня?» [Хоружий 1994, 189].

Я не хочу додумывать за Сергея Сергеевича, как бы он ответил на свой собственный вопрос сегодня. Но хочу отметить, что само по себе изгнание всё-таки спасло для нашей и, несомненно, мировой культуры цвет отечественной философской мысли. А что случилось бы с этим «цветом», останься они в СССР, наглядно показывает судьба о. Павла Флоренского, Густава Густавовича Шпета и Алексея Фёдоровича Лосева. Первый погиб в Соловках, второй расстрелян в подвале томского НКВД. Третий уцелел, но получил свои 10 лет, и 3 из них

провёл на строительстве Беломор-Балтийского канала, после чего по ходатайству первой жены Максима Горького Екатерины Пешковой был освобождён.

А потом был обречён всю жизнь заниматься «историей античной эстетики» вместо того, чтобы развивать собственную философию, ярко обозначенную в «Философии имени» и «Диалектике мифа». При всем великолепии и несомненной научной значимости лосевских «античных штудий», которыми зачитывалась интеллигентная Москва и не только Москва (а каждый том «Истории античной эстетики» немедленно становился «бестселлером» — в советском смысле слова, т. е. его было невозможно купить, а можно было только «достать»), всё же было понятно, что территория его свободного философского творчества осталась в прошлом.

К этому мученику необходимо добавить и еще одного пассажира «философского парохода», а именно — Льва Платоновича Карсавина. Ирония его судьбы заключается в том, что в 1940 г., после присоединения Литвы к СССР в соответствии с «пактом Риббентропа-Молотова», он, будучи профессором сначала Каунасского, а затем Вильнюсского университета, оказался в стране, которую покинул 18 лет назад без права возвращения под угрозой расстрела. Его, однако, не расстреляли в 1940 году и не расстреляли уже в 1944 году, когда он, как в прошлый раз, отказался уехать на Запад. Ещё примечательный момент его советской судьбы — в Вильнюсском университете ему разрешили читать только один курс, а именно — «История западно-европейского искусства и быта». Переключка с Лосевым вполне очевидна: эстетика (как и логика, что было существенно в случае Александра Александровича Зиновьева) считалась дисциплиной, в которой меньше всего было возможностей для проявления «антисоветского нутра» совершенно несоветского профессора.

Но 9 июля 1949 года Карсавин был арестован и получил 10 лет лагерей «за принадлежность к контрреволюционной белоэмигрантской организации и антисоветскую агитацию». Имелось в виду его участие в евразийском движении в 20-е годы, по поводу чего С. С. Хоружий саркастически заметил: «Привычная кафкианская логика тоталитаризма: в вину философу было поставлено именно его евразийство, когда он больше всего оправдывал и защищал большевистский строй...» [Хоружий 1994, 183]. Как и Лосеву, Карсавину не довелось «отмотать» весь срок, он провёл в лагере в Абезе тоже только 3 года. Но, в отличие от Лосева, его освободила не первая жена Горького, а смерть. Он умер 9 июля 1952 года.

В этом же году 17 ноября умер ещё один пассажир «философского парохода» — Иван Иванович Лапшин. Эта странная традиция «парной смерти» продолжилась в 1954 году, когда ушли из жизни Борис Вышеславцев и Иван Ильин. И затем закончилась в 1965 году, когда умерли последние из наших «философских могикиан» — Николай Лосский и Фёдор Степун.

О последнем как об оригинальном философе говорить не приходится, но его причисление к славной плеяде мыслителей русской эмиграции, на мой взгляд, совершенно оправданно. Даже не потому только, что он ещё до революции защитил докторскую диссертацию о Владимире Соловьёве в Гейдельберге. Степун на протяжении многих лет читал в Мюнхенском университете курсы лекций по истории русской философской и общественно-политической

мысли XIX века, популяризируя таким образом русское философское наследие в Германии. А, кроме того, он сам афористически определил своё место среди философов-соотечественников, высланных в 1922 году. Как вспоминала ученица Степуна Вера Пирожкова, он так охарактеризовал сам себя: «Если человеком владела одна-единственная идея, он становился философом, если же человеком владеют разные идеи, он становится профессором философии» [Степун 1995, 636].

Нам осталось вспомнить самую, пожалуй, знаменитую тройку из высланной философской «команды» — о. Сергия Булгакова, Николая Бердяева и Семёна Франка. Они ушли, соответственно, в 1944, в 1948 и в 1950 годах, как бы обозначив временную границу русской философии как таковой. Они, однако, остались в качестве ведущих авторов двух самых известных сборников — «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).

И, таким образом, мы имеем дюжину персон, составляющих корпус философии, привычно и недискутируемо называемой — «русская». А между тем, само это прилагательное просто напрашивается на вопрошание. Она «русская», поскольку все вышеперечисленные персоны — сначала подданные Российской империи, а затем как бы граждане того государства, которое образовалось на обломках империи, но никоим образом не желало называть себя «русским»? Она «русская», поскольку все они писали свои сочинения преимущественно (при некоторых исключениях — Бердяев, Карсавин, Степун) на русском языке? Это, конечно, важно, и в этом отношении вполне понятно, что, например, Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля и Фейербаха все называют классиками «немецкой философии». Но ведь, говоря это, обычно имеют в виду и ещё нечто иное, некую «немецкость», отличающую этих философов от философов французских, британских, итальянских, испанских и даже американских.

Можем ли и мы иметь в виду какую-то особую «русскость», некую специфически русскую, как минимум, стилистику? И, если да, то в чём она может выражаться? Задаваясь этими вопросами, мы не можем пройти мимо того «диагноза» или даже «приговора», который вынес нашей философской традиции самый знаменитый русский философ, бесспорный её «классик» — Владимир Сергеевич Соловьёв. В одной из статей сборника «Национальный вопрос в России» он отметил, что «за последние два десятилетия довольно появилось в России более-менее серьёзных и интересных сочинений по разным проблемам философии. Но всё философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русское, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких задатков самобытной русской философии мы указать не можем: всё, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией» [Соловьёв 1989, 345].

В качестве причины такого безрадостного положения с нашей национальной мыслью Вл. Соловьёв указывал своего рода ментальный экстремизм. По его мнению, «русские умы» держатся либо «крайнего скептицизма», либо «крайнего мистицизма». Но и та, и другая позиции «исключают возможность настоящей философии» [Соловьёв 1989, 348].

Этот приговор нашего классика прозвучал в 1888 году, но уже спустя 34 года большевики обнаружили в России целую плеяду действительно настоящих

русских философов, сумевших преодолеть вышеуказанные крайности и войти в историю не только отечественной, но и мировой философской мысли отнюдь не на последних ролях. Это значит, что сам разговор о национальной специфике философии применительно к России отнюдь не бесполезен. В особенности, если начать с Густава Густавовича Шпета — ревнителя философии как строгой науки, русского гуссерлианца.

В своём «Очерке развития русской философии» он писал: «Философия приобретает национальный характер не в ответах, — научный ответ, действительно, для всех народов и языков — один, — а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней, носят местный, народный, временный характер, — а никак не идеальные форма и содержание проблемы» [Шпет 1922, IX].

Переходя от этой общей формулы к собственно русской национальной специфике, Густав Шпет категорически отвергает «юродивое изречение», согласно которому нельзя научить философии, но можно научить «философствовать». «Именно философии можно научить, — утверждает он, — а философствовать надо отучиться. Русская философия — по преимуществу философствование. Поэтому её темы редко бывают оригинальны, даже тон — ей задан. Но у неё всё же есть свой собственный (национальный) тембр голоса, у неё есть свои особые психологические обертоны. Не в решении, даже не в постановке своих проблем, тем более не в методе раскрывается русская философия, а, главным образом, в психологической атмосфере, окружающей и постановку вопросов и решение их» [Шпет 1922, 36].

Какова же эта атмосфера? Шпет издаёт свой «Очерк» в 1922 году, в «России нэповской» (по выражению Ленина), а более конкретно — 17 августа, т. е. за полтора месяца до «философского парохода». И вот как он определяет эту атмосферу: «Нельзя, однако, не видеть, что условия, в которых философия продолжает и сегодня пребывать, суть те же условия, в которых она была и до сего дня. Невежество — какая-то историческая константа в развитии русского творчества и в самоопределении его путей.

Таким образом, общий итог условий, при которых развивалась философская русская мысль в России, короток. Невегласие есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русской философии, как будет показано ниже, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как свидетельствует всё русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история русской науки, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произросла философия бледная, чахлая, хрупкая. Удивительно, что она всё-таки, несмотря ни на что, росла» [Шпет 1922, 33].

Само собой разумеется, что Шпет — как феноменолог — не мог признать за всеми теми, кого скоро большевики вышлют из страны, статус настоящих философов. Ранние трактаты Николая Бердяева («Философия свободы» и «Смысл творчества») не соответствовали критериям феноменологической

«научности». Не соответствовали этим критериям и Сергей Булгаков, и Семён Франк. Лев Карсавин ещё только раскроется как философ в будущем. Возможно, Иван Ильин — автор диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» — мог показаться Шпету достойным этого статуса. Так же, как и неокантианец Иван Лапшин. Не исключено, что и Николай Лосский — как интуитивист — попал под шпетовскую «амнистию».

В общем, по критериям Густава Шпета пароход «Обербургомистр Хакен» если и можно назвать «философским», то в очень ограниченном и весьма специфическом смысле. Однако не будет преувеличением утверждать, что после высылки этой так или иначе «философской» восьмёрки, зафиксированное Шпетом «невегласие» в интеллектуальной атмосфере первого в мире государства рабочих и крестьян не только не исчезло, но усилилось до небывалых ранее степеней. Да, в короткий период с 1922 по 1930 годы интеллектуальная жизнь страны Советов отнюдь не стагнировала. Выходили книги А. Ф. Лосева, печатались под разными псевдонимами книги и статьи М. М. Бахтина^{*}. Острейшая публичная полемика разворачивалась в самой правящей ВКП(б) — книги и статьи Льва Троцкого, Николая Бухарина, Иосифа Сталина и других «тонкошеих вождей» (по выражению О. Мандельштама) этого периода полны творческой энергии.

Но с концом НЭПа и началом коллективизации — раскрестьянивания страны под предлогом «ликвидации кулачества как класса» — интеллектуальная жизнь в СССР впала в анабиоз на следующие полстолетия. В первую и главную очередь это касается философии. Да, в период с 1930 по 1985 гг. можно найти отдельные проблески оригинальной и самостоятельной мысли, если вспоминать такие имена, как А. А. Зиновьев, Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили, Э. В. Ильенков, В. М. Межуев, Ю. А. Левада. Но все они в очень значительной степени были скованы принудительным догматическим марксизмом. А те, кто занимался «критикой буржуазной философии», просто перелагали на русский язык мысли западных философов XX века, иногда используя их в качестве «эзопова языка» для выражения своего отношения к советской действительности.

Единственным, кто решился на разрыв с марксистско-ленинской догматикой, был Александр Зиновьев. Уже в своей кандидатской диссертации о методе восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» Маркса (1954) он смог выступить не как «марксист», а как исследователь «марксизма». А в «Зияющих высотах», опубликованных в Швейцарии в 1976 году, Зиновьев и вовсе вышел за пределы не только марксизма, но и советизма как такового. За что и был выслан в 1978 году вместе с семьёй на так сказать «философском самолёте» в Германию.

Уже много позже в одной из книг он так описал ситуацию с философией в Советском Союзе: «Советская философия не сводилась к марксизму. В ней всегда сохранялась и даже преобладала немарксистская часть. Конечно, с марксистской интерпретацией. А это — в основном западная философия,

^{*} См.: Бахтин под маской. Маска первая. В. Н. Волошинов. Фрейдизм. М.: Лабиринт, 1993; Бахтин под маской. Маска пятая (первая полумаска). В. Н. Волошинов, П. Н. Медведев, И. И. Канаев. Статьи. М.: Лабиринт, 1996.

составляющая основу западнистской идеологии. В послесталинские годы западная философия устремилась в советскую и фактически заполнила её» [Зиновьев 2006, 564].

С началом Перестройки и в последние тридцать лет «каинова печать» шпетовского «невегласия» наконец распалась. Подчинение философии утилитарным задачам больше не тяготеет над современной философией в России (если не брать во внимание официальные философские институты на государственном содержании). Но в какой степени эта философия является «русской»? И насколько это определение вообще сегодня актуально? В 2007 году А. С. Нилогов задался целью найти ответы на эти и им подобные вопросы. Вышел том интервью с теми, кто «делает философию в России». За ним последовали ещё два тома, и это издание представляет собой некий совокупный портрет современного «русского философа» — в отличие от «философа», по ряду обстоятельств (например, по месту рождения, месту нынешнего проживания и т. д.) про-мышляющего* в России.

Прежде всего, стоит обозначить такой взгляд на русскую философию, который изначально подозрителен при постановке вопроса о «русскости». Эта традиция, идущая ещё от Владимира Соловьёва, сохраняется и сегодня. И, на мой взгляд, эта позиция самоотрицания является очень характерной чертой именно русского философа.

Вот, например, безусловно, русский и, безусловно, философ — Дмитрий Галковский, автор «Бесконечного тупика». И вот, например, такой пассаж: «Дело в том, что русская история совершенно БЕССМЫСЛЕННА. Зачем русское мышление так заклинено на продуцировании всех и всяческих заглушек? Да чтобы покончить самоубийством, чтобы не существовать и выскользнуть из идиотизма русской мысли» [Галковский 1998, 9–10]. Он же, в беседе с Нилоговым: «Русская философия за полной банальностью вообще не интересна» [Кто 2007, 51].

Или не менее яркая фигура — А. К. Секацкий: «Если не считать отдельных ярких страниц, то русская философия во всемирном смысле, пожалуй, ещё и не начиналась. Пока стихия русского языка, этого главного чуда России, смогла породить мировую литературу. Будем надеяться, что философия на очереди» [Кто 2007, 286].

Ещё. Андрей Александрович Азсакра (Азсакра Заратустра) констатировал: «Современная русская философия? У неё нет никакой ярости Высшего Безумия! У неё нет никакого фанатизма Великого Нет! Так, жалкий набор “стандартных негаций” и ещё одна унылая череда “затасканных отрицаний”. Немного “небытия”, немного “ничто”, немного революционной “антисвятости”» [Кто 2011, 32].

Ну и наконец — Фёдор Иванович Гиренок: «Мысль, если она у нас существует, то не в здравом уме культурного человека, а на грани сумасшествия, то есть она существует как нечто производное от философии Иванушки-дурачка, а сам Иванушка ни от чего не произведен и потому умён. Вернее, есть в мире что-то, что может увидеть только он, Иванушка. И это философия России» [Гиренок 1998, 381].

* Следует, конечно, различать Божий Промысел и про-мысел того, кто вкусил плодов древа познания добра и зла.

Почему-то вспоминается Ф. М. Достоевский, который полтора века назад написал: «Слово “философ” у нас на Руси есть слово бранное и означает: “дурак”» [Достоевский 1973, 329]. Вспоминается ещё и потому, что сам Достоевский — по убеждению многих историков русской мысли и русских философов — один из самых выдающихся русских философов. Но — в особом, сугубо русском смысле. «В историю русской философии Достоевский входит не потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил самый м е т а ф и з и ч е с к и й о п ы т... И Достоевский больше показывает, чем доказывает...» [Флоровский 1983, 300].

И это, пожалуй, можно отметить как вторую характерную черту именно русского философа. Русская литература продолжает оставаться формой философствования (вопреки Шпету), и не случайно Александр Зиновьев, будучи выдающимся логиком не только в СССР, но и в мире, обратился к литературной форме, создав новый жанр — «социологический роман». Вот как он сам описал своё открытие: «Я решил сделать сами законы бытия активными персонажами книги, показать, как они чувствуют себя в нашем обществе, чем занимаются, как общаются между собой. Но показать их не теми мистическими, то благородными, то жестокими, то добрыми, то страшными, но всегда великими феноменами бытия, какими их изображает официальная идеология и жалкая социологическая, с позволения сказать, наука, а обычными грязными ничтожествами, какими они и являются на самом деле.

Но раз я избрал в качестве героев своей книги сами законы человеческой жизни, для описания, естественно, потребовался особый стиль языка и мышления, которым я овладел вполне профессионально, — научный стиль образного мышления» [Зиновьев 2021, 418–419].

Вслед за Зиновьевым стали работать в литературе такие заметные фигуры в современной русской философии как Дмитрий Галковский и Константин Крылов. «Бесконечный тупик» первого и романы второго, опубликованные под псевдонимом Михаил Харитонов, — это, несомненно, философское творчество. Таким же несомненно философским творчеством можно считать многие произведения Виктора Пелевина («Generation П» в особенности), романы Натана Дубовицкого «Около ноля» и «Машинка и велик».

Особый и обратный по отношению к случаю Зиновьева пример — Юрий Мамлеев. Писатель, ставший философом, очень ясно объяснил соотношение философии и литературы: «Преимущество литературы в том, что там нет системы и можно иногда проникнуть в такую сферу, которую было бы трудно или невозможно отобразить с точки зрения чистой философии, — моментальное озарение, когда образ идёт дальше мысли. А вообще-то настоящая литература без философии — это абсурд» [Кто 2007, 133]*.

И, возвращаясь к «философскому пароходу», можно предположить, что третья черта современного русского философа — радикальная ревизия именно этой «пароходной» философии. Причем — именно с точки зрения её аутентичной русскости. Эта ревизия может быть аранжирована по-разному,

* Ср. точку зрения Фёдора Гиренка: «Русская философия возникает и существует как вид литературы» [Кто 2007, 55].

но, в конечном счёте, сводится к тому, что высланная в 1922 году восьмёрка, ведущая своё происхождение от Чаадаева и Соловьёва, репрезентирует либо вовсе не «русское» в философии, либо нечто не адекватное «русскому бытию».

Первый вариант основательно и, надо признать, блестяще аргументирован глубоким знанием истории нашей философской мысли, доктором физико-математических наук Николаем Петровичем Ильиным. Он решил на пересмотр «классики» русской философии XIX века, противопоставив Чаадаеву и Соловьёву — Николая Страхова, Павла Бакунина, Петра Астафьева, Виктора Несмелова, Николая Дебольского. А традиционно считающаяся мейнстримом линия Чаадаев — Соловьёв, согласно Ильину, таковой быть не может.

Дело в том, что «религиозная философия» не была философским актом в собственном смысле слова, то есть актом подлинного самосознания; не была она, в действительности, и актом религиозным, актом подлинного богосознания — свидетельством тому служит пантеон ее гностических идолов: «софия», «богочеловечество», «адамкадмон» и прочее. Необходимо, однако, сразу подчеркнуть: не может быть и речи о том, чтобы «очищать» русскую философию от тех, кто не был верен ее основной интуиции. И не только потому, что опыт этой «неверности» очень поучителен и должен быть глубоко и серьезно осмыслен. Важен еще один момент. В творчестве «религиозных философов» то и дело пробивается, сквозь толщу гностической накипи, «теософских» претензий и «историософских» иллюзий, живой родник русского понимания существенности: у Н. О. Лосского и Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина (столь враждебных друг другу на «идейнополитических» подмостках эмиграции, но по сути дела поразительно близких по своему философскому пафосу), даже у С. Н. Булгакова и С. Л. Франка. И порою этот родник легче заметить именно здесь, среди безжизненных теней «всеединства»; по контрасту со всем остальным, как невольный приговор всему остальному» [Ильин 2020, 17–18].

Олег Матвейчев в своё время выразил ту же мысль несколько по-иному. А именно: «Вопреки возникшей в постсоветском духовном пространстве ностальгической моде на «русские идеи», вопреки восторженным экстазам по поводу «великой русской философии» и её духовности, вопреки трепетному придыханию, с которым произносятся имена Бердяева, Лосского, Булгакова и прочих, нужно твёрдо сказать: тот приступ русского мышления, тот урок был в целом неудачен, он был неадекватен российскому бытию, он не возвеличил, а маргинализировал и «африканизировал» Россию, он добился прямо противоположных результатов, чем те, которых пытался достичь (вместо выражения самобытности — её затемнил и извратил, вместо обоснования самостоятельности — сделал зависимой от противопоставления Западу), что все достижения этого урока чисто отрицательные (мы теперь знаем, как не надо мыслить), что все популярные в интеллектуальных кругах идеи, имеющие корни в так называемой «русской философии», должны быть подвергнуты ревизии <...> Настоящий патриот должен сознавать всю серьёзность и масштабность проблемы мирового лидерства, и, прежде всего, правильно её ставить. В этой связи надо сказать, что современная русская философия к решению этой проблемы так и не приступила и даже часто не осознаёт её как таковую. Что касается имён, то... имён уровня Аристотеля и Канта, Гегеля и Хайдеггера

в нашей философии нет. То, что есть сейчас в России, — это не философия, а философская публицистика. Но у нас всё впереди» [Кто 2007, 141].

Таким образом, современный русский философ, помимо самоотрицания и предпочтения литературной формы философскому дискурсу, ещё и помещает себя в интеллектуальный «вакуум», не признавая за эмигрантской философией права считаться преемственниками, продолжателями традиции дореволюционного русского философствования. **Третья черта современного русского философа — убеждённость в том, что «философский пароход» увёз в философское «никуда» псевдорусских философов**, а те, кто в советские времена считался «философами» не только не являются «русскими», но и не могут считаться собственно философами. Поэтому современный философ в России, если он хочет считать себя «русским», вынужден начинать с себя. Получается своего рода «апофеоз беспочвенности» — хотя и не совсем в смысле Льва Шестова.

Замечательно и предельно лаконично эту ситуацию описал Александр Пятигорский, заметив, что «русской философской традиции пока нет. Её можно выдумать», и добавив: «Те, кто понимал русскую философскую традицию, в основном врали. Враньё — фундамент европейского самовыражения, а на русской почве оно превратилось в абсолют» [Кто 2007, 209].

P. S. Обычно дисклеймер помещают в самом начале. Но в данном случае я нарушаю это правило с одной единственной целью: тот набросок портрета современного русского философа, который представлен в этой статье, нужно было сначала попробовать сделать, чтобы убедиться в том, что дело это весьма непростое. Во-первых, потому, что сам отбор имён, которые послужили как бы «исходным материалом» для условного «коллективного портрета», может вызвать вполне обоснованную критику. Хотя бы со стороны тех, кто не был упомянут. И я эту критику готов принять.

А, во-вторых, потому, что выбранный мной минималистский формат (всего-то три характерные черты) скорее обозначает три измерения «пространства» современной русской философской мысли, наполненного пустотой. Не потому, что она есть пустословие. А потому, что она самоаннигилируется, отрицая собственную «русскость», собственную «философичность», собственную «почвенность».

Вывод напрашивается такой: русская философия даже сегодня — это то, чего не было, чего ещё нет, но что обязательно будет. Потому что должно быть. Персонаж чеховской пьесы сказал бы: ждём-с.

ЛИТЕРАТУРА

- Галковский 1998 — *Галковский Д. Е.* Бесконечный тупик. М.: Самиздат, 1998.
Гиренок 1998 — *Гиренок Ф. И.* Пато-логия русского ума (Картография дословности). М.: АГРАФ, 1998.
Достоевский 1973 — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973.
Зиновьев 2006 — *Зиновьев А. А.* Русская трагедия. М.: Алгоритм (ЭКСМО), 2006.

Зиновьев 2021 — *Зиновьев А. А.* Русская судьба. Исповедь отщепенца. М.: Канон-Пресс, 2021.

Ильин 2020 — *Ильин Н. П.* Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи. Русская классическая философия и её противники. СПб.: Алетейя, 2020.

Кто 2007 — Кто сегодня делает философию в России. Т. 1 / Сост. Нилогов А. С. М.: Поколение, 2007.

Кто 2011 — Кто сегодня делает философию в России. Т. 2 / Сост. Нилогов А. С. М.: АГРАФ, 2011.

Соловьев 1989 — *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989.

Степун 1995 — *Степун Ф. С.* Бывшее и несбывшееся. М.: Прогресс-Литера; СПб.: Алетейя, 1995.

Флоровский 1983 — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

Хоружий 1994 — *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

Шпет 1922 — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг.: Колос, 1922.

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 94(47)»17»:341.71:101.9

*Т. В. Артемьева, М. И. Микешин**

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ РОССИЙСКИХ ДИПЛОМАТОВ. ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Дипломатическая деятельность в XVIII в. привлекала талантливых, разносторонне развитых, образованных и энергичных представителей российской аристократии. Для завершения дворянского образования в то время необходимо было путешествие по Европе. Просвещенность означала не только знакомство с философскими трудами и системами прошлого и настоящего, но и следование определенной системе ценностей. Кроме того, дипломатическая профессия предполагала не только знание языков и серьезную деятельность, но и постоянную рефлексию над обществом, политикой, моралью, долгом, рациональностью. В статье рассматриваются деятельность, взгляды, труды и письма знаменитых российских дипломатов и государственных деятелей «Философского века» — Д. К. и А. Д. Кантемиров, А. М. Белосельского-Белозерского, С. Р. Воронцова. Понимание вклада философов-аристократов в интеллектуальную историю России требует привлечения ранее не использованных источников и особых методов исследования.

Ключевые слова: дипломатия, дворянство, философия, образование, Grand Tour, Кантемир, Белосельский-Белозерский, Воронцов.

T. V. Artemyeva, M. I. Mikeschin
PHILOSOPHICAL REFLECTIONS OF RUSSIAN DIPLOMATS
IN THE ENLIGHTENMENT

Diplomatic activity in the XVIII century attracted talented, educated and energetic representatives of the Russian aristocracy. To complete the education of the nobility at that time, it was necessary to travel around Europe. Enlightenment meant not only acquaintance with philosophical works and systems of the past and present, but also following a certain system

* Татьяна Владимировна Артемьева — доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; tatart@mail.ru

Михаил Игоревич Микешин — доктор философских наук, научный руководитель Проблемной лаборатории общественных наук, Санкт-Петербургский горный университет; mikeshin_mi@pers.spmi.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00175.

of values. In addition, the diplomatic profession assumed not only knowledge of languages and serious activity, but also constant reflection on society, politics, morality, duty, rationality. The article deals with the activities, views, works and letters of famous Russian diplomats and statesmen of the «Philosophical Age» D.K. and A. D. Kantemir, A. M. Beloselsky-Belozersky, S. R. Vorontsov. Understanding the contribution of aristocratic practical philosophers to the intellectual history of Russia requires the involvement of previously unused sources and special research methods.

Keywords: diplomacy, nobility, philosophy, education, Grand Tour, Kantemir, Beloselsky-Belozersky, Vorontsov.

Среди разнообразных занятий, характерных для российского дворянства, не последнее место занимала дипломатическая деятельность. Это была служба на различных должностях в представительствах России в иностранных государствах, а также в Коллегии и Министерстве иностранных дел. В этих ведомствах служили люди талантливые и образованные. Московский архив Коллегии иностранных дел стал одним из культурных и научных центров Москвы. Его возглавляли такие известные ученые как Г. Ф. Миллер (1705–1783), стоявший у основания важнейших историософских моделей российской истории, и Н. Н. Бантыш-Каменский (1737–1814). Последний был не только автором ряда исторических исследований, сделанных на основании архивных находок, но и переводчиком различных книг и учебных пособий. Он также был публикатором сборника, основанного на сочинениях вольфианского автора Ф. Х. Баумейстера, в котором излагались основания философии, логики, морали, натурфилософии, политики, права.

Именно служба в архиве Коллегии иностранных дел породила феномен «архивных юношей», из которых в свое время вышло множество писателей, поэтов, философов и ученых, а также творческие объединения «Общество друзей» («Кружок Раича») и «Общество любомудрия».

Дипломатическая служба требовала универсального образования и знания языков. Дипломат должен был представлять себе, как устроена культура других стран, поэтому молодых аристократов посылали за границу, готовя к такому роду деятельности. Первая система «массовых стажировок» относится к петровскому указу 1696 г., когда в европейские страны была отправлена большая группа представителей аристократических фамилий — из 60 дворян [Катиборо 2022] многие носили княжеские титулы. Характерно, что поездка совершалась за счет дворянских семейств, а не за счет государства. Молодые дворяне изучали навигацию, корабельную архитектуру, математику, медицину, европейские и древние языки, а также «свободные науки», в том числе философию. В 1697 г. к ним присоединились несколько десятков человек, выехавших с Петром в составе Великого посольства [Богословский 1948, 306–307]. Постепенно образовательные поездки за границу вошли в обычай и стали завершать аристократическое образование.

С начала XVIII в. в Москве «разноязычные школы» готовили специалистов для Посольского приказа. В 1705 г. под руководством пастыря Э. Глюка была открыта гимназия, в которой работали приглашенные «из-за моря» учителя. В программу входили изучение древних и новых языков, риторика, философия, политика, а также искусство, верховая езда и изящные манеры.

Дворянское образование, особенно в первой трети XVIII в., не было систематичным. Его уровню соответствовал сам монарх, о котором младший современник Петра I венецианский просветитель Антонио Катиборо писал: «Сам Петр получил худое образование, однако его природные способности, глубокий ум, утонченный вкус и великие таланты так удачно восполнили недостаток образования, что благодаря одному только общению с просвещенными людьми он сделался государем, исполненным добродетелей, и вполне мог сойти за изрядного философа, достойного богослова, знатока физических вопросов и математики» [Катиборо 2022, 217].

Быть философом для дворянского сознания означало не знакомство с философскими системами прошлого и настоящего, а следование определенной системе ценностей. Принц де Линь (1735–1814) в шутивном «Дипломе о незнании», составленном им для Екатерины II, любившей интеллектуальные шутки, пишет: «Предоставила тысячу других доказательств полного незнания всего, что касается до практической философии, которую по незнанию своему предпочитает она философии умозрительной, и стремления мораль почерпывать в собственном сердце, а не в книгах преподобных отцов-доминиканцев» [Строев 2022, 168].

Об особенностях восприятия философии различными интеллектуальными элитами мы писали неоднократно [Артемьева 2020]. Важно отметить, что такие элиты, как церковная, академическая и дворянская, ориентировались не только на разные философские авторитеты, но и по-разному представляли себе роль «философа» и занятия философией в обществе. Российская дворянская элита вовсе не стремилась к получению систематического академического образования. Его заменяли домашнее образование по индивидуальной программе, зависящей от степени образованности родителей и их финансовых возможностей, обучение в специализированных элитных учебных заведениях и образовательное путешествие по западноевропейским странам — Grand Tour [Лер 2015, 158–171].

Образовательные путешествия практиковались аристократией разных европейских стран. Их целью обычно была Италия с ее античным и ренессансным наследием. Маршруты российского дворянства были не только длиннее, но и ориентированы сразу на несколько культурных центров Европы. В их числе были столицы, дворы и университеты германских земель, Франция и — реже — Великобритания, причем не только Лондон, но и Эдинбург, и Глазго как важные университетские центры. Характерен пример молодого Павла Дашкова, закончившего Эдинбургский университет (он учился там в 1776–1779 гг.), который его мать княгиня Е. Р. Дашкова посчитала наилучшим для образования сына. Она даже хотела пригласить Д. Юма быть его тьютором, что, вероятно, и случилось бы, если бы мыслитель не умер буквально накануне ее визита в Шотландию.

Целью Grand Tour было отнюдь не получение академического образования, хотя образовательные путешествия могли включать обучение в разных университетах, которое обычно ограничивалось прослушиванием отдельных курсов. В программы включались также осмотр исторических и художественных достопримечательностей, мануфактур и производств, посещение известных

личностей, визиты к опытным и знающим врачам (стоматологам, например), знакомство с государственным устройством разных стран, европейскими дворами и придворными обычаями, установление личных связей и контактов. Такие путешествия формировали тип образованного человека, который был готов к дипломатической службе. С другой стороны, дипломаты и посольства нередко участвовали в организации образовательных путешествий молодых аристократов, чаще всего по просьбе их высокопоставленных родителей или покровителей. Так, например, княгиня И. П. Долгорукова отправила своих сыновей Александра и Владимира в Париж, поручив их попечению аббата Жюбе. В 1743 г. она написала письмо Антиоху Кантемиру (1708–1744), занимавшему в это время должность российского посланника в Париже, с просьбой поддержать молодых людей, «чтобы они могли продолжить учебу». Молодые дворяне часто выполняли при посольствах вспомогательные роли — курьеров, с которыми можно было передать дипломатическую почту и «дворян посольства» (статус, который получили в конечном счете и братья Долгоруковы, как и многие другие молодые аристократы). В. Берелович отмечает: «Действительно, родители молодых русских, не имевшие надежных ориентиров в плохо знакомом западном мире, но в то же время горячо желавшие помочь детям насладиться плодами его культуры, могли полагаться только на людей, внушавших им в этом отношении доверие. Такими людьми были либо иностранцы, либо дипломаты ... Дипломатия была основным каналом, служившим укоренению в России практики аристократических образовательных путешествий» [Берелович 2018, 254–255].

Таким образом, дворянское воспитание, включавшее коммуникативные навыки — качества, необходимые образованному дворянину и светскому человеку, — было востребовано и на дипломатической службе. Французский язык, использовавшийся дипломатами как *lingua franca*, был также языком дворянской социальной и интеллектуальной коммуникации.

В значительной степени российское дворянство объединяло чувство зависимости от Государя и долга перед Отечеством, что могло бы интерпретироваться как «национальное чувство». В действительности же этнические характеристики не играли важной роли в дворянской идентификации, что можно видеть хотя бы из генеалогических связей, международных титулов, членства в различных международных организациях, например, масонских обществах. Для представителей интеллектуальной элиты дипломатическая служба была естественным продолжением их образа жизни, предполагавшего активное присутствие в международном, прежде всего европейском, пространстве. По образованию, воспитанию, привычкам, кругу общения, родственным связям, даже языку дворянство объединялось в специфическое интернациональное «воображаемое сообщество».

* * *

Очень часто к дипломатической службе привлекались люди яркие и талантливые; среди них было немало интеллектуалов, писателей и философов: В. К. Тредиаковский, А. Д. Кантемир («резидент при Сент-Джеймском дворе»

в Великобритании, а позже посланник во Франции), В. Г. Рубан, Ф. Эмин, братья Е. и Ф. Каржавины, И. Ф. Богданович (служивший переводчиком в Дрездене), Д. И. Фонвизин (переводчик в Иностранной Коллегии, секретарь главы коллегии иностранных дел Н. И. Панина), писатель и архитектор Н. А. Львов, поэты Я. Б. Княжнин и В. В. Капнист, И. В. Хемницер (генконсул в Смирне), А. С. Грибоедов (посланник в Персии, Ф. И. Тютчев (атташе Российской дипломатической миссии в Мюнхене и чиновник Министерства иностранных дел), К. Н. Леонтьев (чиновник Азиатского департамента Министерства иностранных дел, дипломат на Балканах и в Греции) и многие другие.

Служба за границей не приносила особенных чинов или доходов. Характерно обращение А. Д. Кантемира к Анне Иоанновне с просьбой выделить ему средства на приобретение серебряного сервиза на 12 персон, так как по роду службы он должен принимать первых лиц в государстве, и ему неудобно сервировать стол оловянной посудой. При этом он обязуется по возвращении в отечество вернуть его в казну [Кантемир 1892, 65].

Философское значение А. Д. Кантемира, так же как и его отца Д. К. Кантемира (1673–1723), на наш взгляд, недостаточно оценено в отечественной историко-философской литературе. Возможно, это явилось результатом значимости других сфер деятельности, в которых они преуспели и прославились. Интересно, что Д. К. Кантемир, принадлежавший разным культурам, оставил в них след разными сторонами своей многогранной деятельности. В Османской империи, где он жил с 15 лет, он прославился как музыкант, композитор и музыковед. В 1703–1704 г. Д. К. Кантемир написал «Книгу науки музыки» на турецком языке, в которой изложил изобретенную им систему нотной записи для турецкой музыки. Он также был автором ряда произведений на национальных инструментах, его музыка сохраняет популярность в Турции и в настоящее время [Бобынэ 2003, 11]. Во Франции и Германии он был известен как ученый-ориенталист, автор фундаментального сочинения на латинском языке «История возвышения и упадка Оттоманской империи». В России он был известен как сенатор, тайный советник и сподвижник Петра. Вместе с тем он автор ряда философских произведений, написанных на разных языках: латинском, греческом, румынском. Это «Диван, или спор мудреца с миром, или тяжба души с телом» (1698), «Хвала Ван Гельмонту» (1700), «Неописуемый образ Священной науки» (1700), «Краткая и всеобщая логика» (1700–1705), «Иероглифическая история» (1705), «Естественное толкование монархий» (1714), «Темные места в катехизисе» (1720), «Письмо о совести» (1721–1722) и др. Такая интеллектуальная обстановка в семье не могла не сформировать интересы сына Дмитрия Кантемира, Антиоха.

А. Д. Кантемир хорошо известен как поэт и писатель. Но он также оригинальный мыслитель, о чем свидетельствуют, например, его философские «Песни», «Письма о природе и человеке». Его значение для формирования и развития философского понятийного языка бесценно. Кантемир — полилог, он вырос в многоязычной и многонациональной семье, родился в Константинополе (по другим сведениям, в Яссах), ездил с отцом по России, учился в Санкт-Петербурге, служил России в Великобритании и во Франции [Турилова 2017, 18–38]. Пребывание в разных языковых средах и необходимость выражать

свои мысли на разных языках не могли не привести к тонкой лингвистической чувствительности. Это можно видеть по многочисленным кантемировским переводам (один из самых известных — его перевод Фонтенеля [Фонтенель 1740]), а также в материалах составленного им русско-французского словаря [Кантемир 2004].

Кантемир создает систему философских категорий — следует отметить, одну из многих — но именно это стремление определить границы и возможности употребления понятий свидетельствует о когнитивной строгости рассуждений мыслителя. Он вводит в оборот понятия «предмет» (и «объект»), «предлежащий» (как подлежащий рассмотрению, исследованию), «процесс», «субстанция», «средоточие» (в значении «центр»), «критик — критиковать», «характер» (в смысле образ, тип), «вкус», в том числе «вкус в платьях», «понятие» (в смысле «разумение, понимание» и в смысле «идея») и др. [Веселитский 1974, 28; 42; 44; 47–48; 50]

* * *

Князь Александр Михайлович Белосельский-Белозерский (1752–1809) был достаточно богат, чтобы не просить у правительства серебряную посуду для представительских целей. Более того, он мог и сам проявить щедрость, когда речь шла о прославлении Отечества за рубежом. Так, например, во время своего пребывания в Турине он заказывал, издавал и распространял гравированные портреты известных российских исторических деятелей — Петра Великого, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, митрополита Платона и др. [Белосельский 1877]. Белосельский воспитывался как аристократ-космополит, что подготовило его к дипломатической карьере и возможностям интенсивной интеллектуальной коммуникации. Он получил образование в Берлине и в Лондоне в семье своего дяди графа П. Г. Чернышева. Тот девять лет служил послом России в Британии и даже был избран в Лондонское королевское общество, правда не за научные, а за дипломатические заслуги [Кросс 1996, 27; 349]. Воспитателем молодого князя был француз Д. Тьебо (Thiebault, 1730–1807) — юрист, писатель, член Берлинской академии наук. С 24-х лет Белосельский жил в Италии. Там он увлекся искусством, прежде всего музыкой, о чем свидетельствует его сочинение «О музыке в Италии» [Beloselsky 1778]. Ему не терпелось завязать знакомство с известными европейскими интеллектуалами. В 1775 г. он посылает письмо и посвящение в стихах Вольтеру. Он переписывался также с Бомарше, Мармонтелем, Делилем, Б. де Сент-Пьером, Лагарпом, принцем де Линем и др.

В это же время молодой князь начинает писать и сам. Большой известностью пользовались его сочинения, посвященные французской литературе. Наиболее интересно первое — “*Poésies françaises d'un prince étranger*” (1789), где он делает экскурс и в русскую историю.

Первую дипломатическую должность — место посланника в Дрездене — Белосельский получает после смерти своего брата Андрея, занимавшего этот пост ранее. Сохранились тексты писем Белосельского к вице-канцлеру графу И. А. Остерману. Почти все они написаны по-русски, в соответствии с указом Екатерины II от 3 декабря 1787 г., предписывавшим всем «природным» рос-

сийским представителям за границей писать донесения на ее имя и в Коллегию иностранных дел, а также использовать в переписке между собой только русский язык, «исключая только тот случай, где существо дела, предстоящего к их донесению, взыскивать будет точного сохранения слов, употребленных при трактовании оногo» [История 2018, 258]. Письма рассказывают о событиях Французской революции и мерах, которые предпринимали европейские государства, в частности, Сардинское королевство, чтобы обезопасить себя от этого влияния. В письме из Турина от 9 (20) октября 1792 г. Белосельский пишет, что король даже запретил открывать в этом году Туринский университет: «Ученики, которые теперь на вакациях, оказали тому год назад дух своевольства очень для настоящего времени опасный». Во «Всепоподданнейшем донесении князя Белосельского» Екатерине II он передает слова сардинского короля, который сожалеет, что Россия и Екатерина не могут ему помочь: «О ежели бы она царствовала ближе к нам, то я бы первый, с моими войсками пошел в ее следы, может быть, порядок во Франции восстановлен бы уже был, или по крайней мере все бы уже знали, как вести себя в сем подвиге» [Белосельский 1877, кн. 3, 40; 47].

Российский дипломат пишет об устройстве гильотины, якобинском терроре, скорой гибели короля и королевы, ставших объектами насмешек и издевательства, «сумасшедшей борзости французского народа» [Белосельский 1877, кн. 3, 22] и размышляет о причинах, приведших к такому положению вещей. Он пишет из Турина 2 (13) июля 1792 г.: «Якобинское скопище сильнее час от часу становится и издевается самым язвительным образом слабости Людовика XVI... Надобно ожидать крайних изуверств против короля, а наипаче королевы. В самом деле, когда чернь однажды напала на обманчивое начало, то уж и должно выводить оттуда все последствия, рождающиеся от неукротимых страстей и поползновенности. Такие поступки натурально плодятся от системы ее независимого господства, так как из отвлеченного метафизического равенства людей, признанного политическим правилом» [Белосельский 1877, кн. 2, 391].

Белосельский сожалеет, что общественное безумие представлено как результат «дивно-утонченной философии». На самом деле, это не что иное, как «атеизм, материализм и олигархия, прикрытые личиною красноглагольствия сумасшедших» [Белосельский 1877, кн. 3, 5].

Глубокая образованность Белосельского и его заслуги в деле развития наук и искусств были оценены современниками. Он был членом Российской академии наук, Академии художеств, почетным членом Петербургской Академии наук, членом Академии древностей в Касселе, Академии словесности в Нанси, а также Болонской академии. Естественно, что, как и многие современники, Белосельский чувствовал себя «гражданином мира», принадлежащим и к «республике ученых», и к международному «сообществу избранных». «Дворянин-философ» принадлежал равным образом и российской, и европейской культуре. Соединяя в себе эти культуры, он занимал особое место в деле просвещения, обеспечивая культурное единство России и Запада.

Главное философское сочинение князя «Дианиология, или Философская схема познания» [Beloselsky 1790] написано по-французски. Это сочинение

было также издано по-английски и по-немецки. Прочитавший его И. Кант писал Белосельскому: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, но только с другой, а именно, с антропологической стороны» [Гулыга 1977⁶, 107]. Об этом труде так отзывался Ф. С. Лагарп: «Вы острым скальпелем рассекаете бедный человечески разум. У такого искусного анатома должна быть очень хорошо устроенная голова» [Алексеева 1958, 31]. На эту книгу были рецензии и в европейской прессе [Гулыга 1988, 273].

«Дианиология» переводилась на русский язык трижды. Первый раз — в XVIII в., этот перевод не был закончен. Второй перевод был осуществлен П. П. Вяземским (1820–1888), сыном П. А. Вяземского, в 1869 г. [Артемьева 2008, 105–124] И, наконец, современный перевод выполнен И. И. Кравченко [Гулыга 1988, 266–288]. Анализ текста и его переводов показывает сложность представления специфической эпистемологической терминологии на русском языке. Даже само название «дианиология» представляет собой неологизм, образованный от греческого слова *диано́йя*, имеющего богатую (нео)платоническую и герметическую традицию. *Диано́йя* рассматривается в контексте платонизма как дискурсивное силлогистическое мышление, противопоставленное интуитивному (*нус*). В отличие от ума, который в платонизме имеет субстанциональный характер, *диано́йя* — это деятельность души. По определению самого Платона, — это «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» [Бородай 2000]. Один из переводов трактует *диано́йю* как «силу мысли» или «энергию интеллекта» [Головин web]. Платон отмечал «четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум (*ноэсис*), на второй — рассудок (*диано́йя*), третье место уделит вере (*пистис*), а последнее — уподоблению (*эйкасия*)» [Платон 1971, 320; 635]. Предлагается так же рассматривать соотношение *нус* и *диано́йя* — как, соответственно, ум и разум [Прокл 1994], что, вероятно, может быть адекватно лишь при условии четкой дифференциации этих понятий на русском языке. В трудах Аристотеля *диано́йя* (размышление) противопоставлена *эпистеме* (знанию) и *софия* — мудрости, их объединяющей [Аристотель 1976, 316; 442; 445].

Французский славист А. Мазон, автор книги о Белосельском [Mazon 1964], ошибся в определении истоков этого понятия, предположив, что оно происходит от греческого слова *“diano”* (довожу до конца). А. В. Гулыга уточнил этимологию. Он приводит мнение по этому поводу А. Ф. Лосева «Слово *dianoologie*, очевидно, происходит от греческого *dianoia* (“размышление”, “разум”, “мысль”, “рассуждение”). Князь читает дифтонг, по-видимому, по-новогречески, где он действительно звучит как “и”, передаваемое в латинской транскрипции через “у”. Искусственно создавая сложное слово на французский манер, автор использует соединительную гласную “о”».

Гулыга предполагает, что Белосельский мог использовать термин под влиянием «Нового органа» математика и философа Иоганна Генриха Ламберта (Lambert) (1728–1777), использовавшего этот термин. Возможно, посредником

* РГАЛИ. Волконская З. А. № 178. Оп. 1. Ед. хр. 153. Л. 19, 19 об., 26 об.

был Дьедоне Тьебо (Thiebault) — воспитатель молодого князя, так же, как и Ламберт, бывший членом Берлинской Академии наук [Гулыга 1988, 272–273].

Перед переводчиками французского текста мыслителя встала проблема — как были бы выражены его рассуждения в логике и традиции философствования на русском языке. Различия в переводе были во многом опосредованы мыслительной традицией, к которой принадлежали переводчики. Так, незаконченный перевод XVIII в. предлагает перевести “dianyologie” как «умомер», что, на наш взгляд, довольно точно, а “l’entendement” — как «умословие», что не очень удачно, так как в XVIII в. умословием чаще всего называли логику. Другой вариант — «Дианиология, или философская картина о понятии» — оставляет термин, вводимый Белосельским, непереуведенным. Этому же следует в своем переводе П. П. Вяземский, за одним весьма существенным исключением. Он придает этому понятию особый орфографический облик, используя десятиричное «и» в первом и «ижицу» во втором случае, тем самым как бы подчеркивая его древнегреческое происхождение. В его переводе название звучит как «діаниологья, или философическое изображение понимания». Современные переводы так же сохраняют неологизм автора, в большей или меньшей степени осовременивая или архаизируя подзаголовков.

Центральная идея сочинения Белосельского выражена в «Дианиологической классификации некоторых известных личностей» (“Classification dianyologique de plusieurs personnes connues”) и характеристике сфер познания. Познавательные способности князь делит на несколько сфер. Низшая сфера — это сфера глупости, тупоумия. Вторая сфера — сфера здравого смысла, рассудительности. Следующая — сфера рассудка. Более высокая сфера — это сфера пронциательности или трансцендентности. Наивысшая сфера — это сфера духа. К высшей сфере духа, как он полагал, принадлежали, например, Монтень, Декарт, Гельвеций, Магомет, Вольтер, Руссо; к сфере трансценденции — Локк, Паскаль, Спиноза; к сфере рассудка — Эпикур, Юм и Кондильяк; к сфере рассудительности — Эпиктет. По сути, вся работа Белосельского представляет собой комментарий к предложенной схеме. Мыслитель полагает, что люди изначально неравны по своим умственным способностям. Это неравенство имеет иную природу, нежели неравенство общественное, поэтому не следует их смешивать.

Белосельский выделяет пять сфер интеллекта (ИИК*) или понимания (ППВ) (l’entendement). Это “la sphère de bêtise” (ББ) — «сфера тупости» или «сфера животной глупости» (ППВ); “la sphère de simplicité ou de jugement” (ББ) — «сфера простоты или суждения» (ИИК) или «сфера простоватости или рассудительности» (ППВ); “la sphère de raison” (ББ) — «сфера рассудка» (ИИК) или «сфера разума» (ППВ); “la sphère de perspicacité ou de transcendance” (ББ) — «сфера прозорливости или трансцендентности» (ИИК) или «сфера пронциательности или трансцендентности» (ППВ); “la sphère d’esprit” (ББ) — «сфера духа» (ИИК) или «сфера ума» (ППВ). Несмотря на то, что оба перевода дают

* Здесь используются следующие сокращения: «ББ» — оригинальный текст А. М. Белосельского-Белозерского; «ППВ» — перевод П. П. Вяземского; «ИИК» — перевод И. И. Кравченко.

представление о значительной разнице между сферами, они не проясняют нюансов, связанных с эквивалентами понятий «ум», «разум», «дух», «рассудок», «суждение», «интеллект».

Сложность перевода сочинения Белосельского на русский язык отмечалась уже первым переводчиком. Он писал: «В оном предлагается толкование степеней человеческого духа, учиненное со всевозможною тонкостью философа-испытателя, и объяснено столь внятно, сколько позволять могут нынешние языки, на коих так как мне кажется предлагают почти одну скорлупу, а не ядро столь Метафизических идей»^{*}. А. В. Гулыга также указывает на это: «При переводе на русский пришлось учитывать два обстоятельства. Прежде всего необходимо было дать адекватную философскую терминологию, без которой сочинение Белосельского легко превращается в абракадабру. Другая проблема — стилистика. Французский язык со времен “Дианиологии” не претерпел тех изменений, которые произошли в нашем. Поэтому Белосельского надо переводить современным русским языком, как переводят, скажем, Ларошфуко» [Гулыга 1977⁶, 280].

Некоторые сочинения князя написаны по-русски. Это «Диалог на смерть и на живот» [Артемьева 2008, 135–138], который показывает, что автор прекрасно владел всеми тонкостями своего родного языка и не чуждался народных слов и выражений. Однако, если диалогическая форма могла быть выражена литературным языком, представляя собой образец философии «не умственной, а сердечной и чувствительной», то «Дианиология» требовала терминологического оформления и научной лексики. Другой причиной было желание Белосельского познакомить со своим произведением западноевропейских интеллектуалов.

«Диалог» представляет собой беседу двух аристократов — Барона А. и Князя В. — о смерти. Они иронизируют по поводу традиционных о ней представлений, в особенности ее эмблематических изображениях. Собеседников занимает вопрос, как реально происходит расставание души с телом и что чувствует в этот момент человек. Иными словами, что такое смертный час — «последнее мерцание какого-нибудь предыдущего состояния» или же «жестокое зло», сопровождающееся невыносимой болью и бесконечными страданиями? Впрочем, собеседники быстро приходят к выводу, что время в контексте жизни и смерти не имеет никакого значения: «Как много ни живи, а не уменьшить того вечного времени, что осталось быть усопшим. Геометрия того света с нашей не клеится. Итак, все то же равно, отсюда выбраться туда, кряхтя на костылях, или улыбаясь в люльке». Та же идея была высказана и Вольтером в «Микромегасе». Жители Сатурна и Сириуса, каждый из которых может прожить в сотни и даже тысячи раз больше жителей Земли, обсуждают вопрос о кратковременности жизни и приходят к единому выводу: «Когда приходит время отдать тело стихиям и возродить природу в другой форме, иными словами — умереть, когда наступает этот час превращения, уже решительно все равно, жили вы вечность или всего один день» [Вольтер 1971, 395].

^{*} Уведомление от переводчика // РГАЛИ. № 682. Оп. № 1. Фонд Зинаиды Волконской № 172. Ед. хр. 153. Л. 20.

«Полезность жизни не в долготе, а в употреблении, — отмечают герои Белосельского. — Славный князь Потемкин рано умер, а жил долго». Честному и добродетельному человеку смерть не должна быть страшна. Ему нечего бояться встречи с Богом, его грехи всего лишь его слабости, а слабый он создан от природы. Поэтому «... человек, достойный сего имени, умирает всегда мирно, а злодей, — с большим рвением души» [Артемьева 2008, 130–131].

* * *

Выдающийся российский дипломат граф Семен Романович Воронцов (1744–1832), полномочный министр в Венеции (1783–1785) и в Британии (1785–1806) [Воронцов-Дашков 2020] не писал философских трактатов, предпочитая другие жанры. Поскольку жизнь он прожил долгую, активную и разнообразную, то в его творческом архиве хранится множество «записок» по самым разным вопросам. «Записки» или подробное изложение своих размышлений он часто прикладывал к письмам или вообще писал в виде писем брату, сыну, царям, вельможам, друзьям.

К основным темам его размышлений относились следующие, часто пересекавшиеся между собой:

— собственное образование, образование детей, поездки по России и в Европу;

— дворцовая революция, преданность и долг;

— военная служба и война, устройство армии;

— книги, музыка, живопись, коллекционирование;

— дипломатическая служба;

— европейская политика, Французская революция и ее последствия;

— деспотизм и реформы, устройство государства и управления.

Свое отношение к религии Воронцов сформулировал еще в 23 года, отметив «...абсурдное противоречие, в которое впали почти все известные религии: взять что-то за основание и фундамент, а затем ввести заповеди, учреждения, совершенно противоречащие этому основанию. В христианстве все основано на Библии, и все делают вопреки ей — и авторитеты, и церковные институты... и если кто-то соберется следовать “Новому завету” буквально и не делать ничего, кроме того, что в нем указано, этот бедняга будет считаться сектантом-еретиком... единодушно всеми различными существующими христианскими сектами, кроме квакеров. Что касается меня, то мой символ веры таков: делать всем добро, не делать никому зла и верить в существование Бога всеблагого, всемогущего, справедливейшего, который нас накажет или вознаградит в будущей жизни в зависимости от наших действий и нашей совести» [Воронцов 1886, 115].

Ярким примером переплетения тем предстает записка «О заведении дипломатического училища при Министерстве Иностранных Дел в России» [Воронцов 1880^в, 431–440]. Отсутствие серьезного образования будущих дипломатов ставит проблемы не только их компетентности, но преданности и долга. Воронцов представлял себе школу на 40 учеников, обучающихся с одиннадцатилетнего возраста в течение восьми лет. Большое внимание он

уделил не только профессиональным, но и общекультурным дисциплинам. В расписанной по годам программе — письмо, русский, церковнославянский, латинский, французский, немецкий и английский языки, математика от арифметики до геометрии и алгебры, история России и всемирная история, история Европы в изложении Вольтера, У. Робертсона и Д. Юма, география, естественное право, мораль с текстами из Цицерона и Пуфендорфа, «Богатство народов» А. Смита в оригинале, православный катехизис, шифровальное дело, изучение коллекции дипломатических текстов в оригиналах, в том числе международных договоров. «Из наших архивов они знакомятся с депешами Кантемира, Гросса и графа Бестужева, бывшего посла в Париже, и, если возможно, с депешами Матвеева, князя Долгорукова и Толстого времен Петра Великого». В училище обязательно должна быть библиотека не только с книгами по предметам, но и с картами, атласами, лучшими книгами о России и с сочинениями ее лучших литераторов.

Воронцов постоянно и подробно изучал Британию, в которой был послом, и по праву считался в придворных кругах Петербурга крупнейшим знатоком ее системы государственного управления. Так же внимательно он изучал события, происходившие во Франции до, во время и после Французской революции, и ему равно претили и поведение аристократов и монархии, и акции революционеров. Ему не нравились Бурбоны, а французское дворянство он считал малодушным, порочным и трусливым. Дворянство и духовенство несли главную ответственность за разгул анархии в стране. Воронцов всегда был англоманом, сторонником законности и порядка, монархии и поддерживавшего ее дворянства. Поэтому еще в юности он выступил резко против захвата Екатериной российского престола. Особенно он презирал тех, кто предал свои врожденные права и обязанности [Воронцов 1880⁶, 296–304]. Одни из самых известных его *bon mots* дают оценку «французской заразе»: «Это... война насмерть между теми, у кого ничего нет, и теми, которые владеют всем, а поскольку этих последних меньше, в конце концов они погибнут. Зараза станет мировой. Наша [российская] удаленность гарантирует нам некоторую отсрочку; мы будем последними, но мы тоже станем жертвами этой мировой чумы. Мы с тобой этого не увидим; но увидит мой сын. Поэтому я решил научить его какому-нибудь ремеслу — слесарному или столярному, чтобы, когда его вассалы скажут ему, что они больше его не хотят и что они желают разделить между собой землю, он мог зарабатывать на хлеб своим трудом и иметь честь стать одним из членов будущего муниципалитета Пензы или Дмитрова. Эти специальности будут ему более нужны, чем греческий, латынь и математика. Нужно признать, что мы живем в очень необычное время и что так называемый век философии — это век парадоксов и всевозможных преступлений» [Воронцов 1886, 114–115].

В 1802 г. Воронцов ненадолго вернулся в Россию, чтобы принять участие в обсуждении возможных реформ. Обсуждение велось Александром I в так называемом Негласном комитете, состоявшем из молодых аристократов. Воронцов с его обширными знаниями по устройству государственного управления в странах Европы и в истории России играл роль своего рода консультанта. Проблема, по его мнению, заключалась в том, чтобы, с одной стороны, помогать

царю принимать максимально разумные решения, а с другой — передавать его указы и распоряжения «вниз», не теряя их разумности и смыслов. Для этого Воронцов предлагал возродить Сенат, как тот был задуман еще Петром I. Однако серьезные реформы были заменены полумерами. Граф был очень этим разочарован и выразил полное несогласие, отправив на следующий год свою «Записку о внутреннем управлении в России» министру внутренних дел В. П. Кочубею. Особенно его беспокоила концентрация власти в руках малого числа министров, уже поддающихся соблазнам и возможностям непосредственного доступа к императору: «вверить это управление 10 или 12 персонам без всякого контроля над ними значит лишь создать 10 или 12 деспотов, которые по самой человеческой своей природе произвольно или произвольно будут злоупотреблять своей властью» [Воронцов 1880^а, 447].

Успешно занимаясь на дипломатической службе весьма конкретными и часто очень сложными делами, граф Воронцов постоянно обдумывал ситуации в разных масштабах, вплоть до глубоких обобщений, и не останавливался перед тем, чтобы поделиться своими мыслями — иногда весьма резкими — и с государями, и с их приближенными.

* * *

Мы привыкли искать философию в приписываемых ей текстовых жанрах: трактате, монографии, статье, в крайнем случае, в форме художественного литературного или публицистического произведения. Большинство дворян не писало трактатов, романов и публицистики, особенно в XVIII веке, еще меньше их публиковало. Однако это не означает, что у просвещенных аристократов не было серьезно продуманных и выстраданных философских позиций, и что эти позиции не высказывались в текстах. Такими текстами для них почти всегда были письма, которые они писали в несметном количестве, а также различные официальные и неофициальные записки, наставления и мемуары.

Жизни графа Воронцова, князя Кантемира или князя Белосельского-Белозерского и сами были «сюжетами», а их письма — сопровождающими рассуждениями и диалогами на их полях. В этом наш выигрыш — мы имеем хорошо откомментированную авторами и документированную жизнь русского аристократа-интеллектуала в самом центре бурной европейской истории, а также его размышления о смыслах этой самой истории, жизни и бессмертии.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеева 1958 — *Алексеева Е. Г.* Зеленый альбом: Жизнь и деятельность кн. А. М. Белосельского-Белозерского. 1752–1809. Нью-Йорк: Б. и., 1958.

Аристотель 1976 — *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Артемьева 2008 — *Артемьева Т. В., Златопольская А. А., Микешин М. И., Тоси А. А. М.* Белосельский-Белозерский и его философское наследие. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 2008.

Артемяева 2020 — *Артемяева Т. В., Микешин М. И.* Интеллектуальная культура эпохи Просвещения в России. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей; Политехника-Сервис, 2020.

Белосельский 1877 — Сардиния в эпоху первой Французской революции. Письма князя Александра Михайловича Белосельского-Белозерского Российского посланника при Сардинском дворе к вице-канцлеру графу Ивану Андреевичу Остерману // Русский архив. 1877. Кн. 2. С. 369–402; кн. 3. С. 5–51.

Берелович 2018 — *Берелович В.* Европейские образовательные путешествия русских аристократов // Идеал воспитания дворянства в Европе: XVII–XIX века / Под редакцией В. С. Ржеуцкого [и др.]. М.: НЛЮ; Deutsches Historisches Institut, 2018. С. 251–273.

Бобынэ 2003 — *Бобынэ Г.* Дмитрий Кантемир — мыслитель-гуманист // Кантемир Д. Избранные философские произведения. Кишинев: Cartea Moldovei, 2003. С. 6–31.

Богословский 1948 — *Богословский М. М.* Петр I. Материалы для биографии. В 5 томах. Т. 4. М.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1948.

Бородай 2000 — *Бородай Т. Ю.* Диано́я // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 661.

Веселитский 1974 — *Веселитский В. В.* Антиох Кантемир и развитие русского литературного языка. М.: Наука, 1974.

Вольтер 1971 — Вольтер. Орлеанская девственница. Философские повести. М.: Художественная литература, 1971.

Воронцов 1880^a — *Воронцов С. Р.* Записка графа С. Р. Воронцова о внутреннем управлении в России (письмо графу Кочубею, 1803) // Архив князя Воронцова. Кн. XV. М.: Тип. П. Лебедева, 1880. С. 441–452.

Воронцов 1880^b — *Воронцов С. Р.* Записка графа С. Р. Воронцова о дворянстве // Архив князя Воронцова. Кн. XVI. М.: Тип. П. Лебедева, 1880. С. 296–304.

Воронцов 1880^b — *Воронцов С. Р.* О заведении дипломатического училища при Министерстве Иностранных Дел в России. Записка графа С. Р. Воронцова // Архив князя Воронцова. Кн. XV. М.: Тип. П. Лебедева, 1880. С. 431–440.

Воронцов 1876 — *Воронцов С. Р.* Письмо А. Р. Воронцову. 02.11.1792 // Архив князя Воронцова. Кн. IX. М.: Тип. Грачева, 1876. С. 267–268.

Воронцов 1886 — *Воронцов С. Р.* Письмо А. Р. Воронцову. 22.11.1767 // Архив князя Воронцова. Кн. XXXII. М.: Унив. тип., 1886. С. 114–115.

Воронцов-Дашков 2020 — *Воронцов-Дашков А. И., Микешин М. И.* Семен Романович Воронцов. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей; Политехника Сервис, 2020.

Головин web — *Головин Е. В.* Диана. <http://golovin.evrazia.org/?area=works&article=22&page=12>

Гулыга 1988 — *Гулыга А. В.* А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология» // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1988. С. 266–288.

Гулыга 1977^a — *Гулыга А. В.* Из забытого // Наука и жизнь. 1977. № 3. С. 104–107.

Гулыга 1977^b — *Гулыга А. В.* Кант. М.: Молодая гвардия, 1977.

История 2018 — История внешней политики России: в 5 т. Т. 2. XVIII век (От Северной войны до войн России против Наполеона). М.: Академический проект; Парадигма, 2018.

Кантемир 1892 — *Кантемир А. Д.* Реляции кн. А. Д. Кантемира из Лондона. (1732–1733 г.) / С введ. и прим. В. Н. Александренко. Т. 1. 1732–1733 гг. М.: Унив. тип., 1892.

Кантемир 2004 — Русско-французский словарь Антиоха Кантемира / Вступ. ст. и публ. Е. Бабаевой. — М.: Азбуковник; Языки славянской культуры, 2004.

Кати́форо 2022 — *Кати́форо А.* Жизнь Петра Великого. М.: НЛЮ, 2022.

Кросс 1996 — *Кросс Э. Г. У Темзских берегов. Россияне в Британии в XVIII веке.* СПб.: Академический проект, 1996.

Лер 2015 — *Лер С. Воспитание российского дворянства: от практики образовательных путешествий в Западную Европу к национальным корням культуры (семейства Голицыных и Апраксиных в 1780–1812 гг.)* // *Quaestio Rossica*. 2015. № 2. С. 158–171.

Платон 1971 — *Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Часть 1.* М.: Мысль, 1971.

Прокл 1994 — *Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение (с парал. греч. текстом)* / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет, 1994.

Строев 2022 — *Строев А., Веркрюйс Ж. Принц Шарль-Жозеф де Линь. Переписка с русскими корреспондентами* / Пер. с франц. М.: НЛО, 2022.

Турилова 2017 — *Турилова С. Л., Орлов А. А. Князь Антиох Дмитриевич Кантемир — русский дипломат, поэт и философ (к 310-летию со дня рождения)* // *Локус: люди, общество, культуры, смыслы*. 2017. № 4. С. 18–38.

Фонтенель 1740 — *Фонтенель Б. ле Б. Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла Парижской академии наук секретаря / С французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве 1730 году.* СПб.: Императорская Академия наук, 1740.

Baumeister F. Ch. M. Fried. Christ. Baumeisteri Elementa philosophiae recentioris, pluribus sententiis exemplisque ex veterum scriptorum romanorum monumentis illustrata: Nunc vero physica, nec non oeconomica, publica et ecclesiastica jurisprudentia, quibus accessit duplex appendix, exhibens regulas disputandi atque distinguendi, aucta: Usibus que juventutis rossicae adornata / Edidit Nicolaus Bantisch-Kamenski. [Mosquae (Moskva)]: Typis Imper. Mosq. univers., 1777.

Beloselsky 1778 — *De la musique en Italie. Par le Prince de Beloselsky.* La Haye, 1778.

Beloselsky 1790 — *Dianyologie ou Tableau philosophique de l'entendement. Par le Prince de Beloselsky.* A Dresde, 1790.

Mazon 1964 — *Mazon A. Deux russes écrivains français.* P.: Didier, 1964.

*М. Е. Буланенко**

НЕУСТРАНИМОСТЬ СОЗНАНИЯ: МОДАЛЬНЫЙ АРГУМЕНТ КНЯЗЯ С. Н. ТРУБЕЦКОГО ПРОТИВ МАТЕРИАЛИЗМА

В эссе «Основания идеализма» князь С. Н. Трубецкой (1862–1905) в общем виде изложил замысел идеалистической метафизики, по-прежнему представляющий интерес для современной философии. Предлагаемые Трубецким теория познания и онтология наиболее близки трансцендентальной философии Э. Гуссерля и «внутреннему реализму» Х. Патнэма. Трубецкой не отрицает существование физического и не редуцирует физическое к сознанию, но указывает на зависимость физической реальности от наблюдающего сознания, когда физические явления существуют только как интенциональные объекты сознания. Важную роль в его обосновании онтологического идеализма играет аргумент, направленный против теоретико-познавательного реализма и вместе с тем против материализма. Реконструкции этого аргумента и посвящена настоящая статья.

Аргумент С. Н. Трубецкого строится на основе мысленного эксперимента и имеет модальный характер, так как демонстрирует, что и теоретико-познавательный реализм, и материализм не только ложны, но и необходимо ложны. По своему характеру аргумент С. Н. Трубецкого во многом превосходит позднейшие модальные аргументы в области онтологии и теории познания, в частности аргументы С. Крипке, Х. Патнэма и Д. Чалмерса. С. Н. Трубецкой показывает, что пространственно-временные характеристики, необходимым образом присущие физической реальности, привносятся в неё наблюдающим сознанием. Существование пространственно-временных характеристик предполагает возможность измерения расстояний, а сами представления о расстоянии (от интуитивных до формализованных), равно как и фиксация результатов измерения, невозможны без сознания. Таким образом, следуя аргументу С. Н. Трубецкого, приходится признать не только сущностную зависимость физической реальности от сознания, что является опровержением теоретико-познавательного реализма, но и необходимость существования сознания (не имеющего физической природы), что является опровержением материализма.

* Максим Евгеньевич Буланенко — кандидат философских наук, доцент; кафедра философии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН; bulanenko@list.ru

Ключевые слова: С. Н. Трубецкой, русская философия, трансцендентальная философия, модальные аргументы, материализм, физикализм, идеализм, теоретико-познавательный реализм, внутренний реализм.

M. E. Bulanenko

*CONSCIOUSNESS INELIMINABLE: PRINCE SERGEI TRUBETSKOY'S
MODAL ARGUMENT AGAINST MATERIALISM*

In his essay “The foundations of idealism” prominent Russian philosopher Prince Sergei Trubetsky (1862–1905) gives a preliminary outline of an idealistic metaphysics, which is still of interest for contemporary philosophy. His approach to epistemology and metaphysics comes very close to Husserl’s transcendental philosophy and Putnam’s internal realism. For he, too, neither eliminates the physical from his ontology nor reduces it to the mental. At the same time, he sees clear dependence between the physical and the mental of the kind that physical entities exist only as intentional objects of consciousness. An important role in Trubetsky’s justification of idealism plays his argument directed at once against epistemological realism and materialism. The present article aims at reconstructing this argument.

Trubetsky’s argument is built on a thought experiment and has modal character, since it attempts to demonstrate that both epistemological realism and materialism are not only false, but necessarily false. As such, his argument anticipates some of the modal arguments used in metaphysics and epistemology by much later authors, especially H. Putnam. Trubetsky shows that spatiotemporal properties essential for the physical entities are constituted by the observable consciousness. The existence of spatiotemporal properties implies the existence of measurable distances. However, the very notion of distance (both intuitive and formalized), as well as observation of the measurement results, are provided by consciousness. Thus, accepting Trubetsky’s argument one has to admit not only necessary dependence of the physical on the mental, which results in refutation of epistemological realism, but also the necessary existence of immaterial consciousness, which results in refutation of materialism.

Key words: S. N. Trubetsky, Russian philosophy, transcendental philosophy, modal arguments, materialism, physicalism, idealism, epistemological realism, internal realism

Философия князя Сергея Николаевича Трубецкого до сих пор привлекает к себе гораздо меньше внимания, чем философия любого другого русского мыслителя сопоставимой величины, — и намного меньше, чем она на самом деле заслуживает. Если посмотреть даже недавние работы, посвящённые его учению, то можно увидеть, что их авторы ссылаются преимущественно на первичную литературу, т. е. на произведения самого С. Н. Трубецкого, так как исследовательской литературы по его философии почти нет. Его произведения не переводятся на иностранные языки и не изучаются зарубежными исследователями.

Это положение дел кажется поистине загадочным, так как Трубецкой, без сомнения, принадлежит к числу наиболее глубоких и оригинальных русских метафизиков. Свои философские взгляды он излагает и обосновывает с неизменной точностью и ясностью, что чрезвычайно облегчает работу по интерпретации его произведений.

В отличие от других известных русских мыслителей Трубецкой не отверг трансцендентальную философию Канта в пользу той или иной формы теоретико-познавательного реализма, а, напротив, выстроил на её основе серьёзную критическую метафизику. Именно он придал трансцендентальной философии такое развитие, которое она впоследствии получила в XX веке,

в частности, у таких разных философов, как Э. Гуссерль и Х. Патнэм (о Э. Гуссерле и «внутреннем реализме» Х. Патнэма см.: [Zahavi 2003, 81]). С некоторыми оговорками к этому же направлению можно отнести Т. Нагеля [Nagel 1985, 60–66]; отсылка к Э. Гуссерлю: [Nagel 1985, 62]) и Ф. фон Кучеру (обсуждение подхода Т. Нагеля: [Kutschera, von 1993, 122–123]).

С. Н. Трубецкой оказывается едва ли не единственным значительным представителем *трансцендентальной философии* на русской почве (показательную для русской философской традиции критику трансцендентальной философии см. [Лосский 1939]; [Tremblay 2016]). Однако его «конкретный идеализм» (как он сам называет свою философию) выходит за пределы теоретико-познавательного идеализма Канта и представляет собой полноценный *онтологический* (или метафизический) *идеализм*. В наши дни мало кто из философов готов воспринимать эту метафизическую позицию всерьёз, но это скорее связано с духом времени и интеллектуальными модами, а не с чисто философскими возражениями. Ведь такие мыслители, как Т. Спригг [Sprigge 1983] и Дж. Лесли [Leslie 2007], вполне успешно отстаивают основательность онтологического идеализма современными философскими средствами. В виде своего рода «неопифагореизма» онтологический идеализм в философии науки обосновывает видный современный физик М. Тегмарк [Тегмарк 2017]. О возрастающем внимании к идеалистической онтологии свидетельствует и появление обширного энциклопедического справочника по идеализму [The Routledge handbook of idealism 2022].

Поэтому исследование аргументов С. Н. Трубецкого представляет в настоящее время двойной интерес. В первую очередь важно оценить, насколько они доказательны сами по себе: ведь ни современники Трубецкого, ни последующие философы почему-то не сочли их заслуживающими такого рассмотрения (на эссе Трубецкого пространной критической — или, скорее, разгромной — статьёй отозвался Б. Н. Чичерин [Чичерин 1897], выступивший против Трубецкого с тем же «наивным реализмом», с каким позже Н. О. Лосский будет выступать против Э. Гуссерля [Лосский 1939, 54]; Чичерин коротко упоминает аргумент Трубецкого [Чичерин 1897, 193], но не разбирает его отдельно, а пытается с реалистических позиций опровергать метафизику Трубецкого в целом). С другой стороны, следовало бы выяснить, в какой мере аргументы Трубецкого сохраняют свою значимость для нынешних метафизических дискуссий.

Решению этих двух задач и будет посвящена настоящая статья. Попробуем для начала составить себе самое общее представление о метафизической позиции Трубецкого.

1. Онтологический идеализм С. Н. Трубецкого

Онтологический идеализм объединяет в себе несколько весьма отличающихся друг от друга позиций. Все они сходятся в том, что наличествует по меньшей мере один духовный (т. е. нефизический) носитель сознания, но расходятся во взглядах на природу того, что существует помимо носителей сознания. Здесь не место отстаивать то или иное определение сознания, но с философией сознания и метафизикой Трубецкого вполне согласуется характеристика *сознания* как множества состояний или событий, каждое

из которых представляет собой некоторое *переживание* (иначе говоря, некоторый опыт) и принадлежит одному и тому же *носителю*. В дальнейшем под сознанием будет пониматься преимущественно такое сознание, которое (вернее, носитель которого) в принципе способно к физическому описанию мира, хотя бы отчасти похожему на привычное нам (впрочем, даже это не всегда имеет принципиальное значение для последующего рассуждения).

Основные позиции в рамках онтологического идеализма таковы (помимо них, естественно, могут существовать и разнообразные промежуточные позиции) [Detel 2007, 52]:

I₁: Всё существующее *субъективно* духовно (т. е. представляет собой содержание того или иного сознания).

I₂: Всё существующее *объективно* духовно (т. е. представляет собой тот или иной абстрактный объект, например, универсалию, число или множество).

I₃: Всё существующее представляет собой *интенциональный объект* того или иного сознания.

Важно отметить, что в рамках последнего взгляда самостоятельное существование физического не обязательно отрицается: физическое вполне может представлять собой отдельную онтологическую область, которая хотя и зависима от сознания, но несводима к нему и конституируется особым образом.

Подобного взгляда, судя по всему, придерживается и Трубецкой, сближаясь в этом с Гуссерлем и, по сути, открывая для русской философии *интенциональность* сознания: «Сознание есть всегда сознание чего-нибудь или о чём-нибудь, оно всегда заключает в себе отношение как своё внутреннее реальное и логическое условие» [Трубецкой 1994, 697].

Как и для Гуссерля, для Трубецкого не существует не только *объекта* без субъекта, но и *субъекта* без объекта: «...на самом деле, наша мысль истинна, положительна только в своём возможном (или действительном) отношении к сущему, которое дано ей или неизбежно предполагается ею» [Трубецкой 1994, 629].

Здесь кажется допустимым говорить о *глобальной супервентности* физического над сознанием, когда любые два возможных мира, идентичные в отношении фактов сознания, будут идентичны и в отношении физических фактов [Юлина 2009], [Чалмерс 2013, 54–66], [Meixner 2010].

В поддержку своего онтологического идеализма Трубецкой выдвигает ряд аргументов, которые он одновременно рассматривает и как аргументы против онтологического материализма. На первый взгляд, они скорее направлены не против материализма, а против теоретико-познавательного реализма. Но материализм в обычном понимании включает в себя теоретико-познавательный реализм. Поэтому опровержение последнего будет и опровержением материализма.

2. Материализм и теоретико-познавательный реализм

В качестве основного положения *онтологического материализма* мы можем принять следующее:

М: Всё существующее является физическим.

Из него естественным образом следует эквивалентное ему положение: «Не существует ничего нефизического». Это положение может показаться

слишком сильным для материализма. Например, некоторые советские марксисты, называвшие себя материалистами, не только не считали сознание (и вообще область духовного) чем-то физическим, но и признавали за ним особый способ существования, несводимый к существованию физических предметов. Однако допущение существования хотя бы одного нефизического предмета, сколь угодно зависимого от физических предметов, уже предполагает отказ от материализма в пользу минимального *дуализма*. Так, например, Э. В. Ильенков в своей знаменитой статье пишет: «...с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний» [Ильенков 2009, 13]. Вместе с тем «сознание, например, “идеально”, то есть относится к категории “идеальных” явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, *не материально*» [Ильенков 2009, 6].

Метафизику таких марксистов скорее было бы справедливо характеризовать как эмерджентный дуализм.

В свою очередь, *теоретико-познавательный реализм* относительно физического предполагает, что физическое в том виде, в котором мы его познаём, существует объективно, т. е. *независимо* от нашего сознания. Соответственно, основное положение теоретико-познавательного реализма относительно физического можно выразить следующим образом:

Р: Все физические объекты независимы от сознания.

Это прежде всего означает, что физические факты логически *не зависят* от фактов сознания, в частности от фактов сознательных переживаний, таких как, например, восприятия и убеждения (иначе говоря, если бы сознания не существовало, все физические факты остались бы неизменными).

Под *физическими объектами* здесь имеются в виду те, которые считает таковыми физика, причём физика, хотя бы отчасти похожая на привычную нам. К сожалению, более точная характеристика здесь вряд ли возможна, так как материализм привязан к *меняющимся* представлениям о физической действительности. Строго говоря, как «физика», так и «физическая действительность» представляют собой *идеализацию*, всякий раз отправляющуюся от *текущего* состояния естественных наук: сейчас мы не признаём физикой физику Аристотеля, с ограничениями признаём таковой физику Галилея и Ньютона, вынуждены признавать физикой общую теорию относительности и квантовую теорию, которые противоречат друг другу, и не имеем ни малейшего представления о том, что могла бы представлять собой физика отдалённого будущего. (Уже здесь материалист мог бы насторожиться и спросить, в самом ли деле физическая действительность, в том виде, в каком её описывает физика, *не зависит* от сознания.)

Сам по себе материализм, как кажется, ещё не предполагает теоретико-познавательного реализма относительно физического, однако с ним едва ли совместима какая-либо другая теоретико-познавательная позиция. Материализм отрицает самостоятельное существование духовного, в том числе духовной природы сознания: в последовательных материалистических теориях духовная природа сознания должна или отрицаться (как, например,

в логическом бихевиоризме или теории идентичности), или редуцироваться к физическому (как, например, в функционализме), когда сознание «на самом деле» оказывается чем-то физическим. И если в первом случае ни о какой зависимости физического от сознания не может быть и речи, то во втором случае возможны разного рода гибриды в виде материалистического *конструктивизма*.

Общая черта этих гибридных решений состоит в том, что, трактуя сознание как нечто физическое, они ставят в зависимость от него всю физическую действительность, включая само сознание. Однако в таком случае придётся или понимать сознание как причину самого себя (но ничто не может существовать до своего возникновения), или же так видоизменить понятие физического, что оно мало чем будет отличаться от понятия физического в онтологическом идеализме.

Вероятно, с намерением избежать подобного шага связана некоторая непоследовательность конструктивистов, для которых физическое одновременно и зависит от сознания, и существует само по себе. Эта непоследовательность отчётливо проступает в рассуждениях известного немецкого философа Т. Метцингера: «А книга, которая сейчас у вас в руках — то есть обобщённое ощущение её цвета, веса и текстуры, — это тень, упрощённая проекция объекта, существующего в большем количестве измерений “во-вне”. Это образ, репрезентация, представление, которое может быть описано как некая область нейронного пространства, включающего в себя разные состояния нейронов. Даже если само по себе это пространство состояний обладает миллионами измерений, физическая реальность, в которой вы ориентируетесь с его помощью, неизмеримо более сложна» [Метцингер 2017, 36].

Ещё более ясно непоследовательность материалистического конструктивизма обнаруживает себя у таких видных его представителей, как чилийские биологи и философы У. Матурана и Ф. Варела: «Всё, что есть общего у людей, — это биологическая традиция. Она началась с возникновения репродукции в аутопоэзных системах и культурной традиции, зародившейся несколько миллионов лет назад с появлением наследственной линии гоминид. Это общее биологическое наследие есть основа того мира, который мы, человеческие существа, создаём совместными усилиями посредством конгруэнтных различий. Несмотря на эти различия, природа одна и та же для всех нас: мы все согласны, что небо голубое, а солнце восходит каждый день» [Матурана, Варела 2001, 215].

Такую позицию Ильенков в своё время весьма остроумно охарактеризовал — и раскритиковал — как «физиологический идеализм» [Ильенков 2009, 23] (впрочем, её критику можно найти уже у Трубецкого [Трубецкой 1994, 517]).

Поскольку материалистический конструктивизм страдает непреодолимыми внутренними противоречиями и к тому же ещё и противоречит материализму в привычном его понимании, принятие онтологического материализма, по всей видимости, логически влечёт за собой принятие теоретико-познавательного реализма относительно физического, а потому опровержение последнего будет и опровержением материализма.

3. Аргумент С. Н. Трубецкого против теоретико-познавательного реализма относительно физической реальности

Аргументы С. Н. Трубецкого вполне могут быть использованы не только в качестве возражений против физикализма, но и в качестве обоснования современной критической метафизики, у истоков которой стоит Гуссерль. В основе аргумента, который мне хотелось бы разобрать в первую очередь, лежит мысленный эксперимент (наподобие тех, которые используются в модальных аргументах в современной аналитической философии). В наибольшей степени аргумент Трубецкого напоминает знаменитый аргумент Патнэма о «мозге в бачке»; не только потому, что оба аргумента опираются на мысленный эксперимент, имеют модальный и трансцендентальный характер, но и потому, что они оспаривают теоретико-познавательный реализм в пользу той или иной формы онтологического идеализма.

Вот как выглядит мысленный эксперимент и основывающийся на нём *модальный* аргумент у самого Трубецкого — в его работе «Основания идеализма»: «Вообразим, что органическая жизнь исчезает с лица вселенной: остаётся одно неорганическое вещество. Такое вещество наполняет пространство, как оно наполняло его до организации мира. И частицы этого вещества находятся в физическом взаимодействии между собой — механическом и химическом. Пространство, время, причинность необходимо предполагаются и мыслятся нами — до появления чувствующих, сознающих существ. Но на самом деле, если только мы отдадим себе отчёт в таком представлении, мы без труда заметим, что и в этом неорганическом мире пространство, время, причинность суть только представления и понятия предполагаемого чувства и мысли, предполагаемого зрителя. Представим себе, что такой зритель исчезает, что из мира абсолютно исчезает всякое чувство, мысль, — время, пространство и причинность ни для кого более не существуют: для бездушного атома нет никакого “прежде” или “после”, нет ничего “внешнего”, как нет ничего и внутреннего, нет никакого существования, никакого внешнего или внутреннего действия, нет ни единства, ни множества, ни тождества (с собою), ни различия (от другого), — словом, нет ничего абсолютно. Бездушное вещество не существует ни для себя, ни для другого субъекта, так как, по предположению, этого другого субъекта нет вовсе — ни в самом веществе, ни вне его. Поэтому, если мы предполагаем пространство и время, наполненное протяжённым и движущимся веществом, если мы предполагаем что-либо объективное или попросту что-либо сущее, мы тем самым предполагаем некоторое идеальное начало, которое обосновывает такое реальное, объективное бытие. Ибо нет объекта без субъекта» [Трубецкой 1994, 606–607].

В своём рассуждении Трубецкой использует косвенную аргументацию. Сначала он допускает, что возможна (т. е. логически непротиворечива) ситуация, при которой физические объекты продолжают существовать в неизменном виде даже в отсутствие носителя сознания, способного наблюдать эти объекты и фиксировать их пространственно-временные характеристики. Затем он показывает, что это допущение приводит к противоречию, когда, пытаясь описывать физическую реальность как бы в отсутствие наблюдателя, мы всё

равно описываем её так, как если бы наблюдающее сознание по-прежнему присутствовало. Из этого он справедливо заключает, что исходное допущение ложно, и физические объекты могут существовать только при условии существования сознания.

В рассуждении Трубецкого никак не затрагивается вопрос о том, какого количества (и какого рода) физических объектов достаточно для существования физической действительности. Поскольку ответить на этот вопрос на чисто логических основаниях едва ли возможно, то систему физических объектов, достаточную для того, чтобы составить физическую действительность, из соображений удобства мы будем называть просто *минимальной системой физических объектов*.

Первые две посылки аргумента Трубецкого можно записать следующим образом:

(1) Возможно, что некоторая *минимальная система физических объектов* существует, а ни одного сознания не существует.

(2) Необходимо, что всякая система физических объектов существует, только если она имеет некоторые *пространственно-временные* характеристики.

Первая посылка принимается нами по допущению (по условиям мысленного эксперимента), а вторая истинна *аналитически*: понятие физического по своему значению предполагает обладание пространственно-временными характеристиками (впрочем, и сам Трубецкий прямо пишет, что в отношении физической реальности «[п]ространство, время, причинность необходимо предполагаются и мыслятся нами»).

В приведённом выше отрывке говорится только о том, что в мире, где отсутствовало бы наблюдающее сознание, у физических объектов не было бы временных характеристик («нет никакого “прежде” или “после”»). Хотя из контекста понятно, что вместе с ними подразумеваются также и пространственные характеристики, в сопровождающих этот отрывок разъяснениях содержится и прямое подтверждение этого предположения: «В абсолютном пространстве и времени не может быть никаких ограниченных, относительных времён и мест, никаких величин, никаких явлений вещества и движения» [Трубецкой 1994, 608].

И чуть выше: «Это — время, в котором ничто ни за чем не следует, и пространство, в котором ничто ни с чем не сосуществует» [Трубецкой 1994, 608].

Чтобы во времени что-то за чем-то следовало (или же было одновременным), а в пространстве что-то с чем-то сосуществовало, действительно необходимы «времена» и «места», определяемые *относительно* наблюдателя. Наличие у физических объектов пространственно-временных характеристик с необходимостью предполагает наличие какого-либо способа измерения, с помощью которого устанавливаются *единицы измерения* и определяются *расстояния*: ведь нельзя охарактеризовать какую-либо действительность как пространственную или временную, не предполагая *заранее* возможности единообразно определять расстояния в тех или иных единицах и не фиксируя *эмпирически* результаты измерений, опирающихся на *априорные* допущения.

Таким образом, само существование пространственно-временных характеристик физических объектов двояко зависит от наблюдающего созна-

ния: подобные характеристики были бы невозможны, с одной стороны, без наших *априорных* представлений о расстояниях (отражённых, в частности, в аксиомах расстояния [Шрейдер 1963, 18] или координативных дефинициях [Рейхенбах 1986, 31–36]), а с другой — без наглядной *эмпирической* фиксации измерений, проведённых в соответствии с этими представлениями (например, визуального считывания данных измерительного прибора [Kutschera, von 1982, 353–370]). Это не означает, что физические факты *редуцируются* к фактам сознания (например, к фактам восприятия данных измерительных приборов), но это точно означает, что без фактов сознания соответствующие физические факты были бы *невозможны*. Близкие Трубецкому соображения через полвека выскажет Гуссерль. По его словам, установление объективной истины в естественных науках неосуществимо без субъективного вклада учёного, состоящего в подтверждении эмпирических предположений и доведении их до степени очевидности через наблюдение за показаниями измерительных приборов [Гуссерль 2004, 173].

С учётом сказанного выше оставшиеся посылки в аргументе Трубецкого также будут истинны аналитически:

(3) Необходимо, что всякая система физических объектов имеет некоторые пространственно-временные характеристики, только если всякие пространственно-временные характеристики устанавливаются по отношению к некоторому *способу измерения*.

(4) Необходимо, что всякие пространственно-временные характеристики устанавливаются по отношению к некоторому *способу измерения*, только если всякий способ измерения задаётся некоторым *наблюдателем*.

(5) Необходимо, что всякий способ измерения задаётся некоторым наблюдателем, только если существует некоторое *сознание*.

Из посылок (2) — (5) следует заключение: «Необходимо, что всякая система физических объектов существует, только если существует некоторое сознание», что противоречит допущению (1). Но посылки (2) — (5) истинны аналитически, поэтому ложным может быть лишь допущение (1). Это значит, что *логически* невозможным будет такое положение дел, при котором некоторая минимальная система физических объектов существует, а ни одного сознания не существует. Или, говоря словами Трубецкого, «нет объекта без субъекта».

Итак, теоретико-познавательный реализм относительно физического оказывается несостоятельным, а вместе с ним неизбежно приходится отказаться и от материализма.

4. Заключение

Модальный аргумент С. Н. Трубецкого можно отнести к разряду *трансцендентальных*, т. к. в нём, по сути, утверждается, что если мы не можем без противоречия *мыслить* физическое объективным (т. е. существующим независимо от сознания), то оно и *в самом деле* не таково [Tetens 2010, 68–74].

Подобный же ход мысли побудил Х. Патнэма через сто лет после С. Н. Трубецкого ввести понятие «внутреннего реализма», которое позволяет сохранить понятие объективности, поместив его «внутри» физической действительности, *зависящей* от сознания [Патнэм 2002, 70–89]. Желая развеять рас-

пространённые недоразумения, связанные с пониманием этой позиции, Ф. фон Кучера поясняет: «Наблюдаемые предметы впервые возникают не тогда, когда появляются люди, способные их наблюдать, и существуют не только пока существуют люди. Солнце наблюдаемо, однако мы допускаем, что к тому времени, как появились первые люди, оно существовало уже миллиарды лет. Тезис имманентного реализма это не *esse est percipi*. Отправляясь от наших наблюдений, мы приходим к допущению о существовании законов природы, на основе которых мы составляем себе представление о том, как мир выглядел в прошлом и как он будет выглядеть в будущем. Наблюдаемыми являются все предметы, доступные нашему наблюдению таким же или подобным образом» [Kutschera, von 1993, 190].

Насколько устойчивы эти недоразумения, можно судить уже по тому, что ровным счётом те же самые, опровергаемые Ф. фон Кучерой, возражения высказывал в своё время один из первых критиков Трубецкого Б. Н. Чичерин: «Мы достоверно знаем, что было время, когда на земле еще не было человека, когда даже на всей планетной системе не было органической жизни, а между тем и тогда планеты двигались вокруг солнца по тем же законам, как и ныне. Кому же в то время являлся этот несозревший еще мир?» [Чичерин 1897, 192].

В духе Ф. фон Кучеры на недоумение Чичерина отвечает и Трубецкой [Трубецкой 1897, 292; 294–295].

Однако для обоснования видоизменённого понятия объективности одной только трансцендентальной субъективности, как у Канта, оказывается недостаточно. Понимая и это, Трубецкой одним из первых — задолго до Гуссерля — вводит в философию понятие *интерсубъективного* («соборного») [Гулыга 2003, 27]: «Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно* быть таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своём сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого» [Трубецкой 1994, 495].

Соответственно, и объективность устанавливаемых отдельным наблюдателем пространственно-временных характеристик предполагает их интерсубъективную значимость, в частности, согласие относительно значений используемых выражений и способов измерения, общность представлений о физической действительности, принципиальную возможность повторения наблюдений и измерений другими людьми. (Правда, в «Основаниях идеализма» Трубецкой уже не использует понятие соборности: ср. [Гайденко 1994, 25–27], однако это не значит, что она в самом деле теряет своё значение для обоснования идеализма: с учётом того места, которое интерсубъективность занимает в поздней философии Гуссерля, будет верным скорее обратное).

Важно подчеркнуть, что, устанавливая зависимость физических фактов от фактов сознания, С. Н. Трубецкой не превращает физическую реальность в «иллюзию», как этого опасались русские теоретико-познавательные реалисты, критиковавшие Канта и Гуссерля. Мы видели, что ни о какой редукции

физического к сознанию у Трубецкого речи не идёт. Он лишь настаивает на том, что физическая действительность и составляющие её объекты — это предметы *нашего*, т. е. *сознательного и соборного, опыта* (здесь опять же вполне уместным кажется говорить о супервентности физического над интересубъективно понимаемым сознанием). В работе «О природе человеческого сознания» он пишет: «Позитивность опыта, т. е. восприятие самобытной, независимой от нас реальности, и возможная логичность знания предполагают коренную, существенную соборность сознания, ибо все логические функции, направленные на познание реального и общего, превышали бы компетенцию индивидуальной личности, если бы она не заключала в себе сверхличного начала» [Трубецкой 1994, 498].

Замысел идеалистической метафизики, основанной на интересубъективно истолкованном «внутреннем реализме», в наши дни кажется столь же многообещающим, как и во времена С. Н. Трубецкого. И если понимать слова о независимой от нас реальности с теми ограничениями, которые накладывает на них «внутренний реализм», то такая идеалистическая метафизика, очевидно, будет обладать значительно большей объяснительной силой, чем любая метафизика, опирающаяся на теоретико-познавательный реализм. Но хотя трудности последнего, как мы видели, в самом деле достаточно серьёзны, идеалистическую реконструкцию опыта нашего соприкосновения с независимой от нас реальностью всё же нельзя признать полностью адекватной: принимая зависимость реальности от сознания, трудно объяснить непрерывно сопровождающий нас навязчивый опыт её независимости от нас (причём это относится не только к физическим предметам, но и к окружающим нас сознательным существам, а также, например, к Богу или абстрактным объектам). И несмотря на все усилия теоретико-познавательных и онтологических идеалистов, включая философов такой величины, как Э. Гуссерль (ср. [Лосский 1939, 55–56]; ср. тж. [Meixner 2022]), эта проблема идеалистической метафизики со времён С. Н. Трубецкого пока так и остаётся неразрешённой.

ЛИТЕРАТУРА

Гайденок 1994 — *Гайденок П. П.* «Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого // Трубецкий С. Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 3–41.

Гулыга 2003 — *Гулыга А. В.* Русская идея и её творцы. М.: Эксмо, 2003.

Гуссерль 2004 — *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Ильенков 2009 — *Ильенков Э. В.* Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1 (69). С. 6–62.

Лосский 1939 — *Лосский Н. О.* Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Путь. 1939. № 60. С. 37–57.

Матурана, Варела 2001 — *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания: биологические корни человеческого понимания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Метцингер 2017 — *Метцингер Т.* Наука о мозге и миф о своём Я. Тоннель эго. М.: АСТ, 2017.

Патнэм 2002 — *Патнэм Х.* Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002.

- Рейхенбах 1986 — *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. М.: Прогресс, 1986.
- Тегмарк 2017 — *Тегмарк М.* Наша математическая вселенная. В поисках фундаментальной природы реальности. М.: Corpus, 2017.
- Трубецкой 1897 — *Трубецкой С. Н.* В защиту идеализма. Ответ Б. Н. Чичерину // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 289–327.
- Трубецкой 1994 — *Трубецкой С. Н.* Сочинения. М.: Мысль, 1994.
- Чалмерс 2013 — *Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. М.: УРСС, Либроком, 2013.
- Чичерин 1897 — *Чичерин Б. Н.* Существо и методы идеализма // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 185–238.
- Шрейдер 1963 — *Шрейдер Ю. А.* Что такое расстояние? М.: Гос. изд-во физико-математической литературы, 1963.
- Юлина 2009 — *Юлина Н. С.* Супервентность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, Реабилитация, 2009. С. 945–946.
- Detel 2007 — *Detel W.* Grundkurs Philosophie. Bd. 2: Metaphysik und Naturphilosophie. Stuttgart: Reclam, 2007.
- Kutschera, von 1982 — *Kutschera, von, F.* Grundfragen de Erkenntnistheorie. Berlin, New York: de Gruyter, 1982.
- Kutschera, von 1993 — *Kutschera, von, F.* Die falsche Objektivität. Berlin, New York: de Gruyter 1993.
- Leslie 2007 — *Leslie J.* Immortality defended. Oxford: Blackwell, 2007.
- Meixner 2010 — *Meixner U.* Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese: ein interner Realismus // Husserl und die Philosophie des Geistes / hrsg. von M. Frank, N. Weidtmann. Berlin: Suhrkamp, 2010. S. 178–208.
- Meixner 2022 — *Meixner U.* Idealism, Husserl, and monotheism // The Routledge handbook of idealism and immaterialism / ed. by J. Farris, B. P. Göcke. London: Routledge, 2022. P. 300–317.
- Nagel 1985 — *Nagel T.* The view from nowhere. New York, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Sprigge 1983 — *Sprigge T. L.S.* The vindication of absolute idealism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.
- Tetens 2010 — *Tetens H.* Philosophisches Argumentieren. München: Beck, 2010.
- The Routledge handbook of idealism 2022 — The Routledge handbook of idealism and immaterialism / ed. by J. Farris, B. P. Göcke. London: Routledge, 2022.
- Tremblay 2016 — *Tremblay F.* Nikolai Lossky's reception and criticism of Husserl // Husserl Studies. 2016. № 2 (32). P. 149–163.
- Zahavi 2003 — *Zahavi D.* Husserl's phenomenology. Stanford: Stanford University Press, 2003.

УДК 1(091)

*П. А. Пантуев**

ЛЮБОВЬ КАК ИСТОЧНИК ЗНАНИЯ: С. А. РАЧИНСКИЙ О РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ А. С. ХОМЯКОВА

В настоящей статье публикуется по авторской рукописи письмо Сергея Александровича Рачинского к неизвестному адресату. Во вступительном тексте источник представляется в связи с личностью и деятельностью автора, а также проводятся некоторые связи между письмом Рачинского и идеями А. С. Хомякова. В самом письме Рачинский рассуждает о том, каким образом человек может познавать те истины веры, которые хранит Церковь. Как пишет учитель из Татево, для познания Божественных истин человек должен не только совершать подвиг любви к Богу, стремясь к истине, но и совершать подвиг любви к ближнему, снисходя к его недостаткам. Размышляя об этом, Рачинский касается также вопроса об общении со святыми и вопроса о единстве христианских верований, в обоих случаях называя любовь необходимым условием. Представляется, что публикуемый источник дополнит образ С. А. Рачинского, — не только известного создателя народных школ, основателя обществ трезвости, но и религиозного мыслителя, действующего в традиции славянофильского движения.

Ключевые слова: С. А. Рачинский, А. С. Хомяков, славянофильство.

Petr Pantuev

LOVE IS A SOURCE OF KNOWLEDGE.

SERGEY RACHINSKY ABOUT ALEXEY KHOMYAKOV'S RELIGIOUS VIEWS

In this article the letter of Sergey Rachinsky to an unknown addressee is published for the first time. In Russia Rachinsky is the best known as a teacher and the founder of the school for peasant children in Tatevo, Tverskaya Oblast, and also as the founder of the temperance society in Tatevo. The introductory article focuses on the biography and work of Rachinsky, also it reveals the connection between Rachinsky's letter and Alexey Khomyakov's ideas. In the letter Rachinsky writes about the way it is possible for a man to know the truths of faith. As Rachinsky tells, to know the Divine truths two conditions are required to follow. The first is to love God and the second is to love the neighbour. Rachinsky also concerns the issue of

* Пантуев Петр Андреевич — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова; prantuev@gmail.com

the fellowship with the saints and the unity of faith. This letter shows Rachinsky as not only a teacher, but also a religious thinker, a member of Slavophile movement and representative of its philosophy.

Keywords: Sergey Rachinsky, Alexey Khomyakov, Slavophile movement

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается письмо С. А. Рачинского о познании Божественной истины. Рукописный оригинал этого текста хранится в РГАЛИ, где ему присвоено название «Религиозные воззрения Хомякова». Письмо к неизвестному адресату посвящено вопросу о том, каким образом человек может познавать те истины веры, которые хранит Церковь.

Сергей Александрович Рачинский (1833–1902) — профессор Московского университета, надворный советник, член-корреспондент Академии наук по отделению русской словесности, известный российский педагог, благотворитель и меценат.

Имя Сергея Александровича Рачинского обычно не упоминается в научной литературе среди представителей русской мысли XIX столетия. Он не оставил после себя ни одного большого письменного труда — его публицистические статьи немногочисленны и имеют небольшой объем. Вероятно, нижеследующую заметку можно назвать вообще первым опубликованным богословским произведением Рачинского. Не случайно в самом начале текста Рачинский поясняет собеседнику: «Я не умею говорить, в особенности о предметах Божественных, конечно, потому, что я о них слишком мало думал».

Между тем во второй половине XIX века С. А. Рачинский был, без сомнения, одним из известнейших общественных деятелей России. Об этом говорит, в частности, его обширнейшая переписка. Один из современных исследователей пишет о Рачинском: «В числе его корреспондентов были И. С. Аксаков, К. П. Победоносцев, С. Д. Шереметев, Л. Н. Толстой, архиепископ Николай Японский, С. В. Смоленский, П. И. Чайковский, Н. П. Богданов-Бельский и многие другие яркие современники, а также многочисленные безвестные священники, крестьяне, мещане, студенты, учителя, писавшие по вопросам насущных школьных дел и обществ трезвости» [Кабанова web]. В этой переписке в том числе затрагивались религиозные, философские и мировоззренческие вопросы. Василий Васильевич Розанов называл Рачинского «философом в изящном древнем смысле: без профессии, без ремесла, без диплома, но по вдохновению. <...> по всему сомкнутому кругу своей деятельности, вытекавшей из глубокого убеждения, по образу жизни, по вкусам, даже по обычаям и привычкам» [Розанов 2010].

Рачинский был известен в первую очередь как «народный учитель»: оставив Московский университет и жизнь в столице, он уехал из Москвы, навсегда вернувшись в своё родовое имение — Татево. В Татево Рачинский принял руководство народной школой для крестьянских детей, в которую он до конца своих дней вкладывал собственные силы и собственные средства. За тридцать лет занятий школьным делом он открыл более двадцати школ в Бельском уезде Тверской губернии. До 1917 года сборник статей Рачинского «Сельская школа», в котором повествуется об опыте устройства Татевской школы, переиздавался семь раз.

Другая сторона деятельности С. А. Рачинского, которой он также известен, — участие в трезвенническом движении. 5 июля 1882 года, в день своего небесного покровителя, преподобного Сергия Радонежского, «сельский учитель» Рачинский организует в Татево Общество трезвости — и первым произносит обет трезвости сроком на один год. Вслед за этим возникает масштабное движение, и общества трезвости стремительно распространяются по всей России.

Если попробовать определить, к какому «лагерю» общественных деятелей той эпохи отнести Сергея Александровича Рачинского, то вспоминаются сразу два течения: славянофильство и народничество. Рачинский, создатель народных школ для крестьянских детей, занимался воцерковлением общества — вполне в духе славянофилов.

При этом его деятельность на ниве народного просвещения, начавшаяся с отъезда из Москвы в 1872 году, была своеобразным «хождением в народ», — но не хождением в народ с революционными лозунгами в духе 1870-х годов. Деятельность Рачинского соответствовала скорее «теории малых дел», распространенной в 1880-е годы, которая предполагала помощь крестьянам со стороны интеллигенции — врачей, учителей, агрономов. Устроение сельских школ московским профессором, оставившим университет и жившим одной жизнью с учениками, было в глазах современников настоящим подвигом.

Поводом к написанию публикуемого письма, как указывает сам автор, был произошедший накануне спор о религиозных воззрениях А. С. Хомякова. Рачинский задает вопрос, центральный для богословского учения Хомякова: «Может ли любовь быть источником знания?». От ответа на этот вопрос, указывает Рачинский, зависит то, устоит ли «богословское здание» Хомякова, будет ли верным всё, что написано Хомяковым о вере и о Церкви.

Соглашаясь с собеседником в том, что для познания божественных истин нужна любовь к Богу (которая есть то же, что любовь к истине), Рачинский выделяет ещё два аспекта этого вопроса.

Во-первых, одной заповеди о любви к Богу недостаточно. Рачинский напоминает и о заповеди любви к ближнему, — о второй заповеди, без которой невозможно постичь и первой. В качестве примера того, как исполняется эта заповедь в Церкви, Рачинский приводит общение «видимой», земной Церкви со святыми. Общение со святыми — одна из истин христианской веры. Но при этом само общение со святыми возможно именно благодаря любви. Любовь к ближнему является условием постижения истин веры. «Чтобы всем существом своим уверовать в ту бездну любви, которая низвела на землю Спасителя, недостаточно возноситься духом к престолу Всевышнего, — пишет Рачинский, — надобно любовью принизить сердце ко всему, что возмущает нас в ближнем».

Во-вторых, Рачинский указывает, что единство верований в церкви строится на взаимной любви христиан. Обязанность каждого христианина — признать, что он не разделяет часть учения Церкви, не верит в некоторую его часть. У христианина есть «свобода сомнения». Однако, говорит Рачинский, любовь к миллионам своих ближних — как живых, так и мёртвых — не позволит считать ложью их воззрения; христианин не сможет считать, что миллионы любимых им людей верили в ложь. У того, кто видит это противоречие,

зародится жажда истины, и он будет стремиться постичь ту часть учения Церкви, в которой усомнился его разум. «Нет, — пишет Рачинский, — то, чего не вмещает душа моя, то, чему я не сумел поверить, это *для меня* не ложь. Буду думать, бороться и молиться».

Такое соотношение «любви и истины» распространяется и на язычников и безбожников. «Их заблуждение именно и заключается в разных оттенках и формах, в отрицании любви». К язычникам и безбожникам нужно относиться с христианской любовью, говорит Рачинский, но именно эта любовь не позволит принять их заблуждения.

Мысли Хомякова, о которых упоминает в этом письме Рачинский, в наиболее концентрированной форме выражены в статье «Несколько слов о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа». По всей видимости, именно на неё опирался Рачинский.

В этом тексте Хомяков говорит о том, что человек может познавать истину, только имея любовь — особый божественный дар. «Народы слышали проповедь о любви, как о долге, но они забыли о любви, как о Божественном даре, которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины», «исповедание Божественной истины признайте плодом одушевляющего Церковь Божественного духа взаимной любви» [Хомяков web].

Другим тезисом, который Рачинский явно излагает в согласии с той же работой Хомякова, является мысль об общении со святыми. Хомяков пишет, что «факт общения мира видимого с миром невидимым, то есть с святыми <...> основан был на вере в начало любви» [Хомяков web].

Письмо Рачинского интересно ясным и ярким изложением — особенно в той части, где автор говорит о «свободе сомнения», которая важна для каждого христианина — свободе испытывать разумом и сердцем церковное учение («буду думать, бороться и молиться»). Это письмо представляет своеобразный жанр «проповеди в письмах», столь любимый Рачинским. Например, со Львом Николаевичем Толстым Рачинский спорил о Христе и об учении Христа, — этот спор также велся в письмах [Толстой 1928; Толстой 1958], Василий Васильевич Розанов вовлек Рачинского в эмоциональный спор о сакральном статусе половой любви — и тоже в письмах [Розанов 2010].

Хочется верить, что публикация этого небольшого текста дополнит образ С. А. Рачинского, — не только известного создателя народных школ, основателя Общества трезвости, но и мыслителя, действующего в традиции славянофильского движения. Рачинского можно было бы назвать религиозным публицистом — но он не высказывался на эти темы в печати, и в целом предпочитал эпистолярный жанр.

Рачинский С. А.

[РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ХОМЯКОВА]

Письмо публикуется по авторской рукописи: Рачинский С. А. [Религиозные воззрения Хомякова]. Рукопись письма С. А. Рачинского к неизвестному лицу хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ), фонд 427, опись 1, единица хранения 743. Рукопись включает 14 листов, линованных в клетку. Рукопись не датирована, приблизительно можно отнести её к 1870–1880 гг. Для удобства чтения текст приведен в соответствие с нормами современной орфографии и пунктуации. Исправлены некоторые ошибки, не нарушающие смысла оригинального текста. Все подчеркивания в тексте, принадлежащие С. А. Рачинскому, выделены курсивом.

* * *

На днях между нами завязался разговор о религиозных воззрениях покойного Хомякова. Разговор этот тотчас был прерван, и я этому рад. Я не умею говорить, в особенности о предметах Божественных, конечно потому, что я о них слишком мало думал. Но и молчать о них тяжело, так настоятельно стучатся они в сердце. Вы очень снисходительны ко мне, и, может быть, согласитесь прочесть то, чего я не сумел бы сказать Вам среди изменчивых колебаний разговора, увлеченный желанием усвоить себе Вашу мысль, удержанный боязнью коснуться Святыни <нрзб> недостойным словом.

Мы коснулись краеугольного камня учений Хомякова, того положения, с которым стоит или падает все его богословское здание.

Может ли любовь быть источником знания, может ли она быть *ведалом** Божественных истин?

Нарочно ставлю этот вопрос в самых общих выражениях. Быть может то, что я скажу впоследствии, определит его точнее. Но и при этой общей его

* Так в рукописи. Слово «ведало», подчеркнутое Рачинским, — существительное, образованное от глагола «вѣдать». Имеется ввиду: может ли любовь быть тем, через что познаются Божественные истины?

форме очевидно, что ответ на него будет отрицанием или подтверждением всего написанного Хомяковым о вере и о Церкви.

Вы говорите: доступность Божественных истин ограниченному духу человеческого есть чудо; вечный блеск этих истин всегда творил и всегда будет творить это чудо, и им охраняется чистота и непрерывность Церкви.

Согласен. Но какой подвиг должны мы совершить, чтобы сделаться причастными этому чуду, какою стороною своего духа можем мы воспринять его?

Любовью к Богу, скажете Вы, любовью к истине, что одно и то же, ибо нет истины вне Бога, и нет Бога вне истины. Того, кто искренно, всем существом своим ищет истины, того встретит Бог на том пути, тому, кто возлюбит Бога всем сердцем своим, всем помышлением своим, откроется истина.

Итак, вот, и мы в этом согласны, один вид любви, необходимый для восприятия Божественных истин. Но достаточен ли он? Могут ли эти истины быть восприняты нами, могут ли они быть сохранены в незаблемой чистоте, в общем, церковном сознании, без любви к ближнему? Вот вопрос, на котором мы расходимся.

Позвольте мне коснуться только двух пунктов, которые могут служить к разъяснению этого вопроса.

Во-первых, самое свойство этих истин, которое приходится нам воспринимать верою, необычайно и бесконечно. В них в одно и то же время выражается неизмеримая мудрость Творца, и неизмеримая любовь Его к Творению, любовь безграничная, всеобъемлющая, распространяющаяся на все немощи слабоумия и неведения, на всю гордыню и возмущения греха. Искушение, благодать Таинств, общение Святых — имеем ли мы право сказать, что мы верим в эти вещи, пока в нашем сердце не загорелась любовь к ближнему, слабый отблеск любви Бога к человеку? Не эти-то слабые, вечно неполные порывы забыть свое я, принести его в жертву другим, не та ли жалость к немощи ближнего, которая слишком редко охватывает нашу душу, дает нам возможность возвыситься до созерцания безмерной жертвы, принесенной самим Богом за род человеческий, до радостного сознания непрестанного общения с Ним через Таинства?

Не любовь ли, та любовь, для которой бессильны пространство и время, дает нам дерзновение и силу вступать в общение со Святыми?

Взгляните вокруг себя. Весь протестантский мир, поставив одни отношения к Богу условием спасения, избрав их путем к истине, неудержимо, последовательно стремится к неверию. Наедине с Всевышним ты можешь только созерцать Его премудрость, ты не в силах постичь его любви. Он перестает быть личностью и превращается в подавляющую необходимость. Любовь к Нему превращается в то, что Спиноза так хорошо назвал: "Amor Dei intellectualis". Являются мрачные учения о предопределении, таинства превращаются в обряды, утрачивается общение со Святыми; исчезает вера в сохранение Божественных Истин действием Святого Духа, самое Искушение, самая земная жизнь Спасителя становится поэтической легендой или весьма недостоверным и темным историческим событием. А между тем, кто посмеет сказать, что великие деятели реформации и вызванных ею в жизнь философских школ были лишены любви к истине, любви к Богу? И Лютер, и Цвингли, и Спиноза, и Штраус, — люди, ищущие Бога всеми силами своего разума, всю страстью своей души.

Но прежде чем приблизиться к Богу, мы должны очистить в себе вложенное Им в нас, образ Его и подобие, мы должны исполнить, поскольку в нас есть сил, те две заповеди, в которых заключается закон и пророки, обратиться к Нему во всеоружии любви.

Weire das Aude nicht sonnenhaft
Wie könnnt es die Sonne ahnen?*

Для того, чтобы всем существом своим уверовать в ту бездну любви, которая низвела на землю Спасителя, недостаточно возноситься духом к престолу Всевышнего, надобно любовью принизить сердце ко всему, что возмущает нас в ближнем, что отталкивает нас от него; только непрерывность такого подвига дает нам возможность созерцать с ним несоизмеримый подвиг Искупления.

Другой пункт, о котором мне хотелось бы сказать несколько слов, есть то единство верований, без которого немислима Церковь. Единство это, по мнению Хомякова, — и по крайнему разумению моему, он прав, — зиждется на взаимной любви.

Спешу оговориться. Под единством верований я не понимаю того полулегионного, полулицемерного соглашения, к которому может повести равнодушно миролюбивое настроение души берегущей свой покой, неспособной из-за верований сталкиваться с личностями. Прежде, чем быть церковною, вера должна быть безусловно свободною и искреннею, должна быть внутреннею необходимостью, строем души нашей, не случайным, не искусственным её настроением.

И тут представляется страшный вопрос, служивший и служащий камнем преткновения многим.

При бесконечном разнообразии душевных сил и умственных складов, найдется ли хотя бы один человек, который мог бы похвалиться такою верою во все учения Церкви? Для которого каждый догмат Её был бы единственно возможным, даже допустимым выражением того, что себе выстрадала об этом вопросе душа его? Напрасны наши старания пленить разум в послушание веры: это компромисс, это самообольщение, это только признание нашей неспособности верить всеми силами нашего духа, всем существом своим, верить истинно, наедине с Всевышним, испытывая сердце своё и учение Церкви.

Каждый из нас, относительно того или другого пункта, должен сказать: «Господи, душа моя этого не вмещает. Я этому не верю. Это для меня — ложь!».

Но могу ли я назвать ложью то, что бьется в Вашем сердце, то, чем бились и бьются сердца миллионов моих ближних, — если только я возлюбил их, как самого себя? *Как самого себя* — достаточно ли мы проникнуты качественным смыслом этого веления, количественно неисполнимого, как все предписания христианской нравственности? Какое углубление в чужую

* Фраза написана неразборчиво. Неточная цитата из стихотворения Гёте. В оригинале:
“Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnnt es nie erblicken?”
(«Если бы в нас не было силы самого Бога,
Как бы мы познавали божественное?»).

мысль, какое сострадание душевным борениям ближнего предписывается в этом слове!

И ведь тут дело идет не только о той мысли, которую выражает нам живое, устное слово, не о тех ближних, которые нас радуют и поддерживают своим непосредственным присутствием, но и о тех ближних в пространстве, чьих голос до нас не доходит, о тех далеких во времени, чьих уста навсегда замолкли, с которыми у нас нет иного общения, кроме общения веры и молитвы, к которым только в этом общении может сказаться наша любовь. Не с полной ли искренностью, не с полной ли свободой скажем мы, возлюбив их всех, как самого себя: «Нет, то, чего не вмещает душа моя, то, чему я не сумел поверить, это для меня не ложь. Буду думать, бороться и молиться».

Все это не логический вывод, а психический факт. При христианской любви противоречие с Церковью становится противоречием с самим собою, состоянием, на котором успокоиться невозможно. Таким образом, к свободе мнения — которую дарует нам любовь к Богу, к вечной истине — любовь к ближнему присоединяет свободу сомнения, не того равнодушного сомнения, которое откладывает в сторону нерешенные вопросы, а того деятельного сомнения, которое есть голод души, о котором написано: блаженны алчущии, яко тии насытятся. И заметьте, что при единоличном отношении к Богу мы лишены этой свободы. Мы должны во имя искренности остановиться на том, что мы выработали крайними усилиями души и разума. Одним словом, мы должны сделаться протестантами.

Но, скажете Вы, все это относится не только к отношениям личности к Церкви, но и ко всему человечеству. Где остановиться в своей жажде любви и соглашения? Ответ прост. До тех пределов, в которых верования согласны с законом любви. А эти пределы суть пределы самой Церкви. Мы можем и должны относиться с полною христианскою любовью к ближним иных исповеданий, к язычникам и безбожникам, но эта любовь никогда не введет нас в сомнение, ибо их заблуждение именно и заключается, в разных оттенках и формах, в отрицании любви.

Все это, чувствую, сказано слишком бегло и резко; но Вы поймете недосказанное, поймете также, что не всему сказанному придаю я безусловное значение. В делах веры каждый поневоле говорит по собственному опыту. Но пути благодати многообразны и неисповедимы. Быть может, для уразумения, для усвоения верою Божественных истин, есть путь иной, более прямой, чем христианская любовь к ближнему. Но этот царский путь, во всяком случае, есть путь немногих. Учение же Церкви есть сокровище всех, а эти строки — исповедь одного из многих.

ЛИТЕРАТУРА

Кабанова web — *Кабанова Н. И. С. А. Рачинский и его роль в истории русской мысли (по материалам публицистического и эпистолярного наследия)* // Вестник Брянского университета. 2016. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/s-a-rachinskiy-i-ego-rol->

v-istorii-russkoy-mysli-po-materialam-publitsisticheskogo-i-epistoljarnogo-naslediya Дата обращения: 20.05.2019.

Марковская web — *Марковская Ю. Л. С. А. Рачинский и Л. Н. Толстой: к истории взаимоотношений* // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2015. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/s-a-rachinskiy-i-l-n-tolstoy-k-istorii-vzaimootnosheniy> Дата обращения: 28.07.2022.

Толстой 1928 — *Письма Толстого и к Толстому. Юбилейный сборник* // Труды Публичной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. М.; Л.: Государственное издательство, 1928. С. 239–241.

Розанов 1902 — *Розанов В. В. Из переписки С. А. Рачинского* // Русский вестник. Октябрь 1902.

Розанов 2010 — *Розанов В. В. Литературные изгнанники* / Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 29. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 448–475, 547–557.

Толстой 1958 — *Толстой Л. Н. Письмо Рачинскому С. А. 9 апреля 1890 г.* // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 65. М.: Художественная литература, 1953. С. 74–76.

Хомяков web — *Хомяков А. С. По поводу послания архиепископа парижского* // Хомяков А. С. Сочинения богословские / Пер. с франц. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Nomyakov/neskolko-slov-o-zapadnyh-veroispovedanijah-po-povodu-odnogo-poslanija-parizhskogo-arhiepiskopa/ Дата обращения: 28.04.2022.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 1(091)

*О. Т. Ермишин**

«РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ» В. Н. ИЛЬИНА КАК ОПЫТ МОРФОЛОГИИ

Статья посвящена анализу работы «Русская философия» В. Н. Ильина. Автор анализирует интерпретацию, которую предложил В. Н. Ильин по отношению к русской философии. Если в русском зарубежье Г. В. Флоровский, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский рассматривали русскую философскую мысль более традиционно, как отдельную сферу знания, то В. Н. Ильин понимал ее как неотъемлемую часть культуры с точки зрения своего учения о морфологии. Культура в его понимании есть целостная, взаимосвязанная морфологическая система, включающая науку, музыку и философию. В работе «Русская философия» Ильин показал, что использование морфологического метода открывает большие перспективы и позволяет исследовать философскую мысль во взаимодействии с разными аспектами культуры. В приложении к статье опубликована рецензия Ильина на 1-й том «Истории русской философии» Зеньковского. Эта публикация показывает разницу между взглядами В. Н. Ильина и В. В. Зеньковского на историю русской философии.

Ключевые слова: русская философия, морфология, философия культуры, метафизика, интерпретация.

О. Т. Ermishin

«RUSSIAN PHILOSOPHY» BY V.N. ILYIN AS THE EXPERIENCE OF MORPHOLOGY

The article devoted to the analysis of the work «Russian Philosophy» by V. N. Ilyin. The author of the article considers the interpretation that V. N. Ilyin proposed in relation to Russian philosophy. If in Russian emigration such authors as G. V. Florovsky, N. O. Lossky, V. V. Zenkovsky considered Russian philosophical thought more traditionally as separate sphere of knowledge, then V. N. Ilyin understood Russian philosophy as integral part of culture in terms of his doctrine of morphology. Culture in Ilyin's understanding is holistic, interconnected morphological system involving science, music and philosophy. In the work «Russian Philosophy» Ilyin showed that the use of morphological method opens up great prospects and allows the study of philosophical thought in interaction with different aspects

* Ермишин Олег Тимофеевич, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына; oleg_ermishin@mail.ru

of culture. The appendix to the article contains the publication of the review by V. N. Ilyin on the 1st volume of the «History of Russian philosophy» by V. V. Zenkovsky. This publication shows the difference between the views of V. N. Ilyin and V. V. Zenkovsky on the history of Russian philosophy.

Keywords: Russian philosophy, morphology, philosophy of culture, metaphysics, interpretation

В 2020 г. впервые опубликована работа «Русская философия» известного мыслителя русского зарубежья Владимира Николаевича Ильина (1890–1974). До этого она была совершенно неизвестна исследователям и читателям, в отличие от знаменитых «Путей русского богословия» Г. В. Флоровского и двух «Историй русской философии» Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского. Что же нового предложил В. Н. Ильин по сравнению с этими тремя трудами, которые давно вошли в золотой фонд исследований по русской философии?

Прежде всего, необходимо понять общие позиции перечисленных авторов. Если кратко определить их личные подходы и идейные позиции, то можно сказать следующее: у Г. В. Флоровского предельно критическая позиция, к тому же определяемая субъективными взглядами и предпочтениями; Н. О. Лосский придерживается нейтрального и описательного подхода (книга вышла на английском языке для американского читателя); В. В. Зеньковский, насколько возможно, объективен и стремится к глубокому, всестороннему анализу. Известно, что В. Н. Ильин, отдавая должное историко-философскому таланту Зеньковского, был принципиально несогласен с его объективностью, которую считал искусственной и односторонней. В рецензии на 1-й том исследования Зеньковского он указал на «невозможность для высокоталантливого и многоученого автора “Истории русской философии” отделаться в иных случаях от диктатуры общепринятых и освященных давностью трафаретов», на «стремление иногда фатально соскальзывать в область общепринятого и приличного» [Архив ДРЗ. Ед. хр. 315. Л. 4–5; см. ниже публикацию]. Из этого следует, что Ильин, приступая к написанию книги «Русская философия», явно стремился пересмотреть общепринятые и устаревшие представления о заявленном в названии предмете. Кроме новых оценок и философской критики, в исследовании русской мысли он опирался на свое учение о морфологии. Без преувеличения можно сказать, что именно морфологический подход Ильина дал ту новизну, которой отличается его работа от других трудов по русской философии.

В книге В. Н. Ильина «Русская философия» в первую очередь привлекает внимание авторская формулировка в главе I — «прерывный полипериодизм». Данной формулировкой автор пытается объяснить генетическое развитие России, определяемое его сущностью. Иначе говоря, он применяет общую морфологическую схему по отношению к русской истории и культуре: статикой является высшая идея России, а динамика проявляется в многообразии культурных форм и смене исторических эпох или четырех «перевоплощений» (докиевский, киевский, московский и петербургский периоды). Россию Ильин понимает так: «Этот Евразийский Русский Космос, по праву именуемый грандиозным и таинственным именованием России и действительно составляющий сверхъединую Россию, объединенную общей и конкретной историософской

идеей, тесно связанной с национальным русским мирозерцанием и национальной русской философией, музыкально-литературным, архитектурно-иконографическим и точно-научным, а всего более языковым единством, отражающим единство историософского замысла России — отличается совершенно особой исторической судьбой. Несколько раз — во всяком случае не меньше четырех — Россия начинала свой путь сызнова, умерев на прежнем пути и воскреснув на пути новом» [Ильин 2020, 20–21]. Для автора этих слов русская история есть четыре «манифестации» «неистребимой метафизической сущности» [Ильин 2020, 21]. Такое понимание России открывает для Ильина совершенно новые пути исследования, т. к. русская философия рассматривается им не отдельно и автономно, но в неразрывной связи со всей культурой, которая воспринимается как целостная, взаимосвязанная морфологическая система.

С точки зрения синтетического подхода В. Н. Ильин решает и проблему предыстории, вопрос о происхождении и первоначальном формировании русской философии — о том, что было в киевский и московский периоды, до появления первых специальных философских трудов в XVIII в. По его мнению, русская философия до XVIII в. существовала в форме народной мудрости, т. е. как общее мировоззрение, сформировавшееся под влиянием религиозных ценностей и жизненного опыта. Ильин, опираясь на материал из труда В. И. Даля «Пословицы русского народа», подробно рассматривает народные пословицы и поговорки, для того чтобы, насколько возможно, представить и систематически проанализировать «народную философию», в которой он находит «соединение разочарованной мудрой практичности с темпераментным блестящим остроумием», «мистический идеализм несравненной глубины» [Ильин 2020, 25, 27]. Философия не происходит из ниоткуда, она должна сложиться сначала в виде мирозерцательной основы, а потом из нее рождается индивидуальное философское творчество. Иначе говоря, в киевский и московский периоды на основе православного христианства сформировался «мистический идеализм», который потом нашел воплощение в русской религиозной философии XVIII, XIX и XX веков. Но чтобы изучать формы религиозно-философской мысли XVIII–XX вв., необходимо понять их мировоззренческую основу, которую Ильин исследует на примере пословиц и поговорок, а также в идейных течениях и литературных произведениях XI–XVII вв.

В. Н. Ильин исходил из того, что философия и литература — это две формы для выражения одной и той же идейной сущности России, поэтому он представил их как единую «литературно-философско-мирозерцательную» область русской культуры. Как в Древней Греции сначала появились «Илиада» и «Одиссея» Гомера, а потом уже первые философы, так и для Ильина философские идеи получили оформление в литературных произведениях, чтобы потом найти продолжение в философских трактатах, хотя многие из этих идей сохранили явное литературное влияние.

Одна из главных идей в русской философии для В. Н. Ильина — историософская идея. В первых русских летописях идея Руси рассматривалась в контексте мировой истории; затем, в период Московской Руси, Россия стала восприниматься как наследница Византийской империи и оплот православной веры. По мнению Ильина, на отсутствие активного философско-научного развития

повлияло противоборство между русским народным мирозерцанием и иностранными влияниями, представленными сначала в образе философствующего «византийца», затем — иноверческого западного рационалиста и «просветителя». Требовалось время, чтобы адаптировать чужие философские идеи или что-то им противопоставить. Философский процесс начинается с формирования новой историософии, когда после падения Византийской империи Россия претендует на новую роль во всемирной истории. Ильин писал: «Провинциально-племенные и местные интересы уступают место мировым перспективам, в которых русская история хотя и занимает почетное место, но вдвинута в рамки мировых перспектив» [Ильин 2020, 107]. Указанные «мировые перспективы» приводят к постоянной борьбе между позитивизмом западного образца и метафизикой, мистикой русского народного мировоззрения. Эта борьба дает сильный импульс для появления сначала оригинальной русской историософии, а потом и для развития в целом русской философской мысли. Ильин утверждал, что «русская историософия есть самая трагическая из всех историософий, ибо в ней благодаря внутренней и внешней ненависти к России на уничтожение ставится в качестве основного вопрос: “быть или не быть России”», а борьбу Украины с польской католической экспансией он считал «типичной русско-православной историософией, перенесенной в план реальной борьбы» [Ильин 2020, 129]. Автор, помимо историософии, выделял в качестве главных идей русской мысли христианский гуманизм и эстетику (особое восприятие красоты).

В. Н. Ильин обратил внимание еще на один, кроме ведущих философских идей и основных форм культуры, важный фактор в истории русской мысли — стиль. По его мнению, стиль играл значительную роль в формировании народного самосознания и основ русской культуры, в том числе в трагических событиях XVII в., когда произошел раскол в Русской Церкви. Ильин считал, что стиль есть особое свойство, «восприятие мира и человека в свете красоты и благолепия, *стиль, выражающий онтологию и метафизику*» [Ильин 2020, 136]. Для тех, кого потом стали называть старообрядцами, обряд был сущностью, «стилем» их мировоззрения, от которого они не могли отказаться. Таким образом, стиль в понимании Ильина — это не что-то внешнее и второстепенное, а метафизическая сущность и основа культуры. Проблему стиля он разрабатывал с конца 1940-х гг., когда начал работать над книгой «Русская наука». Уже во введении Ильин писал: «Факт национального стиля в философии не подлежит сомнению. Но философия, как это всякому ясно, ставит и решает научные проблемы. Мало того, она даже антиципирует эти решения, особенно там, где решений проблем может быть несколько, и приходится выбирать между этими решениями. Таким образом, через стиль национальной философии <к> национальному духу и облику приобщается и наука. Заметим, кстати, что здесь надо строго и отчетливо различать национальный дух <и> дух националистический. Национализм противоположен национальности, обедняет ее, деформирует и в конце концов разрушает и убивает» [Ильин 2017, 28]. Философия, по мнению Ильина, не только осуществляет связь между наукой и национальным духом, но в целом служит связующим элементом в культуре.

Источником всякой настоящей философии служит «мирозерцательная трагедия», которая «может неоднократно повторяться на протяжении

исторического существования народа» [Ильин 2020, 133]. В России трагедия повторялась с удивительной периодичностью, но началом ее в XVII в. был старообрядческий раскол, а в XVIII в. — просветительский абсолютизм и реформы Петра I, его преемников и последователей. Явное и трагическое противоречие между народным духом и просветительской экспансией вызвали резкий рост философской рефлексии, т. к. русская мысль получила трудную задачу — защитить, оправдать религиозное мировоззрение и дать отпор просветительству. Апология и защита «духа утонченности», присущего русской культуре, и критика примитивного рационализма стали основой для русской философии. Исходя из данных тезисов, Ильин резко критиковал таких авторов, как Б. В. Яковенко и Г. Г. Шпет, которые всю историю русской мысли рассматривали с точки зрения простого усвоения западноевропейской философии, игнорируя религиозный и культурный контекст. Ильин считал, что у русской мысли были сильные и влиятельные противники — защитниками и проводниками духа Просвещения выступали архиепископ Феофан (Прокопович), императрица Екатерина II, император Николай I, дело которых с большим успехом продолжили нигилисты 60-х гг. XIX в., а потом — советские марксисты. Изгнать и уничтожить народный дух «просветителям» полностью не удавалось, поэтому приходилось его, насколько возможно, принижать и дискредитировать. Ильин и рассматривал основные этапы в развитии русской философии с точки зрения идейного противостояния и непримиримой борьбы.

Если в XVIII в. победа в основном осталась за западничеством просветительством, то в XIX в. борьба с ним приняла активную фазу, что привело к формированию западничества как отдельного, идейно сплоченного направления. В. Н. Ильин уделил периоду XIX в. большую часть своего исследования «Русская философия», в том числе прояснению сущности и главных особенностей русского западничества. «Западниками» в той или иной мере было большинство русских правителей, от князя Ярослава Мудрого до царя Алексея Михайловича. Но западничество XIX в. было особым явлением в истории русской культуры, т. к. отличалось не умеренностью, а все возрастающей радикальностью. Уже достаточно радикально его основную идею сформулировал П. Я. Чаадаев в своих знаменитых «Философических письмах», которые являются наиболее ярким примером для западнического образа мышления.

В. Н. Ильин принципиально различал русских западников и «людей Запада». По его мнению, «западником не может быть человек Запада по рождению, западником может быть только человек незападного происхождения, но желающий для себя и для страны, в которой рожден, западного стиля внутреннего и внешнего» [Ильин 2020, 274]. Для Ильина человек Запада — это естественное явление, основанное на традициях античной и раннехристианской культуры, итог многовекового развития, тогда как западник — это, прежде всего, нигилист, отрицатель родной культуры, идеи России.

На данном противопоставлении западничества как особой формы нигилизма и естественной основы, укорененной в народной культуре, в той или иной мере строится концепция В. Н. Ильина в книге «Русская философия». Можно даже сказать, что автор осознанно становится заложником своей основной концепции, подбирая факты и явления, которые подтверждают его

точку зрения. Спасает его от узкого схематизма и тенденциозности только метод морфологии, признание того, что существует многообразие культурных форм, которые не поддаются строгой рационализации.

Естественной религиозной основой русской культуры Ильин признает только православие, православное мировоззрение во всем его богатом многообразии. Однако и западничество представлено в книге Ильина совсем не примитивным явлением. Так, например, частично западниками были славянофилы, которые, по выражению Ильина, имели умственные вкусы «типично европейского прогрессивно-либерального и уравнительного типа» [Ильин 2020, 408]. Славянофилы только начали освобождение от «просветительской псевдофилософии», но, по мнению Ильина, остались оптимистами, верящими в прогресс, характерный для западноевропейской мысли. Окончательное освобождение от этого оптимизма произойдет только в лице К. Н. Леонтьева, которому Ильин посвятил отдельную главу.

В книге В. Н. Ильина идейный образ К. Н. Леонтьева занимает такое же место, как В. С. Соловьев в труде В. В. Зеньковского «История русской философии». Для Зеньковского Вл. Соловьев символизирует зрелость русской философии, выход на уровень мировых философских проблем. Ильин же видит в этом мыслителе только одного из представителей «философского Ренессанса» конца XIX — начала XX в. и не посвящает ему специальной главы. А вот Леонтьев в контексте противостояния между русской и западноевропейской философскими традициями, т. е. в рамках основной концепции Ильина, приобретает большое значение, становится символом русской культурной самобытности. По его мнению, Леонтьев явился основателем оригинального философского направления, т. к. был связан «самыми крепкими узами с судьбами русского и европейского, может быть, и мирового пессимизма» [Ильин 2020, 409]. Ильин по-своему трактует пессимизм, понимая его как христианский взгляд на мир, противопоставляя его «европейскому прогрессизму», оптимистической вере в достижение земного благополучия.

Для В. Н. Ильина К. Н. Леонтьев — мыслитель, создавший «мир философской публицистики», «притом публицистики самого высокого качества как по глубине и остроте мысли, так и по блеску литературного выражения» [Ильин 2020, 428]. Такая высокая оценка связана с тем, что в публицистической форме Леонтьев представил и обосновал основной принцип морфологии и прилагаемый к нему эстетический метод. По мнению Ильина, именно Леонтьев доказал, что культурное своеобразие «дано только народом» [Ильин 2020, 431], а не интеллигенцией или властью; именно он приложил «двойной метод прогрессивной и регрессивной эволюции к культурно-историческому процессу» [Ильин 2020, 427]. Данный метод Леонтьева очень хорошо вписывался в общее философское мировоззрение Ильина, основанное на концепции морфологии.

Для В. Н. Ильина русская философия, сформировавшаяся в борьбе с западническими влияниями, развивалась от К. Н. Леонтьева и П. Д. Юркевича к «философскому Ренессансу», который начался с деятельности Московского психологического общества и получил яркое выражение в «русском лейбницизме» А. А. Козлова и Л. М. Лопатина. В «переоценке ценностей», с которой Ильин выступил против «Истории русской философии» Зеньковского, именно

эта схема развития стала альтернативой более традиционным представлениям о магистральной линии русской философии (от славянофилов к В. С. Соловьеву и его последователям). Свою точку зрения Ильин обосновал тем, что именно представители университетской философии, лейбницианцы Козлов и Лопатин помогли избежать опасности, которая была заложена в философии славянофилов и Соловьева: «Опасность эта состояла в потере собственного предмета и метода философии», т. к. «богословие есть порою отправная точка философии, порою есть ее верхний предел, но все же философия не есть богословие и вера, и пребывание в чистоте предания не есть философский метод» [Ильин 2020, 530]. По его мнению, предмет и метод философии полноценно представлены в учениях русских лейбницианцев, прежде всего, в их персонализме, разработке понятий и диалектики духовной жизни, согласно которой «наша душа является источником понятий о сущности и первооснове всего бытия» [Ильин 2020, 570].

В. В. Зеньковский также высоко оценивал вклад А. А. Козлова и Л. М. Лопатина в развитие русской философии, называя их русскими «неолейбницианцами» (глава «Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский» во 2-м томе «Истории русской философии»). Однако В. Н. Ильин имел личные причины особо выделять лейбницианское направление в русской мысли. В какой-то мере он сам относился к данному направлению, признавая влияние Лейбница на свою концепцию морфологии. Влияние Лопатина на Ильина не так очевидно, но оно не менее значимо. Учение о сущности и явлении, которое разработал Л. М. Лопатин, по сути, напрямую соотносится со статикой и динамикой в морфологии В. Н. Ильина. Иначе говоря, учение Лопатина дает теоретический фундамент для морфологии, которая предстает уже не «разрозненными частями» системы (“*membra disjecta*”, по выражению Зеньковского), а основывается на известной философской традиции. Кроме прочего, Ильин подчеркивал важность того, что Лопатин доказал теоретическую несостоятельность материализма (наряду с пантеизмом и отвлеченным рационализмом): «Механический экстенсивный материализм вытесняется у Лопатина динамическим интенсивным спиритуализмом» [Ильин 2020, 560]. «Конкретный спиритуализм» Лопатина входит в ту сумму идей, из которой сформировалась морфология Ильина. Вместе с тем идейный синтез, который является характерной чертой Ильина, создает обманчивое впечатление о морфологии, ее эклектичности и незаконченности. И только в приложении к исследованию русской культуры (науки, музыки, философии) морфология Ильина предстает законченным философским мировоззрением, предполагающим изучение как развития культурных форм, так и их метафизической сущности. Русская культура в понимании В. Н. Ильина — это наглядно представленная статика и динамика исторических форм, а его книга о русской философии есть опыт «прикладной морфологии».

АРХИВЫ

Архив ДРЗ — Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 1–5 (История русской философской мысли в понимании о. прот., проф. Василия Зеньковского. «История русской философии». Т. I. Париж, 1948).

ЛИТЕРАТУРА

Ильин 2017 — *Ильин В. Н.* Русская наука. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017.

Ильин 2020 — *Ильин В. Н.* Русская философия. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020.

Ильин 1996 — *Ильин В. Н.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С. 91–136.

Ильин 1997 — *Ильин В. Н.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997.

REFERENCES

Archive DRZ — Archive of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad. F. 31. Op. 1. Ed. chr. 315. L. 1–5 (Istorija russkoj filofsokoj misli v ponimanii o. prot. prof. Vasilija Zenkovskogo. «Istorija russkoj filosofii». T. I. [The History of Russian philosophical thought in understanding of f., pr., prof. Vasily Zenkovsky. «History of Russian Philosophy»]. Paris, 1948) (in Russian).

Ilyin, Vladimir N. (2017) *Russkaja nauka [Russian Science]*. Dom russkogo zarubezhja imeni Alexandra Solzhenitsina, Moscow, 440 p. (in Russian).

Ilyin, Vladimir N. (2020) *Russkaja filosofija [Russian Philosophy]*. Letnij Sad; Dom russkogo zarubezhja imeni Alexandra Solzhenitsina, Moscow, 778 p. (in Russian).

Ilyin, Vladimir N. (1996) Statika i Dinamika Chistoi Formi, ili Ocherk Obshei Morfologii [Static and Dynamics of Pure Form, or Essay of General Morphology]. In: *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (1996), pp. 91–136 (in Russian).

Ilyin, Vladimir N. (1997) *Esse o Russkoi Kul'ture [The Essays about Russian Culture]*. Akropol, Saint Petersburg, 464 p. (in Russian).

В. Н. Ильин

История русской философской мысли в понимании о. прот., проф. Василия Зеньковского. «История русской философии». Т. I. Париж, 1948**

Русская философская литература обогатилась новым основательным трудом. Его автор — очень известный ученый, бывший профессор психологии и философии Киевского императорского университета св. Владимира, ныне

* Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 1–5. Публикация и примечания О. Т. Ермишина. В угловых скобках раскрыты отдельные сокращенные слова, вставлены дополнения, необходимые по смыслу. Выделения пропис-

профессор по тем же кафедрам Православного богословского института св. Сергия Радонежского в Париже (93, rue Crimée). Среди многочисленных трудов этого ученого очень заметной величины также и в богословской метафизике следует назвать «Проблему психической причинности» (Киев, 1914) и «Психологию детства». Богатая эрудиция прот. проф. Зеньковского, его богатый научно-литературный и педагогический опыт, кристальная ясность и отчетливость изложения нашли себе особенно широкое применение в настоящем его труде по истории русской философии.

Следует здесь вспомнить, что этому отделу обширной области философских наук особенно не повезло. Западный мир всегда и ныне более чем когда-либо презиравший и ненавидевший все то, что имеет прямое или косвенное отношение к России, менее всего был расположен ценить русскую мысль и русскую науку. Русское общество и так называемая русская «интеллигенция», нечто совершенно особенное и нигде более не встречающееся, как правило, относились к ценностям философии совершенно не как к «вечным спутникам», но как к орудиям и объектам политической злободневности, снижая, таким образом, философские ценности до степени их полной деградации и, что еще хуже, опошляя и грязня их. Русская философия здесь естественно должна была пострадать и пострадала. Ныне в СССР, строй которого есть диктатура этой самой революционно-социалистической интеллигенции (и это очень легко доказать), русская философия находится как бы в состоянии анабиоза, если не полного небытия. Но и на зарубежье простирается диктатура названной революционно-социалистической интеллигенции, правда, в формах скрытых или полускрытых, так называемых «умеренных», относительно которых академик П. Б. Струве как-то выразился, что их мирозерцание по отношению к большевикам <можно> определить формулой: «Да здравствует тоже, но в полубутылках». Нужно ли удивляться тому, что их цензура свирепствует вне пределов «железного занавеса» приблизительно с той же беспощадностью, с какой она свирепствует на территории России вот уже слишком сто лет, ставя в положение опальных изгоев всех, кто даже отдаленно осмеливается противоречить их хорошо установившимся и хорошо известным, более чем незамысловатым трафаретам. И это — не щадя такие величины как Баратынский, Константин Леонтьев, В. В. Розанов и проч. И, собственно, их неписанный «Индекс» — в сущности, тоже, что писанный «Индекс», изданный в 1559 г.*

Труд о. прот. <Василия> Зеньковского по своей поразительной научной беспристрастности и полнейшей, можно сказать, научной объективности имеет, казалось бы, все шансы стать абсолютно неуязвимым для какой бы то ни было партийной критики, если бы специфическое свойство последней не ставило под особое подозрение именно научную объективность. Читателя с первых же строк приятно поражает господство хорошего тона и вкуса, вещей, делающихся в нашу эпоху «мерзости запустения» и одичания все более и более

ными буквами в архивном тексте оригинала в данной публикации заменены на курсив. Сохранено авторское написание некоторых слов.

* Первое издание «Индекса запрещенных книг» («Index Librorum Prohibitorum»), подготовленное римским папой Павлом IV.

редкими. Нося священнический сан, проф. Зеньковский свой труд превратил в строгое, величественное, поистине христианское воздаяние каждому по его делам и заслугам. Даже <по отношению к> философам, бесконечно далеким от мирозерцания самого автора, у последнего выходит так, что это мирозерцание уходит в тень, перестает временно как бы проявлять себя, уступая место исторической «акрибии», то есть строгой и беспристрастной мерности исследования и изложения. Установка на объективность и беспристрастность заставляет автора иногда впадать в излишества противоположного характера и переоценивать качества противостоящего ему лагеря, как это, напр<имер>, мы видим в гл. VIII на стр. 302 и сл., на стр. 313 сл., на стр. 335 сл. и др. (речь идет о Чернышевском, Писареве, Лаврове и др.). Фатальным образом эта гипертрофированная оценка материалистов и нигилистов, философская ценность которых на данном отрезке истории должна быть определяема негативно, приводит к вопиющей несправедливости, словно в подтверждение знаменитой римской юридической поговорки: <...>*. Достоевскому отведено (стр. 414–437) столько же, сколько Чаадаеву (стр. 158–179), то же следует сказать о И. В. Киреевском (стр. 215–235), занимающем чуть больше, чем Чернышевский (стр. 328–343). Но уделять Герцену целую главу (стр. 277–304) в то время, как Гоголю, Достоевскому и Хомякову, не говоря уже о Конст. Леонтьеве и Розанове, посвящены крошечные разделы, почти что задворки — это значит совершать нечто повергающее в лучшем случае в недоумение...

Нельзя не приветствовать предпринятый о. Василием Зеньковским пересмотр издавна и прочно утвержденных красной цензурой и догматикой шаблонов касательно А. Н. Радищева (стр. 95–102). Этот шаблон, которого не посмел коснуться недавно умерший проф. Б. Яковенко в своем объемистом труде по истории русской философии на чешском языке**, сводится к тому, что он в философии был материалистом, а в общественности — революционером и демократом. Если последнее еще может иметь тень некоторого правдоподобия при ненаучном подходе к знаменитому «Путешествию из Петербурга в Москву», то все, что касается материализма А. Н. Радищева, здесь все есть *сплошная выдумка, если не сознательная и злостная ложь*, а не «односторонность», как эвфемически выражается на стр. 97 о. Василий Зеньковский. Выдумкой эта басня о «материализме» Радищева может быть в силу слабоумия и невежества или того и другого вместе. Злостной ложью или, как некто выразился, «политически полезной» ложью эта выдумка могла быть и была в руках у дельцов революции. Одного из таких дельцов некоего Бетяева*** (не смешивать с близким ему во многих отношениях Бердяевым) приводит о. В. Зеньковский (стр. 99). Среди других достоинств труда о. Василия Зеньковского надо отметить очень редко встречающееся правильное понимание того места, которое занимает

* Пропуск в тексте, оставлено место для цитаты на латинском языке.

** *Jakovenko B. Dejny Ruske filosofie. Praha, 1938.* См. перевод этой книги на русский язык: *Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003.*

*** В. В. Зеньковский дает ссылку на советского автора, который считал А. Н. Радищева «первым русским материалистом»: *Бетяев Я. Политические и философские взгляды Радищева // Под знаменем марксизма. 1938. № 8.*

Гоголь в истории русской мысли, хотя говорить о собственно философском значении Гоголя трудно. Отношение гениального мастера русской прозы к метафизике как науке, скорее всего, может быть охарактеризовано, как насмешливо отрицательное. Это видно из II-го тома «Мертвых душ»: «Шесть огромных томищей предстало ему пред глаза под названием “Предуготовительное вступление в область мышления”». В том же II-м томе «Мертвых душ» мы встречаем яростную диатрибу Констанжагло, устами которого, *несомненно*, говорит сам автор — против политической экономии как миросозерцательной науки, что уже было очень характерной особенностью общественной философии эпохи Гоголя и Пушкина. Последний, надо заметить, вполне разделял отношение Гоголя к академической метафизике и к политической экономии — и даже едва ли не влиял в этом отношении на Гоголя — особенно если принять во внимание беспредельность уважения и любви Гоголя к Пушкину и значение последнего для литературного творчества Гоголя. Не отмечено о. В. Зеньковским огромное влияние Гоголя и его «Переписки» на последний, философский, вернее, миросозерцательный период Льва Толстого, для которого Гоголь был «нашим Паскалем» (то есть русским Паскалем), утверждение, в котором много правды. Здесь особенно важно отметить это отношение Льва Толстого к «Переписке», что оно диаметрально противоположно отношению Белинского, которого Лев Толстой всегда глубоко презирал вместе со всеми прочими «радикалами» — и не скрывал своего презрения. «Радикалы» не оставались в долгу, встречали литературные шедевры Льва Толстого, пожалуй, в духе еще более враждебном, чем отношение Писарева к Пушкину — хотя и это отношение можно назвать *погромным*. Отношение «радикалов» к Льву Толстому переменялось после того, как последние убедились, что Льва Толстого можно «использовать» для субверсивной, делячески революционной акции, особенно если замолчать резко враждебное отношение Льва Толстого к социализму и коммунизму. Также односторонне <Зеньковским> отмечена несуществующая «травля» Н. И. Пирогова со стороны администрации, в то время как совершенно не отмечена клеветническая кампания Добролюбова против Пирогова, кампания, в которой Добролюбов не постеснялся прибегнуть к откровенной, сознательной и чудовищной лжи по поводу якобы склонности педагогике Пирогова к телесным наказаниям. Это обстоятельство всячески старается смягчить и затушевать С. Я. Штрайх, автор книги о Пирогове, отмеченной о. В. Зеньковским в его библиографической справке. Вообще в книге о. Василия, новой и свежей, как-то неприятно выделяются совершенно устарелые и новейшими исследованиями, как русскими (Грюнвальда*), так и французскими (Руссо), опровергнутые сказки и трафареты о царствовании имп. Николая I. Книга о. Василия — не политический памфлет, вроде «Истории русской культуры» Милюкова**, а серьезное научное и историософское произведение. Эта невозможность для высокоталантливого и многоученого автора «Истории русской философии» отделаться в иных случаях от диктатуры общепринятых и освя-

* Грюнвальд К. Жизнь Николая I. Париж, 1946.

** Подразумеваются «Очерки по истории русской культуры» в 3-х частях (СПб., 1896–1903) П. Н. Милюкова.

щенных давностью трафаретов объясняется вообще одной характерной особенностью мысли и стиля о. Василия Зеньковского. Особенность эта, иногда напоминающая знаменитого митрополита Филарета (Дроздова) Московского, может быть определена как «самоторможение», своеобразная опаска, даже прямая боязнь своей собственной остроты и своего собственного творчества, стремление иногда фатально соскальзывать в область общепринятого и приличного, комильфотного. У митроп<олита> Филарета эта особенность, приведшая к тому, что он свел почти на нет печатание трудов гениального А. С. Хомякова, которому он, несомненно, сочувствовал и которого понимал как никто, вытекала из трафаретного понимания церковной дисциплины. Откуда она взялась у о. Василия? Это его личная тайна. Но иногда кажется, — и это весьма вероятно, — что виной этого «самоторможения» является либерально прогрессивный пресс, за которым много жертв в этом роде. Это целая тема, разрабатывать которую здесь не место. Заметим, что, кажется, только трем лицам в истории новой русской культуры удалось порвать и сбросить с себя до последнего звена эти ужасающие путы: Константину Леонтьеву, <Ф.М.> Достоевскому и о. Павлу Флоренскому. Но зато все три, несмотря на всю их колоссальность, испытали и по сей день испытывают судьбу *изгоев*, <если> употребить выражение В. В. Розанова — тоже изгоя, кстати сказать. Нельзя, особенно в наше время, когда орудием идеологической борьбы сделались голод и кровавый террор, в лучшем случае — тихое удушение, замалчивание и все тоже изгойство — требовать от всех крайних форм подвижничества. Думается, что и в том виде, в каком предстал перед нами великолепный труд о. Василия Зеньковского — в него воплотился сильный и горячий порыв души из рода «ищущих лица Бога Иаковля»* и любящих святую Русь подлинной нелицемерной любовью.

15–7–<19>49
Париж.

* Цитата из Псалтири: Пс. 23, 6.

*С. В. Никоненко**

**БРИТАНСКИЙ ТЕОЛОГ О РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ: ИДЕИ Ф. Ч. КОПЛСТОНА
В ТРУДЕ «ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ»****

Статья посвящена рассмотрению взглядов английского теолога Ф. Ч. Коплстона на русскую религиозную философию в труде «Философия в России» (1986), не переведенном на русский язык. Осуществляются три задачи: 1. Представить фрагменты сочинения Коплстона; 2. Очертить представления Коплстона о русском богословии, православии и церковном вопросе; 3. Систематически рассмотреть эволюцию религиозно-философских идей в России в рассмотрении Коплстона. Отмечается, что основные фигуры русской религиозной философии, по Коплстону, следующие: Чаадаев, Киреевский, Достоевский, Толстой, Соловьев и Бердяев. Делается попытка показать, что Коплстон в своих очерках акцентирует внимание преимущественно на богословских вопросах. Он считает, что русские богословские и религиозно-философские идеи имеют мировое значение для Запада. Вместе с тем русская философия подвергается критике с позиций католической теологии: критикуются как некоторые положения православного богословия, так и антропологические отклонения от ортодоксально христианства.

Ключевые слова: Коплстон, русская философия, религия, богословие, Бог, Христос.

Nikonenko S. V.

*BRITISH THEOLOGIAN ON RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY:
F. C. COPLESTON'S IDEAS IN HIS «PHILOSOPHY IN RUSSIA»*

The article deals with F. C. Copleston's «Philosophy in Russia» (1986), which is not translated into Russian. There are three main purposes: 1. To translate fragments of Copleston's book into Russian; 2. To compose Copleston's view on Russian theology and Orthodox church; 3. To get Copleston's systematical review of Russian religious philosophy. Copleston regards Khomyakov, Kireevsky, Dostoevsky, Tolstoy, Soloviev, Berdyaev as the main figures

* Никоненко Сергей Витальевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; serg_nikonenko@rambler.ru

** Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 21-011-44055 «Идея и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

of Russian religious philosophy. Copleston writes on theological problems in Russian thought for the first time. He thinks that Russian thought is very important for the West. Copleston criticizes Russian philosophy from the point of view of Catholic theology, especially Russian religious anthropology.

Keywords: Copleston, Russian philosophy, religion, theology, God, Christ.

1. Введение. Ф. Ч. Коплстон как богослов и историк философии

Фредерик Чарлз Коплстон (1907–1997) — выдающийся английский католический богослов и историк философии, труды которого широко известны в мире. В 1930 г. Коплстон вступил в орден иезуитов; во всех своих сочинениях Коплстон позиционирует себя как духовное лицо, как убежденного сторонника теологии и критика светских тенденций в современной религиозной философии. Самым фундаментальным трудом Коплстона является «История философии» в девяти томах (1946–1975). Перечислим названия томов: 1. Греция и Рим: от досократиков до Плотина; 2. Средневековая философия: от Августина до Дунса Скота; 3. Поздняя средневековая и ренессансная философия: Оккам, Фрэнсис Бэкон и начало Нового времени; 4. Современная философия: от Декарта до Лейбница; 5. Современная философия: британские философы от Гоббса до Юма; 6. Современная философия: от французского Просвещения до Канта; 7. Современная философия: эмпиризм, идеализм и прагматизм в Великобритании и США; 9. Современная философия: от французского Просвещения до Сартра, Камю и Леви-Стросса. Кроме того, Коплстон написал и другие сочинения: «Фридрих Ницше. Философ культуры» (1942), «Артур Шопенгауэр. Философ пессимизма» (1946), «Философия и культура» (1980), «Религия и Единое: философия Востока и Запада» (1982) и др. Особое значение Коплстон придавал труду «Аквинат» (1955); это сочинение он считал своим главным вкладом в теологию.

Труд о Фоме Аквинском и большинство томов «Истории философии» переведены на русский язык [Коплстон 1999; Коплстон 2002]. Возможно, поэтому особенно досадно, что до сих пор нет перевода книги Коплстона «Философия в России. От Герцена до Ленина и Бердяева», вышедшей в свет в 1986 г. Приступая к написанию данной работы, мы отчетливо осознаем, что необходимо как можно подробнее изложить взгляды Коплстона на русскую религиозную философию. Для этого мы перевели и включили в текст работы около пятидесяти фрагментов.

Отметим, что в настоящей статье нас интересует не все содержание труда Коплстона. Некоторые главы (например, о народничестве и марксизме) посвящены, по преимуществу, социально-политическим проблемам. Однако примерно две трети книги — это изложение и критика религиозно-философских и богословских идей русских мыслителей.

Коплстон объединяет русскую религиозную философию в три «блока». Первым выступает взаимосвязанная пара течений славянофильства и западничества. Здесь подробно рассматриваются идеи Чаадаева, Белинского, Герцена, Чернышевского, Киреевского и Хомякова. Второй блок охватывают большие главы, посвященные творчеству Достоевского и Толстого; идеи этих мыслителей Коплстон считает центральными в русской мысли. Начиная с подробного

очерка о Вл. Соловьеве, Коплстон переходит к третьему блоку: исследованию идей эпохи нового религиозного сознания. Здесь подробно описываются воззрения Розанова, Франка, Булгакова, Лосского, Шестова, Бердяева и др. Исходя из текста книги, можно выделить, по Коплстону, следующие ключевые фигуры в русской религиозной философии: Чаадаев, Киреевский, Достоевский, Толстой, Соловьев и Бердяев.

Коплстон не только описывает, но и критикует идеи русских философов с теологических позиций. Поэтому кратко обрисует основные теологические тезисы Коплстона. Он является последовательным сторонником теизма и ортодоксии (что проявилось в публичном диспуте с Б. Расселом (1948) и дискуссиях Коплстона с его другом А. Айером). Вера в существование Бога не нуждается в доказательствах, но философские методы могут убедить в этом наш разум. «Первое, существование Бога может быть философски доказано с помощью метафизического аргумента; второе, что только существование Бога делает осмысленным моральный опыт человека и его религиозный опыт» [Рассел 1987, 302]. Также не требует доказательства положение о благодати Бога и о том, что Он заповедует высшие духовные ценности. «По моему мнению, восприятие ценностей и создание морального закона и обязательства лучше всего объяснить гипотезой о трансцендентном основании ценности и авторе морального закона» [Рассел 1987, 302]. Также Коплстон трактует понятие религиозного опыта — как опыта веры, а не познания. Он пишет: «Я не считаю религиозный опыт строгим доказательством существования Бога, так что характер нашей дискуссии несколько меняется. Но, я думаю, правильно будет сказать, что лучшее объяснение религиозного опыта — это существование Бога. Под религиозным опытом я имею в виду не просто хорошее самочувствие. Я имею в виду любящее, но неясное сознание присутствия некоторого объекта, который неодолимо представляется воспринимающему его человеку в качестве чего-то, выходящего за пределы личности, трансцендирующего все обычные объекты опыта чего-то, что не может быть изображено или концентрировано, но в реальности чего невозможно сомневаться, во всяком случае, во время этого переживания» [Рассел 1987, 295].

Диспут Коплстона и Рассела, включенный в широко известную на Западе книгу Рассела «Почему я не христианин», показал столкновение двух диаметрально противоположных мировоззрений: ортодоксально-религиозного и радикально-научного. Нельзя сказать, что оба мыслителя всегда догматичны. Коплстон делает шаг в сторону рассмотрения теологических и философских вопросов из «экзистенциальной ситуации» человека; Рассел готов допустить существование Бога, если кто-то сможет ему продемонстрировать доказательства, внушающие доверие с позиций аналитической философии. Даже «логика», на которую постоянно ссылаются в ходе диспута Коплстон и Рассел, различна в интерпретации каждого из них. Коплстон, в области метафизики придерживающийся абсолютного идеализма, полагает, что в основании логики лежит идея необходимой и всеобщей связанности всего сущего, постепенно постигаемой (в этом для Коплстона заключается роль философии) человеческим разумом. Рассел же ставит в центр логической теории проблему обоснования дескрипции. Теологические воззрения Коплстона являются его идейным базисом в историко-философских трудах, в том числе и в труде по русской философии.

2. Религиозные корни российского менталитета

Приступая к очерку русской философии, Коплстон подчеркивает, что дореволюционная Россия была религиозной страной; религия пронизывала все стороны как частной, так и общественной жизни. «Следует помнить, что Россия всегда представлялась как христианское сообщество. Радикалы обычно отвергали религию и были враждебны церкви как прислужнице режима; но разумно предположить, что их моральный идеализм — это секуляризованная форма христианских идеалов, которые, как они считали, были отвергнуты русской православной церковью» [Copleston 1986, 4]. Точка зрения Коплстона вполне согласуется с воззрениями Достоевского и Бердяева, которые считали, что нельзя даже представить русского, не одержимого вопросами религии. Западничество, народничество, материализм, марксизм — всё неизбежно вращается вокруг тематики Бога, веры, религии. «По мнению Бердяева, особая задача русской философской мысли — это развитие религиозной философии истории, как у Соловьева», — подчеркивает Коплстон, соглашаясь с этим мнением [Copleston 1986, 6]. В русском обществе очень сильна народная религиозность, которая формируется в народной же среде. Коплстон приводит в пример украинского философа и богослова Г. Сковороду — носителя типично народной, но воцерковленной религиозности. «Он учил о высшей религии, в центре которой идея Бога, которая символизируется различными способами и различными людьми <...> Хотя он черпал вдохновение из Библии и от Святых Отцов, он интерпретировал тексты символически, как религиозный поэт» [Copleston 1986, 16]. Английский мыслитель неоднократно отмечает, что, в отличие от Западной Европы, народные проявления христианской веры в России могут привести к бунту, к индивидуалистическому пониманию христианства, к его «поэтическому» прочтению; но они не влекут за собой «обмирщения» веры. Учительство Сковороды, подвижничество Серафима Саровского, бунтарство Раскольникова — это разные феномены, но объединенные глубокой религиозной верой.

Коплстон неоднократно подчеркивает, что русская философия возникает и развивается в условиях господствующих позиций православной церкви. В России на высоком богословском уровне велась подготовка лиц духовного звания, изучались и подробно комментировались труды Святых Отцов, регулярно выходили богословские сочинения, успешно функционировали духовные академии. Коплстон особенно акцентирует внимание на том факте, что и в XIX в. русская церковь порождает святых. «Русская православная церковь была способна породить таких выдающихся святых, как св. Серафим Саровский (1759–1833), а позднее, хотя он и не был во вкусе каждого, отца Иоанна Кронштадтского (1828–1908). Более того, те “старцы” при монастырях, которые обрели репутацию святости, наставляли людей всех сословий своим примером и пастырским словом» [Copleston 1986, 203]. Отмечает Коплстон и тот факт, что, в отличие от Запада, в России не существовало четкого разделения богословия и религиозной философии. Лица духовного звания зачастую увлекались философией, а некоторые светские философы принимали священство. Симбиоз духовной и светской христианской религиозности выразился в феномене Религиозно-философских собраний. «Следует сказать,

что не все представители интеллигенции, участвующие в таких собраниях, примирились с православной церковью. Некоторые находили, что богословы догматичны и неспособны прислушиваться к взглядам и мнениям, отличным от их собственных. Другие развивали религиозные идеалы независимо от церкви и без обращения к христианству. Но в первые годы XX в., перед революцией, заметная часть интеллигенции обернулась к церкви» [Copleston 1986, 204]. При этом Коплстон упоминает П. Струве, С. Булгакова, Н. Бердяева и С. Франка: все эти философы в молодости имели взгляды, близкие к атеизму, но затем «обернулись» к христианству (а Булгаков вообще принял сан). Таким образом, учитывая то, что Коплстон судит с богословских позиций, для него особо важен тот факт русской духовной культуры, что в России обсуждаются не просто «религиозные проблемы», а проблемы христианства и, в частности, роль и исторические судьбы христианской церкви.

3. Религиозность в славянофильстве и западничестве. Идеал соборности

Оригинальность очерков Коплстона о славянофильстве и западничестве состоит в том, что он делает акцент не на исторических и политических воззрениях, не на дискуссиях о миссии России, а на религиозной проблематике в трудах славянофилов и западников. По его мнению, ведущие представители этих учений — религиозные мыслители, активно обсуждающие проблемы существования Бога.

В своем очерке Коплстон большое внимание уделяет творчеству П. Я. Чаадаева. Он — не просто основоположник западничества, но и крупный религиозный мыслитель, выдвинувший оригинальные богословские вопросы. По Коплстону, главный вопрос Чаадаева — это роль миссии церкви. По Чаадаеву, русская православная церковь исторически провалилась, не став духовным лидером страны, чего не скажешь о церкви католической. Коплстон так подробно разбирает учение Чаадаева о церкви, как не делали Флоровский, Зеньковский и другие отечественные историки философии. Учитывая то, что Коплстон — лицо духовное, иезуит, теолог, для него симпатии Чаадаева кажутся родственными, близкими по духу. Тем более, что «крамольность» симпатий Чаадаева по отношению к католицизму имела под собой исторические основания. В 1801 г. обосновавшийся в России орден иезуитов заказал строительство большого дома в центре Петербурга, на Екатерининском канале, но вскоре был изгнан. Поэтому католические симпатии Чаадаева сразу ставили его в оппозицию официальной идеологии, делали его опасным вольнодумцем по церковному вопросу.

«На самом деле Чаадаев признавал благотворную роль католицизма и папства помимо Русской православной церкви, тогда как славянофилы требовали причастности православной традиции и, в основном, были враждебны католицизму, не выигрышно сопоставляя его с православием и рассматривая его как основной недостаток, присущий западному обществу» [Copleston 1986, 30]. Полемика двух русских идеологических партий, тем самым, не проходит мимо конфессиональных предпочтений. Славянофилы открыто нападают на католицизм; в их сознании постепенно зреет и зарождается образ Великого

инквизитора, обмирщения церкви, пагубного духа рационализма. Западники же подчеркивают отсталость, косность православной церкви; и это, в свою очередь, является подготовительной почвой для резких выпадов против русской православной церкви, когда Белинский объявляет ее оплотом реакции и средневековых суеверий. «Чаадаев приветствовал католицизм за его активную культурную и социальную роль, в противоположность своей трактовке неудачи русской православной церкви в попытке активно влиять на социальную сферу» [Copleston 1986, 32]. Высокая оценка социальной миссии католицизма, тем не менее, не приводит Чаадаева к апологии светской власти. Симпатии по отношению к католицизму были обусловлены личными духовными исканиями Чаадаева. «Хотя он определенно подчеркивал социальные следствия христианской религии, следует помнить, что для него всеобщий моральный закон не был человеческим изобретением, а был дан свыше, из божественного источника» [Copleston 1986, 39].

Западнические учения 1840–1860-х гг., по мнению Коплстона, все более и более тяготеют к политике, публицистике, отходя от проблемы раскола двух христианских конфессий. Коплстон считает, что здесь западничество пошло по ложному пути. Он пишет о Белинском: «Он предпринял атаку не только на Гоголя, но также на русский режим и русскую православную церковь» [Copleston 1986, 81]. Коплстон полностью согласен с обрисованным Достоевским портретом «русских мальчиков», которые, даже бунтуя против Бога, вступая в оппозицию с церковью, остаются глубоко религиозными людьми, стремящимися рассуждать о Боге и мировой гармонии. К примеру, начитавшись трудов просветителей и Фейербаха, Чернышевский отпадает от Бога. «В процессе своего обширного чтения он постепенно потерял свою христианскую веру. Можно сказать, эта вера стала светской, когда царство человека в его уме заняло место царства Бога» [Copleston 1986, 103]. Но при этом Чернышевский не перестает ставить перед собой «богоискательские» вопросы, поэтому для Коплстона он тоже представляется религиозным мыслителем. Здесь суждения английского теолога конгениальны историко-философским воззрениям Бердяева, который тоже представлял западничество, народничество и марксизм как религиозно окрашенные учения.

Рассматривая воззрения славянофилов, Коплстон, хотя и обрисовывает полемику вокруг петровских реформ и особого пути России, обращается не к социально-политическим, а к религиозно-философским вопросам. Главная идея славянофильства, по его мнению, обрисована И. Киреевским. Она заключается в том, что православная Россия сохранила в своей церкви и культуре дух подлинного христианства, не искаженного в эпоху Средневековья. «Киреевский верил, что православная церковь сохранила христианство в самом чистом виде» [Copleston 1986, 52]. Аналогичных воззрений придерживался и А. Хомяков. «Хомяков тоже превозносил православие по сравнению и с католицизмом, и с протестантизмом. Хомяков и Киреевский видели будущее России как в значительной степени зависящее от православной традиции, которую они были склонны отождествлять с подлинным христианством» [Copleston 1986, 55]. Учение об исключительности православия привело славянофилов к особому симбиозу церковности и общинного строя, получившему

название «соборности» (отметим в скобках, что этот термин не переводится на английский язык, воспроизводится латиницей русское слово). Здесь британский теолог судит двояко. С одной стороны, он подчеркивает историческую необходимость появления в России идеологической партии, подчеркивающей необходимость консолидации России вокруг православной церкви. Сторонники соборности утверждают, что «католическая церковь на самом деле имеет единство, но страдает от недостатка свободы. Ее члены подчинены “внешнему авторитету” папы. Протестантизм же, хотя и преследует свободу, которой нет в католицизме, имеет недостаточное единство, он излишне индивидуалистичен. Синтез единства и свободы был реализован в православной церкви, что и означает ее превосходство» [Copleston 1986, 75]. С другой стороны, Коплстон усматривает софистичность подобной идеологии, базирующейся на проповеди конфессиональной исключительности. Идеализированные представления славянофилов о православии и допетровской России вступили в острое противоречие с реалиями: в середине XIX в. в стране сохранялись крепостничество, общинно-помещичий строй, почти полная неграмотность народа, абсолютизм самодержавия, институт обер-прокурора Синода, бурсацкие порядки в семинариях, обмирщение духовной верхушки и прочие остро негативные феномены, на которых базировались западники и революционные демократы в своей критике. Дискуссии славянофилов и западников, по Коплстону, подготовили «золотой век» русской мысли, выразившийся в появлении двух мыслителей мирового значения — Толстого и Достоевского.

4. О религиозных исканиях Толстого и Достоевского

В своем труде Коплстон уделил огромное внимание идеям Толстого и Достоевского, написав о них обширные очерки. Два русских писателя одновременно являются также философами, поставившими глобальные проблемы. Британский теолог не обходит вниманием и тот факт, что, по основному амплуа, Достоевский и Толстой не были ни профессиональными философами, ни богословами. В этом выразилась особенно значительная миссия русской классической литературы; в условиях России того времени именно в литературе были поставлены самые глубокие и насущные философские и религиозные вопросы. Хотя Коплстон чужд распространенной на Западе точке зрения о постепенном слиянии философии и литературы, он, тем не менее, не обходит вниманием того факта, что в стране, где господствовали царизм и цензура, художественное слово и маргинальные фигуры литературных героев значили не меньше, а порой и больше, чем теории и воззрения вполне реальных личностей: богословов, философов и публицистов.

Хотя Достоевский рассматривается в русской традиции как «религиозный философ», Коплстон видит целый ряд несообразностей в такой точке зрения. Он считает, что Достоевский лишь в поздний период окончательно укрепился в религиозной вере. В ранний период, а также в 1860-е гг., «на религиозном уровне он осознавал в себе как веру, так и неверие <...> Его внутренняя жизнь была диалектичной, что и отразилось в разнообразии его характеров и идей» [Copleston 1986, 145]. То есть не лишена оснований и такая трактовка: «Если кто-либо склонен говорить о “теистической” концепции вселенной Достоевско-

го, то это не стоит, потому что кто-либо другой может усмотреть в нем атеиста и даже агностика, тем более учитывая то, что он сам отмечал трудности, которые встретил в отношении веры в Бога» [Copleston 1986, 150]. Русские исследователи творчества Достоевского предостерегали читателей от отождествления взглядов писателя с идейными позициями его литературных героев (Мережковский, Бердяев, Шестов, Лосский, Бахтин и др.). По Коплстону, откровенно ошибочна точка зрения, что «бунтующие» против Бога литературные герои (Раскольников, Иван Карамазов, Ставрогин и др.) не отражают собственных убеждений, сомнений и мучительных исканий писателя. «Как бы мы ни судили о личной вере Достоевского в Бога, весьма отличной от тех христианских идеалов, которые он вывел, он определенно не был индифферентным по отношению к проблеме Бога» [Copleston 1986, 167]. Таким образом Достоевский воплотил в себе два начала русской мысли: религиозное и богоборческое. Его позиция изначально диалектическая; в обеих позициях Достоевский стремится вскрыть не только односторонность, но и присущую им правду.

Достоевский не является профессиональным теологом и не занимается апологетикой. «Писатель не выказывает намерения говорить своим читателям, есть ли Бог или нет, являются ли люди свободными существами или просто продуктами среды. Он оставляет читателя с выбором: за или против Бога, за свободу или против нее. Он не приводит доказательств того, что эти убеждения истинные или ложные; он выводит противоположные точки зрения, между которыми люди должны выбирать» [Copleston 1986, 146]. Хотя в своей духовной эволюции Достоевский переходит с позиций западничества на позиции славянофильства (в конце жизни он становится одним из крупнейших представителей этого учения), писатель преодолевает социально-политическую ограниченность ранних славянофилов. Он выводит проблему России и Запада на мировой уровень в Легенде о Великом Инквизиторе. «Хотя Достоевский был готов признать, что есть отдельные католики, которые являются подлинными христианами, он смотрел на католическую церковь — особенно на папство и орден иезуитов — как отказ от Христа ради мирской власти, акцентируя таким образом третье дьявольское искушение Христа. И в социализме он видел порождение католицизма, движение, в котором отход от Христа принял формы явного и открытого отрицания христианства» [Copleston 1986, 159]. Католицизм для Достоевского — это не просто конфессия, а «искушение», стремление подменить духовную власть властью светской, не убеждать, а насаждать силой веру. В этом смысле Достоевский встает выше конфессионального спора между католицизмом и православием. Ответом католицизму служит не обращение к византийскому православию допетровской Руси, а проповедь всечеловеческого единения вокруг слов Христа. «Обрисованный Достоевским Христос, который предлагает свободную веру, который не имеет намерения применять силу и принуждение, чтобы спасти себя или победить врагов, и который вдохновляет людей объединиться на пути взаимной любви, а не средствами, навязанными свыше» [Copleston 1986, 162]. По мнению британского теолога, склонявшегося в своих воззрениях к антропологической трактовке христианства, Достоевский рассуждает как христианин вне конфессий. Выведенное в лице Алеши Карамазова и старца Зосимы православие

лишь условно церковное; это проповедь подвижнической жизни в служении Богу и людям, наподобие того, как жили и творили святые.

Религиозные искания Достоевского тесно переплетены с социальной темой. Главным вопросом выступает следующий: можно ли построить общество всеобщего процветания без Бога и Христа? «Достоевский не предлагает метафизических аргументов для того, чтобы отвергнуть атеизм и защитить веру в Бога. Он доказывает, что атеистический социализм, который, как кажется, несет людям свободу устроить общество по собственному разумению, неизбежно приводит к новой форме рабства» [Copleston 1986, 165] — так Коплстон стремится подчеркнуть враждебность Достоевского любым светским формам социализма. Без Бога будет не просто «всё позволено»; человечество неизбежно деградирует в духовном отношении — рассуждает Достоевский. Не менее сильной выглядит и другая линия его мысли: в крайних ситуациях жизненного выбора человеку порой «некуда пойти», кроме как к Богу. Социализм Достоевского оказывается не революционно-демократическим, а религиозно окрашенным. «Он преследовал социализм, в том смысле, как он понимал этот термин, а именно: атеистический социализм, ставящий Человечество на место Бога <...> Вполне допустимо, что Достоевский действительно верил в христианский и персоналистический социализм» [Copleston 1986, 154]. В Пушкинской речи, ставшей апофеозом его жизни и творчества, Достоевский учит о всеобщей любви и всечеловеческом единении. «По Достоевскому, братство включает в себя уважение к свободе и ценности человеческой личности, в противоположность превращению личности в ячейку социального организма» [Copleston 1986, 161]. Британский теолог справедливо отмечает, что влияние Достоевского на экзистенциализм огромно; и даже атеистически настроенные экзистенциалисты (Сартр, Камю и др.) отмечали великую гуманистическую миссию проповеди Достоевского. К примеру, атеист Бертран Рассел так же, как и Достоевский, считает рост любви и солидарности единственной достойной целью развития человечества. Конечно, Коплстон не отрывает Достоевского от исторической действительности. Писатель оказывается не только великим гуманистом, оплотом русского свободомыслия, но и реакционером, сторонником великодержавного шовинизма. «Мысли об идеальной цели развития связаны с грандиозной теорией миссии России в отношении человечества. Принадлежа как Востоку, так и Западу, Россия определяется как воплощение человечества вообще» [Copleston 1986, 161]. Такие воззрения, как судит британский теолог, обусловлены запросами времени, и потому обнаруживают ограниченность мировоззрения Достоевского.

Коплстон не ставит перед собой грандиозной цели, вдохновлявшей Мережковского и Шестова, — сопоставить идеи Достоевского и Толстого. В общей канве книги Коплстона два классика русской мысли и литературы — это родственные друг другу, во многом схожие, но все-таки индивидуальные, разные фигуры на арене русской культуры. Отметим также, что Коплстон менее широко охватывает художественные произведения Толстого. На первом месте для него церковный вопрос, анализ сложных взаимоотношений Толстого и русской православной церкви.

Коплстон рассматривает Толстого как религиозного, христианского мыслителя, несмотря на его враждебность церкви. «Критика догматической

теологии” ознаменовала полный отказ от официальной доктрины церкви, церковной исключительности (в отношении как христиан, так и нехристианских религий), иерархии в наставлении верующих и всей священной системы <...> Отвержение Толстым православия не было выражением антихристианской позиции» [Copleston 1986, 172]. Хотя Толстой отрицает православную церковь, Коплстон — как католический теолог — не может приветствовать его вольнодумство. Он стремится показать, что Толстой стремился достигнуть личностного, персоналистического понимания христианства. «Хотя в известной степени мысль Толстого была внушена Руссо и Шопенгауэром, после его обращения главным и основным источником его вдохновения был Новый Завет, особенно евангелия и послания святого Иоанна» [Copleston 1986, 175]. Поэтому Толстой судит с религиозных позиций; хотя его воззрения зачастую и расходятся с положениями богословов. Позицию Толстого можно очертить как «христианский гуманизм». «Хотя Толстой отрицал, что Христос был божественным в уникальном смысле, он, тем не менее, принимал слова Христа (те из них, которые он был готов признать как Христовы) как слова самого Господа. В то же время Толстой верил, что ценность закона любви должна быть ясной для неспорченных людей, и что отвечать насилием на насилие несовместимо с таким законом» [Copleston 1986, 178]. И далее Коплстон отмечает: «Христианство здесь должно пониматься в понятиях собственной концепции Толстого о христианстве, как исключительно всеобщий закон любви. Толстой не размышляет о христианских догматах. По его мнению, они чужды религиозному сознанию “нашего времени”» [Copleston 1986, 179]. Характерно, что Толстой, считая христианство истинной религией, причислял к источнику божественных истин представителей других религиозных конфессий и даже язычников. Получается, что христианство Толстого лежит вне христианских конфессий и даже, что парадоксально, вне конкретно-исторического христианства.

Критикуя Толстого за отпадение от церковного христианства, Коплстон, тем не менее, осуждает отлучение Толстого от церкви как демонстрацию акта ненависти и мести. Трезво рассуждая, Коплстон считает, что для русской светской и духовной властей подходят не гуманистические суждения Достоевского и Толстого, а более догматическая и идеологически четкая позиция, выведенная К. Леонтьевым. «Бог для Леонтьева — это внушающий ужас Бог, трансцендентный творец и судия, а не ложно понимаемый имманентный дух, воплощающий всеобщую любовь. Как уже отмечалось, он считал религиозные идеи Толстого и Достоевского стремлением к христианству, “окрашенному в розовые тона”, — христианству, сведенному к морализму и гуманистическому ригоризму» [Copleston 1986, 189]. Таким образом, и Достоевский, и Толстой, остаются религиозными идеалистами, чуждыми конкретной действительности, но предвосхитившими мощную волну богоискательских тенденций последних десятилетий перед революцией.

5. Учение о Боге представителей нового религиозного сознания

После Достоевского и Толстого в русской мысли наступает идейный раскол, что отражается на ее периодизации, предложенной Коплстоном. Одно направление русской мысли практически полностью отпадает от религии,

сосредотачивается на вопросах политики и экономики (марксизм, народничество и др.). Другое направление, наоборот, все более и более тяготеет к осмыслению религиозных вопросов. Лидером этого направления, предопределившим духовные искания Серебряного века, выступает Вл. Соловьев. Далее русская религиозная мысль становится чрезвычайно разнообразной: в одно и то же время творят крупнейшие фигуры русской мысли: В. Розанов, С. Франк, Н. Лосский, С. Булгаков, Л. Шестов, Н. Бердяев и др.

Коплстон считает ведущим представителем и основоположником нового религиозного сознания в России Вл. Соловьева. В своем очерке он, по преимуществу, описывает только богословские труды русского мыслителя. В качестве главного *credo* Соловьева в церковном вопросе Коплстон видит его идею Вселенской церкви и ликвидации раскола христианских церквей. «В 1880-е гг. его внимание сфокусировалось на мысли о вселенской церкви и об объединении восточной и западной церквей <...> Важно отметить, что для Соловьева церковь духовно и мистически единая. То есть он отрицал дух исключительности; он не верил, что католическая или православная церковь — это “единственная истинная церковь”» [Copleston 1986, 208]. Английский теолог считает, что такая идея была выдающейся, но изначально утопической. «Его мысль вдохновлена подлинно христианским духом. Идея Христа как Богочеловека, как встречи божественного и человеческого, вечного и временного, творящего и сотворенного, стоит в центре этой картины. Более того, любой христианин восхищается путем, каким Соловьев встает выше национальной и церковной узости и предвзятости. Сегодня, однако, мы враждебны “экуменическим” идеям. Но в XIX в. ситуация была иной» [Copleston 1986, 240].

Соловьев разрабатывает теорию единого христианства, вне конфессий. Коплстон полагает, что Соловьев подходит к этой проблеме, скорее, как философ, а не как богослов. «Очевидно, поскольку Соловьев кладет в основание христианскую веру и пытается придать ей наиболее адекватное разумное выражение, возникает вопрос, не является ли более уместным рассуждать о теологии, а не о философии. Но это не то, как Соловьев выражает этот предмет» [Copleston 1986, 217]. Ответ Коплстона на это предположение далеко не однозначный. Как католический теолог, Коплстон, конечно, видит значительное отступление Соловьева от школьных подходов. Однако не может отказать Соловьеву в том, что он — новатор в православном богословии, осуществивший удачное вкрапление идеалистических философских идей. «Соловьев был убежденным и последовательным верующим христианином. То, к чему он стремился, может быть названо христианской философией, или философией, развивающейся в области веры <...> Часто допускают, что Соловьев был первым русским систематическим философом. Это утверждение, несомненно, истинное. Он трактовал темы, которые обычно считаются теологическими. Но его подход являлся подходом философа, метафизика, который был одновременно убежденным христианином» [Copleston 1986, 218]. Важно и то, что Коплстон видит в Соловьеве профессионала, а не одаренного любителя. Лишь в последние десятилетия XIX в. в России появляются философские теории, которые могут быть названы «системами» с позиций академической философии, да и сама академическая философия существенно реформирует-

ся. Вместе с тем некоторые сугубо богословские суждения Соловьева вряд ли могут быть признаны каноническими. К примеру, Коплстон пишет: «Отец вечно порождает Сына, Логос и Святой Дух, который действует вечно. Нет временного воплощения Бога самого по себе. Хотя Соловьев и разделяет три “субъекта” Бога и рассуждает о первом и втором Абсолюте, он настаивает, что все проявления божественной жизни суть проявления жизни единого Бога. В христианской вере Бог имеет одну природу и три лика. Есть не три бога, а один Бог. Если мы спросим, почему Бог обрел такую форму, ответ будет в том, что иначе Бог не был бы Богом. Чтобы быть Богом, Бог должен быть не только “в себе”, но также и “с собой” и “для себя”. Можно добавить, что Соловьев коррелирует три “субъекта” с добром, истиной и красотой, тремя формами, в которых проявляется Абсолют» [Copleston 1986, 223]. Коплстон вступает в сдержанную полемику с русским философом. Прежде всего, атрибуты Бога никак не могут коррелировать с любыми категориями, кроме тех, которые Ему непосредственно присущи; а красота, к примеру, таковой не является. Также Коплстон высказывает недоумение по поводу необходимости доказывать богословские истины любыми методами, лежащими за пределами богословия, — прежде всего, метафизическими методами.

В этой связи центральная идея философии Соловьева — идея всеединства — оказывается для Коплстона идеей философской, а не богословской. «Главная идея метафизики Соловьева — это идея всеединства, реальности как целого. На религиозном языке это идея Бога во всем и всего в Боге. Это единство, однако, не статичное, безжизненное. Реальность — это жизнь, как мы можем сказать, жизнь Бога или Абсолюта <...> Соловьев пытался выразить мистическую интуицию Единого в терминах метафизики» [Copleston 1986, 222]. Соловьев здесь «ортодоксален» — в смысле стремления возвратиться к идеям раннего христианства, которое, как известно, заимствовало некоторые идеи неоплатонической и гностической философии. «Античная космологическая идея плюрализма как отпадения от единства и возвращения к единству Бога или Абсолюта была заново обоснована Соловьевым, правда, помещенная им в христианский контекст» [Copleston 1986, 227]. Коплстон подчеркивает «несвоевременность» творчества Соловьева, что неоднократно отмечалось его последователями (А. Белым, А. Блоком, Н. Бердяевым и др.). Философия Соловьева, с одной стороны, стоит в центре русской мысли, но, с другой стороны, она словно вне времени. Она какой-то стороной принадлежит мистике, духу античности, раннего христианства, наподобие того, как философия Хайдеггера тоже обретает свое «время» вовсе не в современности, а в досократическом периоде. «Соловьев обычно описывается как религиозный мыслитель. Но, как мы увидели, он задумывает религию как охватывающую всю жизнь, а не часть жизни и тем более не добавление к основному в человеческой жизни» [Copleston 1986, 240].

В рамках своего труда Коплстон не стремится дать энциклопедический очерк развития русской религиозной философии начала XX в. Он описывает лишь несколько крупнейших мыслителей. Прежде всего, Коплстон высоко оценивает творчество В. Розанова. Его наиболее привлекает критика Розановым христианства с позиций философии жизни. В сознании Розанова возникает

диалектика установлений Ветхого и Нового заветов. «Его критика распространялась на историческое христианство вообще <...> Церковь, проповедующая страдание и смерть, а не утверждение жизни, была силой, враждебной культуре» [Copleston 1986, 198]. Психологическое юдофильство Розанова развивает новое понимание отношения к христианству — с явственным антропологическим уклоном. Важно и то, что Розанов не проповедует язычество; идеализированные им древние евреи во всех феноменах своей жизни глубоко религиозны. «В противоположность христианству Розанов проповедовал жизнеутверждающую религию, которую он усматривал не только в древних языческих культах, но и в Ветхом Завете <...> Не удивительно, что в одной части своего я он атаковал христианство и православную церковь, но не удивительно и то, что на смертном одре он показал свою веру, увидев в христианстве религию воскресения, радости и надежды» [Copleston 1986, 199]. При этом идеи иудаизма и христианства оказываются конфликтующими между собой. На страницах труда Коплстона практически не отразились сочинения Розанова по семейному вопросу. По-видимому, английский теолог считал рассуждения Розанова о поле и браке откровенно медицинскими. Ему было важнее показать, что Розанов — при всех отклонениях — тоже христианский философ.

Коплстон отмечает значимость идей некоторых мыслителей, которые, будучи евреями, пришли к теологическим рассуждениям в духе христианства. Прежде всего — идей С. Л. Франка. «Реальность для Франка едина. Она не подразделяется на две “половины”: Бога и мир» [Copleston 1986, 359]. Идеи Франка вполне согласуются с христианским богословием; однако Коплстон отмечает значительное влияние немецкой философии рубежа XIX–XX вв.: феноменологии, неокантианства, философии жизни. Для Франка важно, скорее, не доказательство бытия Божия, а доказательство возможности богопознания. «Бог может быть обретен и обнаружен только во внутреннем опыте, в котором мы вступаем в прямой контакт с реальностью и с Богом; иначе говоря, это тот опыт, которым реальность обнаруживает саму себя» [Copleston 1986, 359]. Опыт Франка, вне всякого сомнения, является религиозным; только через веру можно обрести Бога. Вместе с тем Коплстон критикует Франка; он видит в нем религиозного философа с ярко выраженной «протестантской» ориентацией. Аналогичные противоречия возникают и в сознании Л. Шестова, тяготеющего к религиозной философии в духе экзистенциализма. «Мысль Шестова являлась попыткой сочетать два несовместимых элемента: с одной стороны, иудео-христианскую философию, источником которой является библейское откровение, с другой стороны, требование, что любая философия должна основываться на свидетельстве демонстративных истин» [Copleston 1986, 398]. Коплстон отмечает, что после открытия Религиозно-философских собраний, с появлением «Башни», «Пути», «Вопросов жизни» и других феноменов культурной жизни России начала XX в., религиозно-философская мысль, с одной стороны, разрослась вширь, стала более разнообразной, с другой — утратила свою целостность, характерную для периода деятельности Достоевского, Толстого и Соловьева.

Коплстон отмечает, что и в начале XX в. некоторые мыслители отстаивали ортодоксальные богословские позиции, выступая против религиозного модер-

низма. Одним из них Коплстон считает Н. Лосского. «Н. О. Лосский критиковал Франка и Карсавина за пантеистические тенденции в их идеях, за их идеи о творении, за их интерпретацию свободы и за их неспособность судить о зле без того, чтобы постоянно делать Бога ответственным за это. Он сам пытался строить систему теистической метафизики, полагая, что она требуется для правильного разумного христианского понимания мира и человеческой жизни» [Copleston 1986, 363]. Английский теолог особо отмечает теистическую схему Лосского. Бог для него — трансцендентный творец. Правда, ортодоксальное богословие у Лосского тоже не является свободным от новых идей. Выступая убежденным последователем Достоевского, Лосский активно развивает идеи объединения человечества во Христе. «Как настаивает Лосский, в религиозном опыте Абсолют обнаруживает себя как живой личный Бог и как высшая ценность, благо, истина и красота вместе. В дальнейшем откровение раскрывает перед нами Бога как Троицу и Христа как богочеловека. Приобретя такую обогащенную концепцию безусловной реальности, человечество обращается на путь к Богу» [Copleston 1986, 368] То есть, по мнению Коплстона, идея богочеловечества играет ключевую роль в системе Лосского.

Пожалуй, наибольшее внимание среди всех русских мыслителей начала XX в. Коплстон уделяет Н. Бердяеву. Для Коплстона он является фигурой не только русской, но и мировой; тем более, что идеи Бердяева широко известны в Великобритании. Важнейшей темой Бердяева является апология человеческой свободы. «По Бердяеву, свобода — это творческая сила, которая определяет закон человеческого духа, а сам человек сотворен Богом по его образу и подобию. В этом смысле основанием человеческой свободы является Бог» [Copleston 1986, 378]. Свобода возможна только во Христе; любые светские формы понимания свободы, по Бердяеву, вырождаются в чудовищные произвол и разгул беззакония. Так, Коплстон транслирует понимание свободы Бердяевым с точки зрения большевиков: «По его суждению, коммунисты являются последователями Великого Инквизитора. Они предлагают людям “хлеба” вместо свободы» [Copleston 1986, 382]. Для Бердяева Достоевский также является «парадигмальным» философом. Хотя Коплстон конспективно рассматривает взгляды Бердяева на русскую революцию, он не может не отметить того, что русский мыслитель вскрывает религиозные корни большевизма как антихристианской веры. Важно и то, что Бердяев полностью разделяет христианскую эсхатологию. «История, согласно Бердяеву, обнаруживает свой смысл, когда она рассматривается как движение к конечной точке — царству Божию, которая будет достигнута <...> Историческая реконструкция прошлого допустима. Вопрос в том, имеет ли смысл история так, как она представляется историкам. По Бердяеву, смысл имеется, только если история суть движение к конечной цели» [Copleston 1986, 384].

Экзистенциальный характер бердяевской философии Коплстон оценивает критически. «Бердяев очевидно был восхищен христианской эсхатологией, но интерпретировал ее по-своему» [Copleston 1986, 385]. Коплстон словно хочет дать понять читателям: как философ Бердяев — гениальный мыслитель, творец одной из самых выдающихся концепций в русской философии. Но, если судить с точки зрения богословской, Бердяев совершает недопустимые от-

ступления от христианской догматики. К примеру, Коплстон отмечает: «Хотя Бердяев подчеркивает основную роль мистического опыта в богопознании, он не отрицает идею откровения. Правда, он ее трактует как миф» [Copleston 1986, 375]. В другом месте английский теолог также критикует Бердяева. «Сам по себе он, например, отрицал доктрину вечных мук в аду, поскольку считал, что она несовместима с верой в божественную любовь. Если ортодоксия гласит иначе, это просто доказывает то, что она не достигла в этом истины» [Copleston 1986, 380]. М. А. Маслин справедливо подметил: «Будучи последователем томизма, автор возражает против осуждения Бердяевым Фомы Аквинского, в схоластике которого, по мнению русского философа, нет никакого места свободе» [Маслин 2014, 688]. Тем самым русский мыслитель позволяет себе трактовать христианские идеи по-своему; такое вполне допустимо, но это, как можно справедливо заметить, уже никак не является богословием. Если судить в общем, то, при всех спорных моментах, Бердяев все-таки может считаться христианским философом. «Бердяев считал себя, и на самом деле был, христианским философом. Однако он не задумывал, что христианский философ имеет обязательство сочетать свои взгляды с требованиями православной, католической или протестантской теологии, как порой это бывает. Он проводил различие между откровением и теологией <...> Христианский философ будет пытаться “обратить свой ум к Христу”; его духовная коммуникация с Божеством имеет источник как в интуиции, так и в проверке произвольных стремлений интуитивного знания» [Copleston 1986, 388].

В заключение коснемся идей, которые Коплстон высказывает в эпилоге своей книги. Обрисовывая исторические реалии после революции, он сетует на то, что идеи русских мыслителей долгие годы не были востребованы на родине (на момент написания труда еще существовали цензура и «железный занавес»). Также, что может быть лестно русским читателям, Коплстон отмечает, что несправедливо рассматривать русскую философию как «периферийную» традицию. Представления европейцев о русской мысли, в целом, представляются Коплстону недостаточными. По его мнению, период развития русской мысли от Чаадаева до философов начала XX в. имеет мировое значение. Но — как теолог — Коплстон отмечает определенную неудачу русской религиозной философии. Она коренится в том, что на самом деле невозможно сочетать идеи богословия и философии. «Понятие “христианской философии” неясно. Кто-либо может допустить, что может существовать как христианская теология, так и философская мысль; но нет и не может быть “христианской философии”, даже несмотря на то, что некоторые философские идеи удачнее сочетаются с христианскими верованиями, чем другие. Кто-либо еще может допустить, что существует общий христианский взгляд на мир, в который включено и философствование. Здесь мы не можем обсуждать столь широкую тему. Но хорошо бы предупредить читателя, что утверждение русского религиозного философа о том, что подлинной философии предшествуют вера и откровение, не следует с необходимостью понимать в том смысле, который приведет нас к тому, что философ-индивидуалист (self-styled philosopher) — это христианский теолог в светских одеяниях» [Copleston 1986, 405]. Таким образом, Коплстон судит как ортодоксальный богослов. Подобный взгляд,

конечно, таит в себе определенную односторонность, но он имеет право на существование. В конце концов, мы должны испытывать благодарность по отношению к Коплстону за столь фундаментальный и содержательный труд об отечественной мысли. Будем надеяться, что когда-нибудь появится русский перевод этой книги английского теолога.

ЛИТЕРАТУРА

Никоненко 2003 — *Никоненко С. В.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003.

Коплстон 1999 — *Коплстон Ф. Ч.* Аквинат. М.: Вестком Долгопрудный, 1999.

Коплстон 2002 — *Коплстон Ф. Ч.* История философии. XX век. М.: Центрполиграф, 2002.

Маслин 2014 — *Маслин М. А.* Философия в России. От Герцена до Ленина и Бердяева // Русская философия. Энциклопедия. М.: Книжный клуб Книговек, 2014.

Рассел 1987 — *Рассел Б.* Почему я не христианин. М.: Изд-во политической литературы, 1987.

Copleston 1986 — *Copleston F. C.* Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

Секацкий А. К.

**МЕТАФИЗИКА ПЕТЕРБУРГА
(ВЫСТУПЛЕНИЕ НА СЕМИНАРЕ «РУССКАЯ МЫСЛЬ»
В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ, 20 МАЯ 2022 Г.)**

Говоря о метафизике Петербурга, нельзя избежать некоторого круга банальностей, и тем более — говоря о знаменитой оппозиции «Москва-Петербург», которая является чем-то вроде обязательной программы для философских самопрезентаций русских мыслителей. Но, как справедливо заметил один наш афорист, нет столь избитой истины, которую нельзя было бы избить еще раз. Что мы и попробуем сделать.

Парадокс, с которого стоило бы начать, состоит в следующем. Когда мы рассматриваем метафизику большого города, скажем, мегаполиса, то в какой-то момент мы вдруг понимаем, что, вообще говоря, вся классическая европейская метафизика, а, стало быть, имеющаяся в нашем распоряжении философия, — по сути своей *сельская*. По крайней мере, до Хайдеггера включительно, это безусловно. И потому перед нами все время открываются какие-то *дали* — то воображаемый уединенный домик воображаемого философа, то Holzwege, лесные тропки в Шварцвальде, воспетые Мартином Хайдеггером, то Вальдцель, если иметь в виду «Игру в бисер» Германа Гессе. Мы в любом случае имеем дело не с городской средой, хотя она вроде бы должна быть более органичной для преподавателя, а с пресловутыми *просторами*, как говорит нам Хайдеггер — «с немотствующим зовом земли» и стоптанными деревенскими башмаками. И они незримо оказывают влияние на сам строй метафизики. Это влияние не слишком отслежено, но оно очевидно, поскольку характерно и для самого Dasein в его не просто брошенности, а в некотором особом уединении и отъединенности от Das Man бытия, которое, конечно же, в любых городских условиях окажется на первом месте. Сейчас это не является нашей задачей, но тем не менее: обличение метафизики как буржуазной нам известно, а вот ее обличение как *сугубо сельской* на самом деле достойно определенного продумывания. И в каком-то плане мы можем сказать, что попытка внести городские

реалии в понимание метафизики города, наверное, вообще начинается, скорее всего, с Бенямина, с его знаменитых парижских фланеров, которые и есть как бы ходячие самописцы городского самочувствия и источники некоторого непрерывного метафизического репортажа. Потому что когда мы все-таки говорим о метафизике города, мы понимаем, что это нечто, противостоящее прагматизму, противостоящее простой утилитарности. В любом случае это люди, которые, если и «заныривают» в толпу и в поток, то все равно у них остается какая-то часть свободного и ни на что больше непригодного времени для того, чтобы просто бродить и слоняться. И лишь в этих условиях возможно некоторое метафизическое попадание.

Современная французская философия, нужно отдать ей должное, попыталась описать контуры городской метафизики. Пожалуй, мы можем вспомнить в первую очередь Ги Дебора и Бодрийяра, которые ввели в понимание самой сути метафизической мысли такие вещи как граффити, бытие-поперек, паркур. И этот ход, который принципиально важен, поскольку предполагает, что мы имеем дело не только с душой города, а и с его телом. Лишь такая нерасторжимая связь тела города и его души, если она ухвачена, позволяет выстроить собственную метафизику города. С учетом важнейших параметров телесной воплощенности — она не менее очевидна, чем в случае нашей телесной воплощенности и наших физических тел. Это принципиально важно для Петербурга — тело этого города проблематичнее, чем его душа, а для полноты мерности важна также и *тень города*, ибо необходимо, чтобы некоторые его элементы вышли из состояния *поэзиса*, т. е., вообще говоря, производства под человеческим присмотром, и перешли в состояние генезиса, т. е. некой самовоспроизводящейся реальности. Ведь как раз этим природа-фюзис отличается от изделий, от того, что делает мастер...

Бодрийяр, пожалуй, первым обратил внимание на важность элементов генезиса, в соответствии с которым настоящая городская среда выходит из-под контроля разумности, из-под пристального взгляда всех городских архитекторов, инженеров, авторов мемориальных пометок, и образует ту самую вторую природу как высшую награду за присмотр и заботливость. Ведь и человеческая природа, как минимум вторая, а то и третья, и четвертая — все они возникают в результате своеобразной амортизации, обкатки того или иного символического порядка. И вот эта вторая природа предполагает, что вместо всевозможных клумбочек, вместо разного рода декоративных элементов одомашненной и подстриженной природы, мы должны обязательно наткнуться на какие-то заброшенные руины, где неизвестно кто живет, возможно — привидение, если на этот счет есть соответствующий миф. Мы должны наткнуться на сквоты, на истоптанные клумбы с безжалостно выдранными цветами и на какие-нибудь ржавые педали, которые и будут частью настоящей новой природы, и именно в этом качестве и будут восприниматься. И это будет означать, что тело города обрело реальное существование, и какое-то количество замечательных городских бездельников тем самым оказывается пристроенным.

Именно такого рода подлинность и образует, вообще говоря, тот первичный материал, над которым следовало бы рефлексировать, если мы пытаемся

рассмотреть метафизику города в отличие от «сельской» метафизики, каковой, кстати, является метафизика изгнания, одиночества, где выдержана чистота рассмотрения феноменов, где эйдосы хорошо отличимы друг от друга и от своих собственных копий. Но, понятно, что никакой город нам этого не предоставит, если он и вправду обладает своей метафизикой, каковой, бесспорно, обладает Петербург.

Но вот маленькая цитата из работы Бодрийяра «Символический обмен и смерть»: «В этом состоит настоящая сила символического ритуала, и в этом смысле граффити идет наперекор всем рекламно-медиаическим знакам, которые заполняют стены наших городов и могут создать обманчивое впечатление таких же заклинаний. Рекламу соотносили с праздником: без нее городская среда была бы унылой. Но на самом деле она представляет собой лишь холодную оживленность, симулякр призывности и теплоты, она никому не подает знака, не может быть подхвачена автономным или коллективным прочтением, не создает символической сети» (Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М., 2000. С. 159)

Так писал тогда Бодрийяр; сейчас мы добавили бы, что реклама — это типичное загрязнение окружающей среды, осквернение природы города, что она перекрывает самопрезентацию города в единстве его тела и души. И тут граффити действительно выступает как своеобразный антисептик, предотвращающий последствия интоксикаций. Уличные художники-граффитисты перечеркивают как могут очаги рекламных вирусов, отводя глаза горожан от источников этой визуальной интоксикации.

Эти странные для мыслителя действия далеки, конечно, от созерцания стоптанных крестьянских башмаков, они все же необходимы в городском регистре мысли. Они в какой-то момент и были включены в повестку дня философии, прежде всего, наверное, все-таки философии французского постмодерна. И тут лучшим образцом метафизики города, я думаю, является «Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения» Делеза и Гваттари, книга, удивительным образом повлиявшая на современность. Это впечатляющая картина «городской метафизики» с гудящими машинами желającego производства, с шизопролетариатом, заполняющим улицы городов. Нам ли этого не знать, если мы живем в крупнейшем шизополисе мира? Мы, конечно, прекрасно себе все это представляем.

Но представлять недостаточно, и мы в общем-то так и не научились мыслить, мы так и не выбрали подходящий инструментарий, которой позволил бы нам хотя бы репрезентировать эту метафизику. А тем временем произошли некоторые события, которые, я думаю, привели к тому, что яркий феномен городской метафизики начал потихонечку уходить в тень, не успев раскрыться, как мир, который не явил себя по-настоящему, вопреки Шпенглеру, предполагавшему полный цикл культурного развития, сначала по восходящей ветви, а затем и по нисходящей, вплоть до иллюминации-к-смерти. Шпенглер все же полагал, что, по крайней мере, бутончик перед смертью распускается в цветок, и тем самым иллюстрировал неизбежность перехода культуры в цивилизацию. Но, похоже, бутончик завял, не успев распуститься, в силу ряда вещей.

Во-первых, в это же время произошла определенная экзистенциальная революция, связанная с появлением сетевых пространств и электронных пастбищ, которые действительно привели к эффекту мировой деревни. Стремительное падение событийной плотности городской среды — вот чему мы являемся свидетелями последние два десятилетия. Всем, деловито гуляющим на электронных пастбищах, незачем наткаться на городские углы, современному городу не нужна избыточная телесность. И идея мировой деревни, реализовавшаяся, правда, отнюдь не в буквальном смысле, приостановила все гравитации бытия-в-городе. Возможно, это пауза. Возможно, что все-таки метафизика города будет продумана и некая реанимация тела города произойдет.

Но случился почти сразу же и второй удар, которому мы все стали свидетелями. Он только пару месяцев назад стал неактуален из-за других событий, но мы все его помним. Это двухлетний всемирный карантин, или локдаун, который привел к тому, что городская среда вновь обезлюдела, а главное, конечно же, в том, что самые радикальные граффитисты, паркурщики, те, кто должен был поддерживать честь городской метафизики, позорным образом попрятались в свои норки и сидели там, не пикнув. Выяснилось, что настоящих рыцарей метафизики-то и нет. В сельской метафизике они нашлись — один Хайдеггер чего стоил, а вот в городской не нашлись. И когда мы говорим о том, что представители традиционных религий согласились проводить мессы в масках — ну ладно, за тысячелетнюю свою историю каких только испытаний у них не было. Но то, что актуальное искусство так позорно попряталось в норки по первому же сигналу воздушно-капельной тревоги, этого, конечно, никто не простит. Такое малодушие означало лишь то, что феномен городской метафизики вновь оказался не явлен, вместо него, можно сказать, воссияло другое неожиданное и удивительное явление.

Мы помним этот замечательный проект, который мне кажется до сих пор недооцененным, когда сидящие в своих норках люди обратились вдруг к творениям старых мастеров — не только пересматривали фильмы, вышедшие в те еще времена, но и удивительным образом повторяли картины, живописные полотна, они их как бы инсценировали. Проект назывался «Изо-изоляция», он пошел из России и довольно быстро прошелся по Европе. И в нем звучал приговор, что вот те мастера, которые создавали эти работы, и в том числе во время чумы в эпоху Возрождения, они все-таки не боялись, и они воплотили тот реальный полномасштабный мир. А поскольку наши, так сказать, вожди уличных театров и прочие граффитисты не нашли в своей душе такого мужества, а согласились со всеобщей дисциплиной карантинных, то в общем-то ничем они не лучше нас, и потратить высвободившееся в таких количествах время лучше на бессмертные работы старых мастеров. То есть выяснилось, или в какой-то момент возникло предчувствие, что люки нашего звездолета оказались уже задраены, и старые мастера туда вошли, и прежние метафизики, а новые не преодолели этого барьера, не прошли испытаний. Может, дело в том, что не решились на большую ставку, как подобает художнику, а предпочли играть по мелочам.

Тем не менее метафизика Петербурга не претерпела никакого ущерба — хотя бы потому, что эйдос нашего города обладает уникальной «чувственно-

сверхчувственной» очевидностью и, конечно, «срабатывает» и сказывается далеко за пределами воплощенности города, собственно городской телесности. Существенная причастность к Петербургу производит свою интоксикацию, «сладкую отраву», которая распространяется на все виды духовного производства. И если город обладает, помимо тела, еще и душой и собственным мифом, а также и собственной тенью, то это метафизическое присутствие неизбежно окрашивает и психологию *живущих здесь*, запускает работающие трансперсональные матрицы самочувствия и *иночужества*, или Мегамашины, как называет их Льюис Мамфорд, определяет способ самоощущения в мире и, само собой понятно, духовное производство, создание текстов и других объективаций.

И вот мы подходим к этой особенности или специфике нашего города, то есть к факту предельной метафизической выраженности *бытия здесь*, и чувством — я, по крайней мере, точно чувствую — что предложить какой-нибудь прасимвол в духе Шпенглера, что-то вроде пластичного образа античного космоса или пресловутой пещеры для ближневосточных цивилизаций, для Петербурга как-то не очень получается, хотя претендентов на символы много. Мы, наверное, на них остановимся кратенько, но суть понятна — и тут ничего нового не придумаешь и не добавишь — сутью является самая радикальная на свете умышленность, контр-природность и как бы невероятное противодействие воле самих стихий.

Мы и вправду не найдем в мире такого города, который был бы построен *настолько вопреки* всему, что можно определить как рациональность. Согласно апокрифу, Петр призвал специалистов-градостроителей и инженеров из Дании, Ганзы и Нидерландов, чтобы они, посоветовавшись, ответили на один вопрос: возможна ли столица на сем месте. И они, порассуждав некоторое время, высказали вердикт: нет, государь, никоим образом. Посудите сами, если бы здесь посреди болот возможно было что-то вроде столицы или просто большого поселения, то давным-давно уже все бы это было. Это сделали бы шведы, немцы или те же датчане. Но никто не предпринял никаких соответствующих усилий, ибо никоим образом сие невозможно. На что Петр, согласно апокрифу, сказал: пошли вон, и в тот же день подписал указ об основании Петербурга.

Эта отчасти легендарная история невероятно точно вписана в саму суть города, потому что его бытие вопреки волнам, наводнениям и болотам, вопреки всем пророчествам, что граду сему быть пусту, было воплощено и с невероятной настойчивостью реализовано. И дальнейшая история Петербурга удивительным образом демонстрирует нам странную вымышленность, похожую на окаменевший бред, на воплощенную в камне галлюцинацию, каковой является сама петербургская архитектура и главная городская традиция... Ну, понятно, какая: ориентация не на комфорт горожан в смысле ныне живущих поколений, интересы которых учитывались едва ли не в последнюю очередь — и до сих пор это не изменилось, а именно некоторая адресованность другим стихиям: Неве, морю, небу, потомкам, призракам, которые с самого начала стали активно заселять Петербург.

Живущие в коммуналках и сейчас довольствуются изначальной расстановкой акцентов: прежде всего — лицевая сторона, достойный фасад, посто-

янно обновляемый, более-менее поддерживаемый. В противовес — все эти удивительные внутренние дворики, не предназначенные для рассматривания, а предназначенные для тихого приватного проживания. Это такой вечный петербургский атриум, который никогда не будет введен в состав публикума, никогда не будет предъявлен, потому что это стыдно, неприлично и никому не нужно. В этом наш город точь-в-точь как знаменитый Портос из «Трех мушкетеров», который нашел денег только на одну внешнюю сторону перевязи, а что там сзади, под плащом — не ваше дело. И таким наш Петербург был всегда. И сама его идея, которая со множеством нюансов была воплощена, действительно позволяет нам говорить о том, что Петербург в своей метафизической ипостаси и в своей телесности и вправду больше всего напоминает внезапно окаменевшую галлюцинацию. Тут мы вполне можем сослаться на Вольфганга Гигериха, на его книгу «Невроз как метафизическая болезнь», где невроз рассматривается не как результат неудачного вытеснения, а как некая идея фикс, возникшая буквально на ровном месте и удерживающая в своем силовом поле огромный фрагмент поведения — или как своеобразный опус, по разным причинам не включаемый в состав опусов искусства. (*Giegerich W. Neurosis. The Logic of a Metaphysical Illness. New Orleans 2013*).

Невроз есть прежде всего то, что мы бы назвали *страстью к геометрии*, в противоположность неким более живым и воплощенным в теле страстям. И мы не должны недооценивать страсть к геометрии, к определенному нерушимому порядку, к некоей маниакальной последовательности символов, потому что ясно, что она в мир принесла несравненно больше бед, чем все проявления садизма. Потому что каким бы ты маркизом де Садам ни был, тебе не удастся пожать такую кровавую жатву плоти, как если ты будешь просто приверженцем порядка и страсти к геометрии. Поэтому понятно, что все садисты отдыхают по сравнению с иными рыцарями идеи фикс, которая, на первый взгляд, может выглядеть как простой логический вывод.

Вот и Петербург — изначально это противодействие туманам, болотам, климату, оно создавало фон или характер *бытия вопреки*. Это, несомненно, город, где поэзис, даже простая необходимость поддержания города на плаву, на кромке существования, требовал невероятных усилий. На генезис этот город упорно не хотел переходить, по крайней мере, вплоть до Павла, и даже до Александра I. Почти каждое десятилетие, как известно, требовалось издавать новый указ о привлечении в Санкт-Петербург разного рода «сволочи», то есть тех, кого принудительно сволокивали для строительства и даже просто для заселения. Приходилось делать это принудительно, потому что люди болели, вымирали, убегали, крестьян не прельщало даже освобождение от крепостной зависимости. Невероятными усилиями поддерживалось существование северной столицы, пока, наконец, в начале XIX века город не обрел свой собственный миф, а также странное невероятное единство тела и души, которое, на мой взгляд, было основано как раз на том, что удалось достичь примирения различного класса существ, прежде всего, живых и мертвых.

Не будем забывать, что нам это сейчас представляется чем-то естественным: предназначенность города для того, кто в нем просто, по факту, живет. Но ведь в истории человечества так было не всегда. Скажем, известно, что

города древнего Египта, первых трех династий, это преимущественно города для мертвых. Это усыпальницы, гробницы, величественные пирамиды, выстроенные с любовью и невероятным тщанием на одном берегу Нила, и временные жилища для *ныне живущих* на другом. Города строились и сохранялись как предвестники вечной жизни. Настоящие города Междуречья были обустроены как порталы для общения с богами. Типичный буржуазный город, который Макс Вебер описывает в своем исследовании, лишь он предназначен для ныне живущего поколения, хотя даже он остается каким-то ненастоящим городом без своей «исторической части».

И в Петербурге, мне кажется, был однажды достигнут удивительный консенсус, который дал место всем. Немало ныне живущих обитает где-то во внутренних лохмотьях города, а его прекрасные фасады и Невы державное течение далеко не всегда доступны их взору. Однако, это означает, что и другие классы существ, прежде всего *великие мертвые* Санкт-Петербурга, которые прежде всего суть авторы и герои русской литературы, но также инженеры, генералы и просто воины, отнюдь не отправлены окончательно в мир иной. Они оставались почетными гражданами города, заполняли городскую топонимику, места их присутствия сберегались и сберегаются в надлежащем виде. И даже некоторые избранные мертвые Санкт-Петербурга посмертно продолжали улучшать свои жилищные условия. Последним в этом списке был поэт Бродский, который проживал в Ленинграде в коммуналке на Литейном, но посмертно все-таки свои жилищные условия улучшил — остальные комнаты были выкуплены, и теперь там размещается музей-квартира Бродского.

Пребывая в посмертии, наши избранные мертвые порой меняют свой нрав. Например, Белинский — петербуржцы говорят, что при жизни это и вправду был какой-то неистовый Виссарион, но посмертно — ничего, успокоился, и живущие на улице Белинского это охотно подтверждают. Иначе обстоит дело с Репиным: он, при жизни человек на редкость дисциплинированный и собранный, стал покровителем загулявших и отправившихся в запой (об этом рассказал мне приятель, живущий рядом с площадью Репина).

Классы существ-обитателей города, нуждаются в упорядоченной шкале классификации. Мы должны выделить не только мертвых первого порядка, но и мертвых второго порядка, собственно говоря, литературных персонажей, которые вошли в плоть, и в тело, и в душу Петербурга. Наш город принадлежит и им тоже, начиная, по крайней мере, с Евгения из «Медного всадника», Все они составляют незримую часть населения нашего прекрасного шизополиса. Кажется, что мертвые всех порядков, а также призраки и призраки призраков посмертно дружат (выборочно и непредсказуемо) и наносят друг другу визиты. Чинари-ОБЭРИУты охотно прогуливаются со Свидригайловым и замечены в компании Рогожина, а их персонажи нередко оказываются в обществе ныне здравствующих митьков — особенно, Пепермалдеев по свидетельству самого Шинкарева. Некоторые мертвые питерские поэты продолжают читать свои стихи, особенно это относится к Олегу Григорьеву. Известный писатель Сергей Носов рассказывал, что буквально неделю назад Олег Григорьев в полупризрачном виде декламировал ему свое четверостишие, ночью, на набережной Карповки:

Пьет оса кисель из чашки,
Ловко сидя на краю.
Мне нисколько не страшно —
Я с другого края пью.

Все продолжающие обитать существа, сущности и тени выполняют свою миссию. Они не дают нам впасть в сугубый прагматизм, в некую предсказуемую бинарность, а заставляют жить в мире, где позывные небесных затумисов (Даниил Андреев) пересекаются с кругами inferнальности. Почему в просторах петербургских площадей и прямых проспектов всегда остается немалый объем пустого пространства, которое никто не заполняет? Не потому ли, что сама интуиция приобщения к городу требует оставить место для всех классов существ? Я помню, как мы обсуждали с Павлом Крусановым общее название серии мемуаров, и выбрали «Беспокойники города Питера». Это очень удачное название для книжной серии, посвященной людям, сохранным Петербургом.

Между прочим, это нам вполне подтверждает не кто иной, как Гоголь, обладатель величайшего inferноскопического зрения. И в этом качестве он, на мой взгляд, превосходит и Гофмана, и Эдгара По. Увиденное им в Петербурге органично вписалось в его творчество. Научившись отслеживать клочки красной свитки на просторах Малороссии, Гоголь — хотя, может, и не сразу — обнаружил, что на площадях Санкт-Петербурга, в душах его обитателей, в книгах его авторов шевелятся и стремятся слиться воедино клочки воистину inferнальной Шинели. Он увидел и распознал кое-что покруче украинского ведьмачества, благо, что понимал толк в этом деле. Если в соответствующем ключе прочесть петербургские повести Гоголя, станет ясно, что и Диканька, и Миргород отдыхают, потому что именно здесь, под этими шинелями, под этими парадными мундирами шли себе и шли какие-то удивительные люди, которые, на первый взгляд, ничем не отличались от всех прочих людей, но, если присмотреться, то предков будущих персонажей Хармса можно опознать без труда. И неизвестно, что они выкинут завтра.

Inferнальная составляющая Невского проспекта и петербургских площадей, конечно же, глубочайшим образом включилась и до сих пор включается в метафизику Петербурга. И мироощущение того, кого этот город принял (а скольких не принял!), непременно включает в себя резонаторы inferнального и призрачного. В этом городе образцово налажена многоканальная коммуникация живых с мертвыми. Быть может, вследствие этого я бы сказал, что Петербург самый антифамиллярный город на свете. Быть принятым в нем за своего не так просто. Несомненно, для этого требуется некоторая доля шизы — определенная шизотенденция, направленная по ту сторону добра и зла. Гоголь все это видел.

И мы исторически все это прекрасно видели, начиная (ладно уж, Петра оставим в покое) с Ледяного дома. Когда волею императрицы Анны Иоанновны был построен для шутовской свадьбы дворец — и на протяжении, как минимум, года вся Россия работала на эту странную, неслыханную петербургскую затею: чтобы всё было изо льда, вплоть до игральных карт, чтобы было каждой твари по паре, чтобы все народы могли присутствовать на этой шутовской

свадьбе — тогда Петербург впервые предстал перед нами, что называется, во всей красе. Все бразильские карнавалы отдыхают по сравнению с тем, что представляло собой это празднество Ледяного дома в Петербурге. Ну разве это не прекраснейший образец питерской шизы, которая с тех пор, в общем-то, не утихая, своими толчками, своими глубинными проявлениями обогащала жизнь нашего города и выбивала его из предсказуемости, однозначности, прагматизма и утилитарности. Чем-чем, но прагматизмом и утилитарностью Петербург не страдал никогда, и никогда, я надеюсь, он не впадет в этот грех уныния и банальности, который метафизически не прощаем.

Начиная с Ледяного дома, проходя сквозь всю череду невероятных удивительных событий — ну, например, какого-нибудь распоряжения императора Павла о том, что необходимо всем ложиться в определенное время, чтобы ни одной непогашенной свечи не было в домах, и специальные наблюдатели ездили, проверяли, кто осмелился ослушаться императорского повеления — мы застаем и узнаем экзистенциально-историческую монограмму Санкт-Петербурга.

Да, мы всегда видели то, что мы называем решительным перевесом символического над просто реальным. Умышленность, обретение души и тела города зафиксировались и сработали именно тогда, когда был достигнут этот невероятный симбиоз между всеми классами существ — а также между символическим, между ценностью архитектурной панорамы, например, и тем, какую достойную жизнь может прожить в этом городе тот, кто им принят и кто этим городом храним. Таких немного, но они, безусловно, есть. И периодические опустошения города, которые тем не менее сохраняли его символическое, служит тому подтверждением. В каком-то смысле даже и блокада Ленинграда может быть истолкована как некая великая жертва во имя символического. Во имя тех культурных ценностей, рукописей, святых мест, судьбы которых не подлежат никаким переговорам. Потому что это святое. Этот город принадлежит не только нам и не только нам решать его дальнейшую судьбу.

Его историческое бытие есть непрерывное торжество символического. Это проходящая сквозь всю историю готовность сигнализировать в вечность свои культурные и символические приношения. То, что так хорошо понимали уже не раз упоминавшиеся чинари, когда они в доме Зингера забирались на всем нам знакомую башенку и читали там свои стихи, обращаясь к памятникам напротив и к другим петербуржцам, тогда уже ленинградцам. Не удивительно, что всемирной родиной абсурда стал Петербург. Какому же еще городу быть великим прибежищем необыкновенных феноменов, которые явно не в ладу со здравым человеческим смыслом, но зато отвечают за повышенную странность мира, без которой невозможно производство души. И так было вплоть до самой Перестройки, когда Москва вела вполне вразумительную политическую жизнь, а Петербург был больше всего озабочен тем, чтобы не построили дамбу. И мы понимаем, какое счастье, что никто не послушал тогда петербуржцев, а дамбу все-таки построили... И таков был город на протяжении всех 300 лет. Как шизополис, он не может не содержать в себе глубочайший уровень автотравматизма, неотделимого от его духовной высоты. Такова его обратная сторона. Как совсем еще недавно

сопротивлялись башне Газпрома: кажется, не было ни одного петербуржца, который в альтернативе «пейзаж или деньги?» выбрал бы второе. Но теперь, кажется, привыкли.

Ну и, соответственно, вспомним совсем недавнюю «Асса-культуру» — абсолютно петербургский феномен, связанный с необычайно интересными людьми, с Курехиным в первую очередь, с Тимуром Новиковым, Африкой и другими. Тот же Курехин со своей «Поп-механикой» — один из самых питерских. Идея «Асса-культуры» была далека от прямой политики и состояла в том, что всегда возникают какие-то странные миры сквозной сборки, где нам пригодятся и Гагарин, и какие-то заветы Петра, странным образом прочитанные, и эта высшая степень взаимной конвертации Эроса и Логоса, решительно поддерживаемая несимметричность отношений этих начал, что в любом случае направлено против прагматизма, против повсюду сегодня торжествующего эквивалентного обмена.

В этой связи приходится обращаться к привычной оппозиции «Петербург-Москва». При всей своей затертости она, на самом деле, очень полезна. Она является великим подспорьем на уровне бинарных оппозиций. Здесь мы могли бы вполне согласиться с Леви-Строссом, что лишняя бинарная оппозиция не помешает. Если противопоставления профанного и сакрального, сырого и вареного, мужского и женского и прочего в том же духе работают достаточно интенсивно для того, чтобы диктатура символического была утверждена, а значит, и удержано человеческое в человеке, то появление такой дополнительной особой оппозиции «Москва-Петербург» (где, опять же, с Москвой должна ассоциироваться хозяйственность, домовитость, упорядоченность, обозримость близкого круга, прогнозируемость, соответствие всем эквивалентам — денежным, материальным, взаимозачету услуг, а в Петербурге всему перечисленному соответствует нечто противоположное или, по крайней мере, *нечто иное*) позволяет удерживать самобытность двух начал или двух полюсов русской жизни. Перед нами тот случай, когда противопоставление взаимно обогащает, увеличивает *мерность феномена* и мерность причастных к нему субъектов.

Исходя из оппозиции, дополнительно проясняется, что идея петербургского абсурда и идея необходимости отчета перед всё теми же удивительными существами, которые наш город бесспорно населяют, — идея эта настолько органична для подлинного субъекта-горожанина, настоящего петербуржца, что без такого постоянного отчета невозможен и аутентичный самоотчет. Уместность отчета перед посланцами потустороннего подтверждает и плотность присутствия ангелов, призраков, привидений и привидений привидений, то есть привидений второго порядка, которая превышает средний показатель брошенного средневекового замка, где привидения к тому же какие-то однообразные и унылые по сравнению с нашими роскошными призраками. Еще раз: город переполнен избранными литературными персонажами, всеми героями мысли и чувства, недожившими свое, недогулявшими, недопонятыми. Петербург богат недопрожитыми жизнями, которые, однако, депонированы в удивительное хранилище, где задействованы и вправду все слои, начиная от нашего шпилья Петропавловки.

Это же относительно него, шпиля Петропавловской крепости, схоласти Средневековья спрашивали — сколько ангелов поместится на кончике иглы? Ясно, что имелся в виду всегда этот шпиль, просто о нем еще не знали, но смутно предчувствовали, что подобный коллектор ангелов и призрачных субстанций непременно возникнет. И возник, и поэты Петербурга сразу опознали эту иглу и разобрались с ее метафизической и космологической функциями:

И жизнь эта, многого стоя,
Затем и по швам не пошла,
Что крепко прошита была
Граненой иглой золотою.
(Наталья Романова)

Ангельская и inferнальная составляющие отражались и отражаются друг в друге. Где такое возможно? Ну, конечно, по ту сторону добра и зла. И таким образом мы можем определить главную топографическую привязку Санкт-Петербурга. Остальные координаты менялись в соответствии с проходящими эпохами, но пребывание по ту сторону добра и зла оставалось неизменным. Собственная inferнальная локализация Ленинграда–Петербурга высветилась и в советские годы; формально это было связано с тем, что Москва отапливалась несколькими огромными ТЭЦ, а Петербург — множеством маленьких котельных. И в каждой котельной сидели свои чудесные inferналы, которые занимались там... Чем только там не занимались! Поэзией, санскритом, дельтапланеризмом, структурной антропологией и другими воистину удивительными вещами, и никого это совершенно не удивляло. А почему бы им там этим не заниматься, ведь коллеги разной степени воплощенности это одобряют. Зачем же думать о том, чтобы идти в ногу со временем или как-то попасть в такт прогрессу, или, тем более, совершать выгодные инвестиции, если можно возделывать свои странные нивы — раз уж так выпало, что ты живешь в Петербурге, дышишь его воздухом и общаешься со всей иерархией здешних зримых и незримых обитателей.

Есть еще одна оппозиция, не слишком исследованная, но немаловажная. Она связана с дихотомией двух сакральных поздних советских текстов. С одной стороны, «Москва-Петушки» Вениамина Ерофеева — бесспорно чисто московский текст по своей наполненности. А с другой — «Максим и Федор» Владимира Шинкарева, сакральный текст наших митьков. Тут действительно есть о чем задуматься. И *вот* где необходима метафизическая зоркость! С теодицеей и антроподицеей в русской философии и, конкретно, в петербургской метафизике, вроде бы все в порядке, имеются интересные и содержательные исследования. А вот разобрать *алкодицею* Москвы и Петербурга в рамках общей конструктивной оппозиции, на уровне «Москва-Петушки» и «Максим и Федор» —эта животрепещущая тема все еще ожидает своих вдумчивых и способных опереться на собственный опыт исследователей. Подобное исследование пролило бы свет и на метафизику Петербурга в целом, учитывая, что алкоголь есть важнейший медиатор измененных состояний сознания, в том числе и в русской философской традиции. Понимание того, как рабо-

тает этот медиатор в условиях Петербурга (кажется, последние незатейливые соображения на этот счет содержатся в песенке Сергея Шнурова «В Питере — пить»), помогло бы понять, почему наш город никогда не расстанется со своим вечным Ледяным домом. В глубине души петербуржцы знают, что рано или поздно все равно аналог Ледяного дома будет найден (да сколько их было!), и какое-нибудь всемирное безумие замутят именно здесь. Этот вывод следует из анализа метафизики Петербурга.

ПРЕНИЯ ПО ВЫСТУПЛЕНИЮ А. К. СЕКАЦКОГО «МЕТАФИЗИКА ПЕТЕРБУРГА»

О. Н. КОШУТИН: Александр Куприянович, спасибо за выступление. У вас чувствуется... не скажу негативность, но некоторые отстраненность и прагматизм. И в то же время метафизика у вас тесно связана с символизмом. Какая-то связка в ваших представлениях между символизмом и прагматизмом есть относительно города?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Если мы будем придерживаться лакановского разделения между реальным, воображаемым и символическим, то в этом плане как раз в Петербурге оно спонтанно устраняется, поскольку символическое выступает не как репрезентирующее некие внутренние позывные тела или экзистенциального заказа, а как своего рода странная случайная фиксация узора, которая при этом оказывается самодостаточной. Есть какие-то прецеденты; относительно них мы, может быть, и не знаем, почему они случились. Как если бы был создан опус во имя опуса. И как раз приоритет такого символического, на мой взгляд, может быть отнесен к сущностным чертам метафизики Петербурга. И он действительно прослеживается в самых разных проявлениях, зачастую укрываясь от самосознания. Мы, например, будем голосовать и выслушивать тех представителей городской администрации, которые станут нам рассказывать, как они улучшат жизнь горожан, как они добьются человеческого лица для этого города. Но в глубине души, и уж тем более в кармане, каждый будет держать фигу, потому что чего бы они ни добились в сугубо утилитарном смысле, сокрушать-то наш шизополис мы им все равно не позволим. То есть все равно должны остаться все классы живых существ, всё символическое в статусе реального, которое и будет, на мой взгляд, характерно для сборки такого субъекта как обитатель Петербурга.

Р. Н. ДЁМИН: Вы не чужды, я знаю, традиции использования платоновских написаний текстов в виде диалогов. Вы, наверное, помните такое произведение Козлова как «Беседы с петербургским Сократом», написанное значительно раньше, чем текст Бенямина. С вашей точки зрения, та метафизика, которая пронизывает все это произведение, — это сельская метафизика или это метафизика городская?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Вынужден признаться в своем невежестве, я, к сожалению, не читал эту книгу. И тем не менее я несколько не сомневаюсь, что

метафизика Петербурга есть городская метафизика высшей пробы. Скажем, от Рима нам осталась *Urbi et Orbi*, противоположность публикума и атриума, которая не нашла метафизического воплощения. Победила все равно сельская уединенная метафизика. И именно Петербург в лице всех его полномочных представителей, от Пушкина и Гоголя до Вагинова и Шинкарева, и уж тем более Курехина — это именно возможность или попытка определить некоторые черты метафизики города в высшей степени уникального, именно города, где найдут свое или могли бы найти свое место, например, фигуры *das MAN*-присутствия, присутствия в анонимности городской среды. Сам Хайдеггер это отчасти имеет в виду, когда говорит, что подлинность, свойственная модусам *Dasein* — бытие к смерти, забота и заброшенность в мир — противостоит частным модусам *das MAN*, то есть таким, которые не являются онтологическими, являются лишь онтическими. И, соответственно, возможность скрыться в этой анонимной среде, которая присуща *das MAN* (как перевел этот термин Даниель Орлов — *людьё*), она не столь однозначна, как может показаться. Потому что тут есть еще и некая устремленность из настоящего публикума, где тебе видят, где каждое слово твое слышат, но «выносимость» такого бытия имеет пределы. Она, выносимость, в общем-то обеспечена каждой общиной, каждой деревней. Кроме того, членораздельность речи и всех речей — идеал греческого полиса. Тем не менее мы знаем и видим, что из всех таких местечек, деревушек устремляется в большой город огромное количество людей, юношей и девушек. Что-то они такое находят в этой анонимности городской среды, поэтому она так важна. И поэтому же мне кажется, что как раз анонимность среды Петербурга, это условное (и безусловное) петербургское подполье и фон в наибольшей степени насыщены, инфицированы метафизическими формами присутствия.

То есть если ты попал в эту среду, то страх унылого прагматизма и расчетливости тебе, скорее всего, не грозит. А повышенная степень автотравматизма — возможно, грозит. Но именно это дает нам важный момент понимания метафизических контуров нашего города. И при всем том нельзя не признать, что на сегодня мы по-настоящему не имеем такого текста, о котором мы могли бы строго сказать — вот она, противоположность «сельской метафизике». Мы не имеем аналога «Бытия и времени», который был бы действительно *городским* произведением, а имеем лишь отдельные очаги, высвеченные линии, эйдосы. И, с другой стороны, я думаю, что в условиях заката большого города, всемирного заката большого города, который не успел расцвести как феномен, Петербург будет дольше всех сопротивляться, поскольку, слава Богу, всё XVIII столетие сопротивлялись поглощающим силам болот. Найдется возможность сопротивляться и поглощающим силам забвения. В данном случае наши мертвые нас не оставят в беде, и наши призраки тоже, и наши привидения, наши литературные двойники — они тоже отстоят свой город.

А. А. ЕРМИЧЁВ: Как соотносятся метафизика Петербурга и метафизика России?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Я думаю, что зависимость метафизики от любого эмпирического расклада бытия не следует преувеличивать, иначе мы неизбежно

впадем в профанацию. Лишь тогда, когда происходит, так сказать, интоксикация текстов благодаря определенной топологии их создания, и, напротив, *интоксикация текстами*, особого рода текстами, мы вправе говорить о метафизике города N. Я помню не так давно проходила в Москве конференция, посвящённая Лосеву и Лихачеву. И их искусственному, на мой взгляд, надуманному противостоянию, где Лосев как человек московский противопоставлялся Лихачеву как человеку петербургскому. На этом основании была прочитана пара десятков докладов. Ну, с одной стороны, это та самая бинарная оппозиция, которая дает нам возможность производить тексты, то есть как-то работать. Мы всегда можем найти тот или иной взгляд, но ведь могло быть и наоборот. Я не исключаю, что вдруг кто-то из-за неосведомленности стал бы говорить о ленинградце Лосеве и москвиче Лихачеве, это было бы забавно, но не так страшно. А вот чинарей-ОБЭРИУтов никто никогда не спутает, это точно абсолютно питерский феномен, так же как питерский андеграунд бесчисленных котельных. Так же, как я думаю, и феномен митьков. Существуют сущностные феномены, которые мы не можем ни с чем другим спутать. И существуют рабочие оппозиции, которые просто помогают нам как-то развернуть тему. Я думаю так.

И. Н. МОЧАЛОВА: Если я не ошибаюсь, в 1998 далеком году в Праге вы делали доклад «Метафизика Петербурга». Прошла четверть века — изменилось ли ваше представление о метафизике Петербурга? Или, может быть, открылась какая-то тенденция иных перспектив?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Да, тот пражский доклад, прочитанный на пиджин-инглиш, но тем не менее внимательно выслушанный аудиторией, мне запомнился тем, что это все же была конференция, посвященная метафизике больших городов. Она проходила несколько лет, в разных городах, в том числе в Праге. Там были люди, которые рассказывали о метафизике Барселоны, Нью-Йорка, Сиднея. И начинали они всегда так: ну, понятно, метафизика Петербурга — с ней ясно, каждый скажет, что она есть. Но ведь и у Барселоны есть своя метафизика. А его коллега уверял, что и у Сиднея есть своя метафизика. То есть некоторым образом наш город был обозначен как эталон — вот город, у которого точно не может не быть метафизики, потому что тогда пришлось бы признать, что он, наш Петербург, существует в чистом безумстве. А это уж слишком эпатажное утверждение... И кстати, со-доклад о метафизике Петербурга, помнится, делал представитель Италии. Он, в противовес, свой текст произносил на пиджин-рашен, что тоже было очень здорово. И некоторые тезисы, я думаю, мне по-прежнему близки, а некоторые, может быть, уже не актуальны или не столь актуальны.

М. ФОМИНА: Я рада, что в свое время мне удалось устроить такое заочное интервью-полемику между вами и присутствующим здесь Александром Леонидовичем Казиным, между двумя известнейшими Александрями нашей петербургской метафизики для журнала «Богемный Петербург». Вы замечательно вашим инферноскопом осветили вот эту темную нижнюю бездну Петербурга в диапазоне от Гоголя и Достоевского до Андрея Белого и даже митьков. Скажите, пожалуйста, а что же в Петербурге есть святого? В нашей метафизике города что свято? И есть ли города без метафизики?

Вот, например, Сидней. Есть ли там вообще метафизика или там сплошная физика?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Я в таких случаях люблю вспоминать финал, концовку «Властина колец», где силы добра одержали победу, соответственно, кольцо всевластья брошено в жерло вулкана и силы зла, во главе с Саруманом, исчезли. Но вслед за этим происходят странные вещи — какие-то волшебные завитки присутствия тоже исчезают, Долян покидают светлые эльфы. То есть происходит некое всеобщее выравнивание рельефа, образуется континуум, где все прозрачно и понятно. Я полагаю, что Петербург предельно противостоит подобным континуумам. И мы действительно можем положить и на инферноскопическое зрение Гоголя и на какие-то вещи, включая ту же блокаду, когда немецкие листовки, призывавшие ленинградцев сдаться, как известно, были разбросаны по всему Ленинграду. Никто не убирал их с улиц, их просто использовали для растопки, потому что кому могло такое прийти в голову — сдать свои самые священные символы... В блокаду поэты Ленинграда читали в бомбоубежищах свои стихи (и образцы русской поэзии) друг другу и оказавшимся там ленинградцам. И, мне кажется, вот это и есть та высшая сторона символического, которая столь же органично связана и с его глубинами. И глубина пропасти, и высота вершин, если угодно, вершин духа, готовность до последнего момента хранить поэзию, какие-нибудь великие опусы, какие-нибудь просветленные состояния души. Но то, что при этом приносимо в жертву, или по крайней мере пребывает в некоем небрежении — это как раз та самая повседневность, все эти пресловутые удобства для горожан. Даже то, что выглядит как чистый дар, и то, что таковым является, все равно имеет свою темную, погруженную в невидимость сторону, но не из-за неё же бить в колокола; для этого есть другие поводы.

Е. БИЛЬЧЕНКО: Возвращаясь к методологии Лакана и исходя из вашего тезиса о том, что в Петербурге символическое самодостаточно и замкнуто — как вы полагаете, где, если это возможно, искать в Петербурге реальное реальное, если инфернальное символическое в котельной, парадное символическое в музее? И связано ли это реальное реального, возможно, со святостью?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Лакан все же полагал, что эта триада сохраняется всегда. Он не считал, что, например, возможность высказаться создает свою собственную реальность. То есть само озвучивание символических потоков не просто задает некоторый уровень присутствия, но и преобразует реальное, потому что такова освобождающая сила речи. Речь освобождает нас, среди всего прочего, от наваждения. От персика в отсутствие персика. От этих навязчивых картинок, которые должны быть высказаны, репрезентированы. И мне кажется, что петербургская ситуация как раз связана с этой невероятной презумпцией слова и репрезентации в целом. Город требует: ты должен это высказать, ты должен, обращаясь к еще живым и к уже мертвым, но не ко всем мертвым, к избранным мертвым, попытаться выразить это в словах, в образах, в своем опусе. Причем в каждом значимом фрагменте присутствия то, что принято считать символическим и что является символическим, составляет саму суть нашей жизни. Без него реальное остается чем-то слепым или просто бросовым. И тогда оно — остаточное реальное — не то чтобы дезавуируется,

но не очень-то нас беспокоит, и уж точно не очень-то беспокоит в фрейдовском смысле, где это реальное должно так или иначе поведенчески и телесно воплотиться. То есть я думаю, что глубина пресуществования или, если угодно, интенсивность сублимации в символическое составляет характерную черту метафизики Петербурга. Что своей обратной стороной как раз и являет странную пунктирную петербургскую чувственность, крайне своеобразный союз Логоса, Эроса и Бахуса, уникальный для Петербурга.

Р. Н. ДЁМИН: Как, по вашему мнению, соотносятся метафизика Петербурга и метафизика Ленинграда?

А. СЕКАЦКИЙ: Мне кажется, с определенной преемственностью. Приоритет символического мы видим и там, и там. Чего стоит невероятная радикальность обновления поколений! Допустим, можно говорить про коренного москвича, хотя и пожимая плечами при этом. Про коренного ярославца — запросто. С Петербургом же вообще дело обстоит фантастически — мало того, что в течение всего XVIII века новую «сволочь» сволакивали отовсюду ввиду вымирания предыдущего слоя. Но ведь нечто подобное происходило регулярно, особенно начиная с ктябрьской революции, когда пришли совершенно новые люди, другое поколение. После блокады всё повторилось. Мы не гарантированы от того, что оно еще не раз повторится. Но парадокс в том, что обретение значимого эйдоса души города и мифа города приводит к тому, что приходящему со стороны поколению или пополнению просто некуда деваться. Эйдос-то здесь. Шпиль здесь. Наши мертвые по-прежнему здесь. Они воспитают — как положено воспитать настоящего петербуржца, с должным уважением ко всем классам существ.

К. СТРАХОВ: Когда мы говорим о метафизике Петербурга, подразумеваем ли мы некое цельное единое пространство? Или это пространство все-таки дисперсно? Или оно может быть разделено? Может быть, даже районировано?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Я полагаю, что мы, прежде всего, должны иметь в виду ядро; то, что Шпенглер называл пра-символом, а Ролан Барт — мифологической виньеткой, приводя обычно в пример яблоко Ньютона и скрипочку Эйнштейна. Есть ли в этом случае нечто подобное пра-символу или виньетке? Например, годится ли Ледяной дом в таком качестве? Я не знаю. Но в этом, конечно же, самая суть, это тот сжатый Sprung, который должен быть реализован и высказан самыми различными способами — в архитектуре, в планировании, в форматах городского искусства. В конце концов, в том же питерском отделении ВХУТЕМАСа, формах народного искусства 1918–1920 годов — в тех демонстрациях и шествиях победившего пролетариата, которые до сих пор не имеют аналогов в современном актуальном искусстве. То, что творилось тогда на Дворцовой площади, до сих пор не превзойдено. То есть это основа того внутреннего ядра, которое, с одной стороны, можно считать безумием, но, с другой стороны, в любом случае анти-прагматизмом. Это великое предотвращение замыливания глаза, наоборот, его вечное «размыливание», поскольку всегда кажется, что такого еще не видели. И это, опять же, те пласты влияний, которые ниспадают на нашу литературу, на определенный способ отношений, на пресловутую анти-фамильярность, на некоторую специфику поведения. Везде мы

можем отследить определенные метафизические черты. Иногда они едва присутствуют. Кое-где, может быть, вообще не присутствуют. Есть и страх, что какое-нибудь очередное поколение не возобновит выбор своих отцов и дедов. Сейчас это опасение достаточно велико. Но тут мы все помним ситуацию контркультуры, ситуацию рока и «Битлз», когда казалось, в том числе представителям Школы «Анналов», что не возобновится прежняя национальная трансляция, что у датчан не будет Дании, у чехов не будет Чехии, что у всех родина будет «Битлз» и некое вечное странствие в сторону Шамбалы и Гималаев, сопровождаемое свободной любовью. И в общем-то немало усилий понадобилось для того, чтобы вернуть прежнюю идентификацию. Сейчас в мире в эпоху электронных пастбищ мы примерно перед таким же вызовом находимся: может быть, на этот раз прорыв будет более успешным. Может быть, на этот раз *человеческие люди* проиграют трансгуманизму, кто знает. Тем не менее Петербург как раз в этом отношении оказывается удивительно мощным, практически непреодолимым аттрактором. Здесь настолько мощный способ сборки с присутствием истории, безумия, шизы, что никакие социо-пастбища этого и близко не заменят. Поэтому я полагаю, что это еще и форма защиты, которая нас может метафизически собирать, удерживать и позволять противостоять силам остывающей вселенной.

Р. Н. ДЁМИН: Правильно ли будет сказать, что метафизика крови лежит в основе метафизика города?

А. К. СЕКАЦКИЙ: Крови? Не уверен. В ряде случаев — да, можно с Гегелем и Кожевным соглашаться. Но в том, что касается Петербурга, мне кажется, есть множество равноправных субстанций. И даже потоки символического, как это ни парадоксально, не смываются и не размываются, а пульсируют, как минимум, на равных. И если ритмоводителем крови является сердце, то в случае Петербурга сердце — странный ритмоводитель, который параллельно разгоняет и символические потоки и собственно то, что мы называем кровью и плотью, — и они пересекаются в каком-то причудливом узоре. В этом смысле, конечно же, метафизика крови не предопределяет метафизику нашего города.

А. ЕРМИЧЁВ: Пожалуйста, кто хотел бы выступить по поводу услышанного или не услышанного в докладе?

Г. МЕДВЕДЕВ: Вопросы, прозвучавшие в ходе прений, позволили Александру Куприяновичу шире раскрыть свою точку зрения, свой парадоксальный взгляд на проблему. Я, во-первых, не назвал бы это докладом; мне кажется, многие сначала говорили «спасибо за этот доклад». Какой это доклад — это прекрасный концерт, выступление! Я, надо сказать, шел сюда с некоторым критическим настроением: название какое-то странное — «Метафизика Петербурга»... Думал, что за бред такой? Банальность, навязывая в зубах, в ушах, не знаю в чем. Что Александр Куприянович, которого я знаю и нежно люблю много лет, хотя мы и не близкие друзья, — что он об этом сможет сказать? И вдруг он сказал *такое*, что мы должны ему не просто говорить спасибо, а должны быть благодарны, что мы участвуем вот в этом действии. Я много раз его слышал, но сегодня впервые был потрясен — насколько это ярко звучит! Я бы даже сказал, что и выглядит Александр Куприянович теперь ну просто

как настоящий философ, как пророк (иногда надо сказать человеку приятное в конце концов, а не какие-то пустые «спасибо за доклад»).

Я видел выступление, я бы сказал, такого философского безумца. Мы все склонны к безумству... И думаю, что без этого никакой метафизики в нашем городе бы и не было, это одна из его необходимых составляющих. Особенно великолепно было сказано про «посмертное улучшение жилплощади Бродского». Ледяной дом — тоже прекрасный пример. Господа, Александр Куприянович многое мне объяснил во мне самом и, может быть, вам — в вас — тоже. Мы все являемся обитателями крупнейшего шизополиса. Думаю, почему я до сих пор не имел достаточного успеха в этой жизни? Шизоидности маловато. Надо ее иметь больше в нашем городе, и вообще в мире. Александр Куприянович, вы имеете ее в высшей степени в хорошем смысле этого слова. Поздравляю вас, спасибо огромное.

А. К. СЕКАЦКИЙ: Спасибо.

О. Н. КОШУТИН: Я не могу не продолжить первого выступающего и не похвалить, конечно, докладчика. Но сначала должен заметить: меня всегда удивляло, как это все выстроено. Два доклада, за которыми стоят вопросы о роли философии в истории, о философии в России и русской философии. Докладчик из Москвы* и докладчик из Петербурга. Вы говорите — почему не слышали о метафизике Москвы? Да потому что философы московские как правило говорят о метафизике России, чего им отделять от нее Москву, а петербургские — все с таким вот акцентом. И я позволю себе в этом планеотреагировать сразу на оба доклада, поскольку на мой взгляд они связаны.

Скажу, что нынешнего докладчика я слушаю очень давно, с интересом и удовольствием, всегда и всем настоятельно рекомендую его слушать. Но, как правило, слышу такое: «Ну... как-то не очень-то понятно, о чем он там говорит». Я отвечаю: «Это не важно. Важно, что он понимает, о чем он говорит». Несколько лет назад случилось мне разговаривать с одной дамой — креативным директором одного из тренинговых агентств. Она сказала: «Обожаю слушать Секацкого, ничего не понимаю, но после этого столько креативных мыслей в голове». Поэтому я и в этом смысле тоже его похваляю.

Что касается самого доклада... Прозвучало — всё началось с Парижа и это не случайно. Во-первых, фланер — действительно центральная фигура в этом смысле, но он же не появляется сам по себе. Ведь Париж — это город многих революций, как, кстати, и Петербург. Париж — это бульвары, богема, кафе, архитектура. И только в этом контексте, в этих конфигурациях может возникнуть такая фигура как фланер.

С другой стороны, тут возникает проблема с метафизикой, на что я хотел специально обратить внимание, поскольку это было в обоих докладах. Там разговор был сложный, не все удалось обсудить, но я бы на одно обстоятельствоотреагировал намеренно. Тогда было выражены некие надежды на возрожде-

* Выступающий имеет в виду доклад М. А. Колерова «К большой программе исследования русской философии», состоявшийся 8 апреля 2022 г. с материалами предыдущих заседаний можно ознакомиться в разделе семинара «Русская мысль» на сайте РХГА: <https://rhga.ru/science/conferences/rusm/> (См.: «Русская философия». 2022. Вып. 1 (3). С. 144–154).

ние, прорыв, на наше будущее. М. А. Колеров говорил, что он видел работы выпускников духовных академий, и если придать этому делу ход, то и случится то, что мы хотели бы видеть. Я в этом сильно сомневаюсь. Я не стал тогда специально говорить, а сейчас скажу, потому что это мне сильно напомнило события конца позапрошлого века, когда высокие начальники и режим, исходя из охранительных соображений, соображений своей безопасности, увидев такой натиск либерализма, приняли решение о свободном доступе семинаристов в университеты. И Россия утонула в метафизике слов. Но за словами всегда наступает реакция дела. И появились люди дела, разномастные террористы, которые начали лишать жизни министров, премьер-министров, губернаторов и так далее. А потом появились другие люди дела, большевики, которые тоже заявляли, что дело не в словах, что нужно все перестраивать и переделывать. Ленин говорил о практике (и эти его слова, как правило, недооценивают): практика — критерий истины. Тексты не сильно интересовали Ленина, а вот дело гораздо больше. Поэтому мне бы хотелось, чтобы занятия метафизикой не снимали вопросов о роли философии и ее влияния на нашу жизнь. Это я к вопросу о перспективе журнала.

И еще одно. Мне кажется, очень важно и нужно, учитывая многолетний опыт нашего семинара, организовать на платформе нового журнала дискуссию о роли философии и ее значении. Это мое вам предложение.

А. Л. КАЗИН: Я слушаю Александра Куприяновича — и у меня остается такое ощущение, что для него собственно метафизика и есть символика. У него как бы отождествляются символика с метафизикой, а метафизика — с символикой и культурой. Между тем традиционное понимание слова «метафизика» означает некую онтологическую, не просто онтическую, по Хайдеггеру, а именно онтологическую реальность. А русская традиция восходит к божественным энергиям, которые придают этой метафизике собственное бытие, не сводимое ни к слову, ни к символу, ни к понятию. Весь этот замечательный рассказ находился именно на уровне символики культуры, которая только иногда как бы чуть-чуть намекала, что есть эти слои *мета*-физики и *инферно*-физики. Но Александр Куприянович ничего не сказал об их природе, сославшись на авторитет Гоголя. Знаете, мы верим Гоголю, он посещал миры нисхождения. Можно еще было бы вспомнить здесь Даниила Андреева с его «Розой мира», там детальнейше описаны миры восхождения и миры нисхождения. Причем не на уровне культуры, а на уровне реального мистического опыта визионера. Я, конечно, не призываю нас ходить по этим путям слишком далеко, потому что это очень опасно. Но мне казалось, что при разговоре о таких вещах есть один уровень культуры, а культура — это то, что вокруг культа (по этимологии слова), но чуть-чуть как бы не хватает.

А. К. СЕКАЦКИЙ: Пока я слушал выступления, пара соображений пришла в голову. Относительно близости Парижа и Петербурга — трудно сказать в чем, но она проявляется. Конечно же, удивительные городские персонажи есть и там, и там. Я почему-то вспомнил, как Д'Артаньян нанимал своего слугу Планше. Помните, на какое удивительное качество он (или, может, Портос) обратил внимание? Планше стоял на мосту через Сену и плевал в воду; проходя мимо, Д'Артаньян понял — вот этот человек мне подойдет. В Петербурге,

кажется, всегда руководствовались подобными же критериями. Во всяком случае, степень странности всегда была не меньшей.

Я отдаю себе отчет в том, что, конечно, мы можем иметь в виду самые разные ссылки на любые энергии, но все же в нашем распоряжении есть только порядок слов — и ничего другого, к сожалению. И в этом смысле философия, даже не метафизика, а первая философия, по Аристотелю, аутентично связана с *логотомией*, то есть с тем, что все трансперсональные состояния как-то именуется. И когда тот же Сократ беседует с Главконом, например, в диалоге «Государство», и с Фрасимахом, он их спрашивает: «что такое мужество?», а они, настоящие герои и полководцы, вынуждены использовать слова, хотя могли бы показать рукой — вот скольких врагов я победил. И величие античной цивилизации, конечно, состояло в том, что логотомия была признана. Будь ты хоть трижды Фрасимахом и признанным воином, но здесь ты должен выстроить порядок аргументов и ждать ответа на них. Никакого иного способа у тебя нет. И этим философия отличалась от классической «софии» и вообще от любой традиционной мудрости, где главное было — не перебивать. Поэтому, когда мы соглашаемся с Гамлетом, с его знаменитым утверждением «Слова, слова, слова», — да, всё слова, но нет ничего в мире важнее порядка слов. И метафизика вынуждена из этого исходить.

*В. А. Егоров**

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ К 100-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

27–30 сентября 2022 г. на 14 площадках страны прошла Международная конференция «Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию». Русская христианская гуманитарная академия стала одной из таких площадок, проведя международную научную конференцию «Русская эмиграция: религия, философия, культура. К 100-летию “Философского парохода”». В конференции приняли участие более сорока ученых.

Пленарное заседание «Русская эмиграция: религия, философия, культура» открыл ректор академии, доктор философских наук **Д. К. Богатырёв**. В своем докладе «Эмиграция как социокультурный феномен» он выделил этапы русской эмиграции в XX столетии, охарактеризовав вклад ее представителей в развитие национальной и мировой культуры.

Доктор философских наук **Р. В. Светлов** (Калининград) в докладе «Философские пароходы древности: когда и за что высылали философов?» изложил примеры «исходов» философов и философских школ в античности, начиная с Пифагора и заканчивая отъездом из Византии последних «профессоров» платоновской Академии при Юстиниане Великом. Главное внимание было уделено теме «отеческого» (земли, языка, нравов), которая диктовала направления и пределы эмиграции, а также проблеме границ «философской ойкумены», то есть пространства, в котором мыслилась возможной жизнь философа.

Доктор философских наук **А. А. Ермичёв** (Санкт-Петербург) в докладе «Около идеологии. О высылке религиозных философов из Советской России» говорил о культурно-идеологических и политических проекциях религиозного онтологизма изгнанных философов, что стало причиной их конфликта с РКП(б).

Доктор исторических наук **П. Н. Базанов** (Санкт-Петербург) отметил, что первая «волна» русской эмиграции отличалась патриотизмом, любовью к Родине. Большая часть ее находилась на так называемых «активистских по-

* Владимир Александрович Егоров, старший преподаватель РХГА, кандидат философских наук; egorov1@mail.ru

зициях» сопротивления коммунистической власти — от вооруженной борьбы с советским государством до разработки новых политических доктрин и общественно-политических теорий, способных противостоять марксизму. Противники «активизма» выражали большие сомнения в падении советской власти и отсутствии у любой оппозиции массовой поддержки у населения. «Сменовеховцы» и «возвращенцы» призывали признать советскую власть как народную (русскую) и национальную (великоросскую). Изгнание интеллигенции на так называемом «философском пароходе» укрепило позиции «активистов» и показало невозможность различных сменовеховских компромиссов с большевиками.

Доктор философских наук, кандидат филологических наук **И. В. Кондаков** (Москва) в докладе «"Философский пароход" Сергея Прокофьева» показал влияние И. Канта и А. Шопенгауэра на становление философской картины мира великого русского композитора Сергея Прокофьева, в которой «различия между Европой и Россией, советским и эмигрантским, классическим и авангардным переставали существовать. Не было необходимости их даже примирять. В вечности, в которую была устремлена творческая воля Прокофьева, не было границ, идеологии, политики, времени и пространства, страданий и смерти».

Известный философ **П. Боянич** (Белград, Сербия) актуализировал проблематику конференции, показав, каким образом интеллектуалы русского зарубежья в своей рефлексии о природе насилия и о возможности его оправдания ставили задачу разработки социального проекта сопротивления насилию. Особое внимание было уделено работам С. Л. Франка.

Доклады на секционных заседаниях были посвящены как проблематике «первой философии», так и анализу религиозных и теологических аспектов трудов русских философов и вкладу русской философской эмиграции в общекультурное наследие России.

Модератором секции «**Философия и богословие в русском зарубежье**» был проректор Русской христианской гуманитарной академии по научной работе, доктор философских наук **Д. В. Масленников**.

Заседание открыл доклад директора Института философии и права СО РАН, доктора философских наук **М. Н. Вольф** (Новосибирск) «"Смысл истории" Н. А. Бердяева как критика аисторического подхода». Она отметила, что идеи, высказанные Н. А. Бердяевым в книге «Смысл истории», актуально звучат в контексте современных дискуссий об историографии философии. Бердяев представил развернутую критику анти- и аисторизма, считая данные феномены чуждыми русскому национальному сознанию, и предложил историческое объяснение причин их появления и возобновления.

В докладе доктора философских наук **Е. С. Черепановой** (Екатеринбург) «Смерть на войне: проблема оправдания в философии русского зарубежья» на материале трудов Н. Бердяева и И. Ильина было отмечено, что вопрошание о смысле смерти осуществлялось философами в том числе и в рамках православной культуры, предполагающей, что смерть на войне оправдывается борьбой за веру, а аргумент защиты православной веры дополняется идеей православного Отечества и воплощается в концепте «христоролюбивого воин-

ства». В качестве материалов были использованы также письма участников русско-японской войны 1904–1905 годов.

Доктор юридических наук **Е. А. Фролова** (Москва) в докладе «П. И. Новгородцев как философ права (в период эмиграции)» говорила о том, что, восприняв Октябрьскую революцию 1917 г. как национальную катастрофу и выехав за границу, Новгородцев продолжил заниматься преподавательской и научной деятельностью, последовательно отстаивая идею нравственного должностования в праве. В его творчестве усилились религиозные настроения; связь права и нравственности он полагал в более высоком единении на основе религиозного закона.

Доктор философских наук **Р. И. Зекрист** (Уфа) выступила с докладом «Мистическая традиция православия и ислама в творчестве Достоевского: значение для философии русского зарубежья». Исходным стал тезис о том, что понятие «русская идея» Ф. М. Достоевского, ставшее ключевым в зарубежном философском творчестве, осознавалась как подвижническая линия духовно-религиозного опыта поиска Истины. В докладе была показана роль христианской и исламской мистической традиции в творчестве Достоевского в аспекте философского и теогностического поиска Истины, рассмотрено влияние личности Ч. Ч. Валиханова и его критических взглядов на формирование мистицизма Достоевского. Изучение духовного опыта писателя показывает уникальное восприятие им необходимости единства религий. В христианском теогносисе Достоевского получает развитие суфийская интерпретация духовной свободы, постижения Истины во имя пробуждения «истинного, сущностного Я», любви к Богу, в чем докладчик увидел великое значение исламской мистической составляющей творчества Ф. М. Достоевского.

Кандидат исторических наук **А. С. Луньков** (Екатеринбург) в докладе «Влияние П. А. Сорокина и Н. Н. Головина на формирование западной социологии войны и мира» описал влияние русской эмигрантской мысли на формирование в Европе социологии войны и мира. Указанные мыслители разработали социологическую методологию изучения войны как социального феномена. В дальнейшем это направление развивалось в рамках французской школы социологии и полемологии — науки о войне. Проблемное поле полемологии ее основатель Гастон Бутуль определял как комплексное исследование войны методами социологии и статистики.

Доктор философии (PhD), кандидат физико-математических наук **И. Е. Прись** (Минск, Беларусь) в своем докладе проанализировал и осветил трактовку А. И. Введенским понятия вещи-в-себе.

Кандидат богословия, кандидат юридических наук **протоиерей Владислав Баган** (Смоленск) представил анализ концепции философии права П. И. Новгородцева, которая была обусловлена фундаментальными положениями нравственного идеализма и религиозного персонализма. На основании самобытной концепции «философии права» Новгородцев выработал идею духовного основания права, а также религиозных основ политики и общественной жизни. Выстраивая собственную уникальную философско-правовую концепцию, он ассимилировал идеи ведущих российских идеалистов (Б. Чичерина, В. Соловьева) и, в свою очередь, оказал влияние на известных представителей русского

богословия за рубежом (прот. Георгия Флоровского, прот. Сергия Булгакова) и на представителей религиозной философии (И. А. Ильина, Н. Н. Алексева, С. Л. Франка и др.).

Проблемы конфессиональной политики государства, отношения Российского государства и Церкви, вопросы взаимовлияния норм права и норм нравственности в контексте творчества мыслителей русского зарубежья проанализировали кандидат богословия **архимандрит Иосиф Еременко** (Томск) и кандидат юридических наук **иерей Виталий Коллантай** (Томск).

На секции «Социально-исторический и культурный статус русского зарубежья XX века», модератором которой был старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии **В. А. Егоров**, прозвучали доклады, связанные с общей темой секции.

Заседание было открыто сообщением доктора философских наук **Т. И. Адуло** (Минск, Беларусь) «Общественно-политические идеи Д. И. Менделеева в перспективе разработки программ национального развития России философами русского зарубежья». Докладчик затронул важную сторону творческого наследия Менделеева, а именно — его представления о настоящем и будущем России, ее национальном развитии и специфических особенностях. Были рассмотрены предложенные Менделеевым идеи, которые могли бы способствовать ее развитию и процветанию.

Кандидат педагогических наук **Э. Меттини** (Москва) предложил доклад «Философско-педагогические взгляды Н. Бердяева». В разные периоды творческой деятельности философа они могли меняться, но в центре внимания всегда были идеи свободы человека и его внутренней творческой энергии. Философско-педагогические взгляды Бердяева выражают суть его учения о духовной свободе человека в рамках процесса творения самого себя в поиске апофатического Бога, который нуждается в человеке (тоскует по нему, как и человек тоскует по Богу), чтобы готовить мир к Соборному времени Духа. Таким образом Н. А. Бердяев бросает вызов Необходимости (немецкий идеализм) и упаднической философии конца века, увязывая настоящее Преображение с действительной свободой во имя Его.

Заместитель директора Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук **А. Ю. Дудчик** (Минск, Беларусь) в своем выступлении определил эвристический потенциал междисциплинарного подхода к изучению истории философии XX в., а также потенциал современных вариантов «глобальной истории философии».

В докладе **иерея Иоанна Павлюка** (Кемерово) «Церковное право как возможный идеал права: опыт трактовки философов русского зарубежья» было отмечено, что в России церковное право всегда оценивалось как особая правовая система, отличающаяся от светского права. Церковное право должно сохранять независимость от государственного устройства и отношения власти к церкви.

Продолжили работу секции доклады и сообщения исследователей из Высшей школы экономики, Института философии НАН Беларуси, Санкт-Петербургского государственного университета, Русской христианской гуманитарной академии, Московского государственного университета им. М. В. Ло-

моносова, Ярославского государственного педагогического университета им. К. Д. Ушинского, Белорусского государственного университета.

Значительный вклад в работу конференции внесла секция **«Литература русского зарубежья как философия»** под руководством доктора филологических наук **О. В. Богдановой** (Санкт-Петербург).

Одним из наиболее интересных на секции стал доклад доктора филологических наук **Л. К. Оляндэр** (Нижний Новгород) «Эпоха и человек в книге Н. А. Бердяева “Самопознание”». Было указано на предпосылки и условия для понимания потребности самопознания, на важность двух факторов, повлиявших на формирование личности Бердяева: это русская няня философа («поразительное явление старой России») и «мир феодально-аристократического высшего стиля». Исследователь обозначила необходимость и задачу Бердяева через религию преодолеть «чуждость и далекость» объективного мира, указав на его «страхи» рядом со спецификой переживания тоски, ужаса Ф. М. Достоевского и печали И. С. Тургенева. Докладчик показала, что актуальность взгляда Бердяева на основную тему его жизни — творчество, философ рассматривал в трех аспектах: «отношения человека к Богу», к человеческой культуре и культурным ценностям, в аспекте «об отношении творчества и греха». Особо была подчеркнута продуктивность философско-религиозных воззрений Н. А. Бердяева для современности.

В докладе доктора филологических наук **Т. Т. Давыдовой** (Москва) был представлен анализ художественной философии Евг. Замятина периода эмиграции (1930-е гг.), отразившейся в его неоконченном историческом романе «Бич Божий», который представлял собой авторский литературный и сциентистский миф. Идеи «заката Европы» Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера были контаминированы здесь с идеями, почерпнутыми писателем у Ф. Ницше, в публицистике А. Блока, — и творчески переработаны в духе собственной историософской концепции. Названные идеи несли в себе начала «дряхлости» (Данилевский), а, по Замятину, энтропии. Докладчик отметила близость замятинского Атиллы к типу ницшевского сверхчеловека. В свете идей Ю. Лотмана она проанализировала художественное время и пространство в романе Замятина, обнаружив в нем «открытое» и «закрытое» время, образы своего дома и «антидома», концентрический и эксцентрический типы города. Восприятие юными героями-заложниками дряхлого, энтропийного Рима было рассмотрено при посредстве теории «остранения» В. Б. Шкловского.

Интерес вызвал доклад доктора филологических наук **О. Ю. Осьмухиной** (Саранск) «Философия истории в творчестве Бориса Акунина». Докладчик проанализировала специфику рецепции исторического процесса, его историософскую концепцию в творчестве современного прозаика («Девятый Спас», «Беллона», «Герой иного времени», «История Российского государства» и др.). Идея исторического процесса, представленная в «Истории Российского государства», ранее фрагментарно воплощенная в «фандоринском» цикле, отражает позицию самого писателя — это «западничество» особого типа: при всей направленности на ценности просвещения, Б. Акунин сохраняет критическое отношение к их реальным общественно-политическим проявлениям в сугубо русском контексте.

В докладе доктора филологических наук **О. В. Богдановой** (Санкт-Петербург) был рассмотрен рассказ Ивана Бунина «Натали», вошедший в знаменитый сборник рассказов о любви «Темные аллеи». Автор обратила внимание на интертекстуальные параллели, которые эксплицирует бунинский текст, и попыталась, с одной стороны, понять существо разделения Буниным «любви земной и небесной», с другой — увидеть, насколько осозанным или неосозанным была корреляция Бунина с «Данте» Д. Мережковского и в целом — в чем был смысл его апелляции к западноевропейской литературной традиции. В докладе было показано, что особенности эмигрантской жизни провоцировали Бунина встраивать свой художественный текст в литературные контексты (содружества, кружки, литературные сообщества) и апеллировать к собственному знанию не только человеческой жизни, но и мировой литературы.

Доктор филологических наук **С. П. Гудкова** (Саранск) в докладе «Религиозно-философская поэма в творчестве О. Николаевой: традиции, новаторство, художественные особенности» рассмотрела особенности преломления православной традиции в поэмах «Ничего, кроме жизни», «Соседка», «Собака», «Деревня», «Августин». Отличительной чертой поэтики О. Николаевой стал художественный синтез библейских изречений, поучительных речей «святых Отцов Церкви», философских размышлений автора, а также осмысление деталей повседневно-го быта. Повествовательная основа, нескончаемый ряд лиц, обилие диалогов, усложненность синтаксических конструкций — все это необходимо автору для достижения одной цели — показать сложность пути лирической героини к духовному обновлению. Ее поэмы, по мнению С. П. Гудковой, есть не что иное, как раскрытие «тайников человеческой природы».

Интересный доклад был сделан магистром **М. А. Рогожиным** (Москва). Автор акцентировал внимание на неразрешимых противоречиях между марксизмом и «религиозным экзистенциализмом» Бердяева. Молодой исследователь рассмотрел отношение самого Бердяева к марксизму на раннем и позднем этапах его деятельности — последнее выражено в работе «Истоки и смысл русского коммунизма». Кроме того, докладчик высказался по вопросу «опасности», которую большевики могли видеть в фигуре Н. А. Бердяева (и др.) и в его (их) взглядах.

* * *

По окончании конференции ее участники отбыли на катере от здания РХГА, расположенного на реке Фонтанке, к набережной Лейтенанта Шмидта, где находится памятная стела «Философский пароход». К стеле были возложены цветы.

В рамках конференции, посвященной 100-летию «Философского парохода», в РХГА прошло мероприятие, которое дало возможность отметить и 100-летие Петроградского процесса. Летом 1922 г. был вынесен смертный приговор митрополиту Петроградскому и Ладожскому Вениамину (Казанскому), архимандриту Сергию (Шейну), профессору Санкт-Петербургского университета Юрию Новицкому и юристу Ивану Ковшарову, которые позднее были прославлены

Русской Православной Церковью как новомученики. В память об этом событии в РХГА состоялась презентация книги Екатерины Федорчук «Последнее письмо святого юриста Юрия Новицкого» (М.: Никея, 2021).

В обсуждении книги приняли участие представители творческого коллектива: автор книги **Е. Федорчук**, художник-иллюстратор **С. Дзюба**, сотрудник издательства «Никея» **Е. Капранова**. О работе над изданием рассказал преподаватель Томской духовной семинарии **иерей Виталий (Коллантай)**. От РХГА выступил проректор по научной работе профессор **Д. В. Масленников**. Он отметил связь двух событий 1922 года: Юрию Новицкому предлагали, как и ряду других представителей русской интеллигенции, стать «пассажиrom Философского парохода». Но его выбор был «выбором Сократа», тем самым он занял позицию истинного философа, что подтверждается его последующей судьбой.

От представителей юридического научного сообщества Санкт-Петербурга — советник ректора РХГА профессор **В. П. Сальников** и доцент кафедры теории государства и права Санкт-Петербургского военного ордена Жукова института войск национальной гвардии Российской Федерации **Г. Н. Крижановская**. О значении памяти новомученика для духовной жизни ученого говорили **иеромонах Димитрий (Самойлов)** и **монахиня Афанасия (Ерохина)**. С подробным докладом о жизни св. Юрия Новицкого выступил доцент Санкт-Петербургского государственного университета **И. В. Петров**.

В рамках конференции в помещениях РХГА была организована выставка работ петербургского художника Софии Дзюбы, посвященная теме репрессий против русской интеллигенции в 1922 году.

*А. А. Ермичев**

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О МЕТАФОРЕ «ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД»

Выражение «философский пароход» стало общеупотребительной метафорой, неточно отражающей депортацию небольшого числа несоветской интеллигенции летом-осенью 1922 г. В статье называется точное число высланных философов. Раскрываются политический и культурно-философский аспекты депортации, с которой началась монополия советского государства на истинную философию. Отмечается, что состоявшаяся 28–30 сентября 2022 г. в Петербурге юбилейная конференция «Русская эмиграция: религия, философия, культура» не отразила действительного богатства философской жизни русского зарубежья 1918–1939 гг.

Ключевые слова: революция, интеллигенция, марксистская идеология, тоталитаризм, огосударствление философии, депортация, Н. А. Бердяев, В. И. Ленин.

Ermichev A. A.

CRITICAL NOTES ON THE METAPHOR “PHILOSOPHICAL STEAMER”

The expression “philosophical steamer” has become a common metaphor that inaccurately reflects the deportation of a small number of non-Soviet intellectuals in the summer and autumn of 1922. The exact number of expelled philosophers is called. The political, cultural and philosophical aspects of deportation are revealed, with which the monopoly of the Soviet state on true philosophy began. “Russian Emigration; Religion, Philosophy, Culture” anniversary conference held on September 28–30 in St. Petersburg” did not reflect the real richness of the philosophical life of the Russian diaspora of 1918–1939.

Keywords: revolution, intelligentsia, Marxist ideology, totalitarianism, nationalization of philosophy, deportation, Berdyaev N. A., Lenin V. I.

В 2008 году постсоветская интеллигенция шумно отметила столетие «Вех» — «сборника статей о русской интеллигенции». В 2022 году она столь же шумно отмечает столетие «философского парохода» — депортации нескольких русских философов, состоявшейся осенью-зимой 1922 года. Не счесть выра-

* Ермичев Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; 7723516@gmail.com

жений восхищения творчеством высланных, прозвучавших в юбилейные дни на множестве научных конференций.

1.

Словосочетание «философский пароход» родилось в 80–90-е годы прошлого века, когда «гласностью» назывались все новые и новые «белые пятна» советской истории. Перед умственным взором свидетелей и участников перестройки вставал пароход, сплошь заполненный бердяевыми и булгаковыми.

Сейчас мы знаем, что специально зафрахтованного парохода для перевозки философов не существовало, а были обычные рейсовые, на которые требовалось покупать билеты в обычном порядке и на которых из страны отбыли восемь философов.

Высланы были три профессора из Московского университета: Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, С. Л. Франк — они выехали из Петрограда на немецком рейсовом пароходе «Обербургомистр Гаккен»; два профессора Петроградского университета — И. И. Лапшин и Н. О. Лосский, а также историк-медиевист Л. П. Карсавин — отбыли в Германию на пароходе «Пруссия». Помимо универсантов, были высланы философы, не занятые на учебных кафедрах: Ф. А. Степун и С. Н. Булгаков. Степун был одним из редакторов философского журнала «Логос» (1910–1914 гг.), а после Февраля редактировал официоз Временного правительства «Армия и флот свободной России». К 1922 году он — активный участник работы Вольной академии духовной культуры и один из авторов сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы», который был сурово осужден В. И. Лениным. Ф. А. Степун покинул родную Москву поездом, идущим через Ригу. С. Н. Булгаков на время высылки был священником в Симферополе. В 1917 г. на Всероссийском Поместном соборе его избрали членом Высшего Церковного Совета. В июне 1918 г. состоялось его рукоположение, и он вышел из состава кафедры политической экономии Московского университета. Булгаков покинул Россию в декабре 1922 г. на итальянском пароходе “Janne”.

К депортированным философам часто прибавляют Б. П. Вышеславцева (но его имени нет ни в одном из списков высланных)^{*} и П. А. Сорокина (который все же был ученым–социологом). Для отдельного парохода восемь философов явно мало. Достаточно одной шлюпки, которую надо было толкнуть

^{*} Судя по письму Б. П. Вышеславцева к редактору берлинского журнала «Русская книга» А. С. Яценко от 5 октября 1922 г., то есть когда московские изгнанники уже находились в Германии, а петербургские сидели на чемоданах под подпиской о невыезде, он живет в Советской России хорошо — иногда ест икру, осетрину, ветчину и тетерок и пьет великолепные вина всех сортов, но жить «безвкусо среди чужой нации, в духовной пустоте, в мерзости нравственного запустения» ему претит. Он просит Яценко разузнать о возможности его работы в Берлине и в конце 1922 г. приезжает в немецкую столицу (возможно, не без помощи друзей из германского посольства [Флейшман 1983, 258–259]).

² Из книги Б. Ф. Пустарнакова «Университетская философия в России» (СПб., 2003) следует, что в России на время с 1901 по 1917 год было около 240 лиц, которые писали философские работы. Восемь высланных были далеко не рядовыми, а, напротив, выдающимися мыслителями. Они внесли неоценимый вклад в русскую философию, определяя ее главные характеристики. Но в ярком свете единственно истинной марксистской философии их сочинения представляли ненужными и даже вредными для нового общества.

ногой от набережной лейтенанта Шмидта, еще недавно, до Февраля, бывшей Николаевской набережной*.

Зато всеми принятая метафора «философский пароход» звучит зловеще, что и заметно по ее интерпретациям — как в 1990 году, так и сегодня. Вот выражение 1990 года: «На долгие годы наш народ остался, по выражению Гегеля, храмом без святыни, то есть без национального самосознания» [Сапов 1990, 113]. Ну хорошо, то был девяностый год, но и в 2022 году одно из заседаний Культурно-просветительского центра «Покровский остров» в Петербурге (что на Канонерской улице) озаглавляется так: «Лоботомия русской цивилизации. К столетию “философского парохода”».

Такая категоричность изумляет. После 1922 года была великая история Советского Союза, победителя фашизма, инициатора борьбы за мир и за ликвидацию колониальной системы, пионера космической эры. «Храм без святыни», «лоботомия» — это, пожалуй, слишком... Нужно как-то по-иному... Начинаешь понимать, что звонкая метафора не всегда работает.

2.

Метафора вобрала в себя два близких, но разных содержания двух близких, но разных процессов в жизни Советской России двадцатых годов прошлого века. Один из этих процессов — политический. В данном случае речь может идти о депортации небольшой группы интеллигенции, предпринятой ВЧК-ГПУ и Политбюро РКП(б) с Совнаркомом в целях упорядочивания советской жизни и ее успокоения после перенесенных катастроф Гражданской войны. Другим был процесс культурно-философский, то есть процесс огосударствления философской жизни, мощной государственно-административной поддержки только одной философии, а именно — марксистской, материалистической и диалектической. Чрезмерный акцент на политическом эпизоде мешает увидеть главную опасность для философского развития — установления государственной монополии на философскую истину.

3.

Названные восемь человек составляли малое меньшинство от всех пассажиров «философских пароходов»; другими были историки, врачи, кооператоры, инженеры, книгоиздатели... Наши восемь философов даже в ГПУ-шных списках высланных проходили как «профессора» или «литераторы», а не как «философы». Чекушка (так порой фамильярничили высылаемые относительно ведомства Дзержинского) специально «философов» не арестовывала (а иначе арестовали бы С. А. Аскольдова, А. И. Введенского, В. И. Несмелова, Э. Л. Радлова, М. М. Тареева и других) и в ходе депортации в отдельную группу не выделяла. Высланные философы прошли через те же мытарства ареста, обыска, допроса, заключения в «предварилке» или тюрьме и, наконец, самого выдворения и подсчетов взятых с собой денег (Е. Н. Трубецкой писал о разрешенных 25 золотых рублях на одного человека), книг, белья, верхней одежды и пр.

* И если весной 1917 года прогрессивная общественность требовала переименовать Николаевскую набережную в Набережную лейтенанта Шмидта, то сегодня она же просит обратного переименования. Прогрессивная общественность будет всегда.

Словом, пароходы и поезда были не «философскими», а «интеллигентскими»*. Но «интеллигентский пароход» звучит плохо, а «философский» — хорошо. Правда, «хорошее» определение «заслонило» историка А. А. Кизеветтера, зоолога и ректора Московского университета М. М. Новикова, редактора и издателя журналов «Экономист», «Утренники» и «Вопросы литературы» Д. А. Лутохина, изобретателя В. В. Зворыкина, конструктора В. И. Ясинского и иных славных представителей русской культуры.

Все эти — и другие, здесь не названные (общим числом более 60 человек**), на пароходах или поездах покинули Россию (тогда РСФСР) не добровольно, а в порядке насильственного выдворения из страны и даже — под угрозой расстрела. Но выдворялись они не как историки, конструкторы, врачи, кооператоры или философы, а как политически неблагонадежные граждане РСФСР. И если бы не восемь, а двадцать восемь философов ГПУ сочла политически неблагонадежными — все двадцать восемь были бы изгнаны. Например, С. А. Аскольдов или П. А. Флоренский тогда не были замечены как неблагонадежные; их не выслали, хотя, они, конечно, являлись «лакеями поповщины».

Депортация некоторого количества интеллигенции, заподозренной ГПУ в общественной активности, была предпринята РКП(б) и Совнаркомом в ответ на ее притязания возвратиться к широкому политическому и мировоззренческому демократизму, которого она долгие годы добивалась в борьбе с самодержавием. Преданная высоким идеалам, интеллигенция не могла ни понять, ни принять единоначалия одной политической партии, равно как другого единоначалия — господства научного, а потому единственно истинного материалистического мировоззрения. Оно же, «под символикой которого протекала революция, не только не признавало существования духа и духовной активности, но и рассматривало дух как препятствие для осуществления коммунистического строя, как контрреволюцию» [Бердяев 1991, 236–237].

Конфуз был в другом. Не очень хорошо представляя, в чем же заключается враждебность духа для Советской власти, и не решаясь назвать инакомыслие выслаемых настоящей причиной проводимой акции, чиновники из ГПУ «пришивали» им «политику». А почему бы и нет? В революционные дни любое дело — будь то заседания Вольной академии духовной культуры или сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», или журнал «Экономист», или статья о вере и неверии в Бога — можно было подвести под политику. Чем заметнее

* Замечательный организатор философской жизни в Санкт-Петербурге конца 80–90-х годов XX века, декан философского факультета Петербургского университета Ю. Н. Солонин (1941–2014) и ректор Академии художеств А. С. Чаркин (1937–2017), установившие на Набережной лейтенанта Шмидта памятную стелу об этом событии, написали, что отсюда «в вынужденную эмиграцию отправились выдающиеся деятели отечественной философии, культуры и науки». Напротив этой стелы, на противоположном берегу, находится другая, напоминающая, что именно в этом месте Невы стоял крейсер «Аврора», который своим выстрелом начал захват Зимнего дворца.

** Число высланных за пределы Советской России представителей интеллигенции в рассматриваемый период (лето–осень 1922 — начало 1923) ненамного превысило 60 человек. Следует уточнить, что в этом списке ряд фамилий по каким-то причинам отсутствовал [Высылка 2005, 41].

в печати или на публичном заседании кто-то заявлял о себе, тем скорее он мог «схлопотать» политическую статью.

4.

А высылаемые? Что же, пусть едут. «Советский строй в то время не был еще вполне выработанным и организованным, его нельзя было еще назвать тоталитарным и в нем было много противоречий» [Бердяев 1991, 232]. Хорошую иллюстрацию этого тезиса предложил М. Осоргин: «И вот нам, высылаемым, было предложено организовать в деловую группу, с председателем, канцелярией, делегатами. Собирались, заседали, обсуждали, действовали. С предупредительностью (иначе как вышлешь?) был предоставлен автомобиль нашему председателю, по его заявлению выдавали бумаги и документы, меняли в банке рубли на иностранную валюту, заготавливали красные паспорта для высылаемых и сопровождающих их родных. Среди нас были люди со старыми связями в деловом мире; только они могли добиться отдельного вагона в Петербург, причем ГПУ просило прихватить его наблюдателя, для которого не оказалось проездного билета; наблюдателя устроили в соседнем вагоне. В Петербурге сняли отель*, кое-как успели заарендовать все классные места на уходящем в Штеттин немецком пароходе. Все это было очень сложно, и советская машина по тем временам не была приспособлена к таким предприятиям. Боясь, что всю эту сложность заменят простой нашей “ликвидацией”, мы торопились и ждали отъезда; а пока приходилось как-то жить, добывать съестные припасы, продавать свое имущество, чтобы было с чем приехать в Германию» [Очистим 2008, 701].

5.

Помимо политического, у метафоры «философский пароход» имеется культурфилософское измерение. Высылаемой интеллигенции был непонятен общественный строй, прописанный идеологией новых правителей России из Политбюро РКП(б). Эта идеология настаивала на историческом прогрессе, диктуемом действием экономических причин, оценивала пролетариат как единственного носителя современного прогресса и настоящих марксистов, точнее, большевиков (а не каких-либо меньшевиков и прочих социалистов, тем паче, либералов) единственными выразителями передовых устремлений истории и пролетарских интересов. В ленинском государстве марксистская философия нашла воплощение, а советский строй возникал на фундаменте теоретически разработанного тоталитаризма.

Но тогда драма русской философии начинается не с «Обербурггоминистра Гаккена» или «Пруссии», на которых отбыли восемь философов, оставив Россию в духовной скудости, и не со статьи Л. Д. Троцкого «Диктатура, где твой хлыст?», а с появления первых номеров журнала «Под знаменем марксизма», все статьи которого отяжелены одной идеей — неразрывного единства философской истины (материалистической философии) и практики победившего пролетариата, РКП(б)

* Этим отелем была гостиница «Европейская». Радетелям «философского парохода» можно было бы установить здесь мемориальную доску.

и Совнаркома. Если нужна какая-то точная дата — вроде 30 сентября («Обер-бургомистр Гаккен») или 17 ноября («Пруссия») или 2 июля (статья Троцкого), то не может ли это быть 12 марта 1922 года, когда В. И. Ленин закончил работу над статьей «О значении воинствующего материализма»? Главное в ней — не в совете победившему пролетариату выслать из страны «образованных крепостников», не в теоретических и социально-культурных характеристиках «воинствующего материализма», а в утверждении марксистской философии единственно возможной для РКП(б) и советского государства. Двенадцатое марта 1922 года можно считать днем ее огосударствления. Первым в череде драматических и трагических следствий этого события для русской философии XX века стала депортация интеллигенции, которая не умела или не хотела мыслить по-советски.

6.

В Европе восемь изгнанников-философов присоединились к тем из коллег, кто эмигрировал из революционной России с белыми частями или нелегально перешел границу. Назовем только часть имен, стараясь говорить о философах *sui generis*: Н. Н. Алексеев, Н. С. Арсеньев, В. В. Вейдеман, С. И. Гессен, Г. Д. Гурвич, К. Ф. Жаков, В. В. Зеньковский, В. Н. Ильин, П. И. Новгородцев, В. Э. Сеземан, Е. В. Спекторский, П. Б. Струве, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский, Д. И. Чижевский, Л. И. Шестов, Б. В. Яковенко. Как подсчитал последний, их общее число превышало 50 человек. Они предложили «следующие оригинальные проявления современного русского философского духа: идеалистический интуитивизм Лосского, творческий антропологизм Бердяева, идеалистический онтологизм Франка, обновление христианской метафизики в работах Флоренского, Булгакова и Карсавина, онтологическо-диалектический символизм Лосева, чистую гносеологию Сеземана, трансцендентальный плюрализм Яковенко и т. д.» [Яковенко 2012, 202]. В яковенковском «и т. д.» толпятся сменовеховцы, евразийцы, прометеисты Боранецкого и иные разные пореволюционеры со своей прессой и даже книгоиздательствами

В их общих усилиях в русском зарубежье, в условиях свободы зацвела и никогда не переставала быть философская жизнь. Для полноты картины нужно вспомнить YMCA-Press, работу Русского философского общества в Праге (1924–1939 гг.), бердяевский «Путь», где напечатали свои статьи 93 современника; научные и учебные русские институты в Праге, Берлине, Белграде, где русская философия наличествовала, так сказать, персонально в лице, допустим, Н. О. Лосского или И. А. Ильина, или П. Б. Струве и еще кого-либо; наконец, о постоянном участии русских философов — и беглецов и изгнанников — в работе Международных философских конгрессов в межвоенное время — от Пятого в Неаполе (1924) до Девятого в Париже (1937). Не уверен, что их философию нужно ставить вровень с мировой*, но что она вместе с литературой русского зарубежья выражала духовную целостность русских и формировала ее — в этом сомнений нет.

* Один из творцов ельцинского времени постсоветской России, В. В. Костиков, пишет, что философы изгнанники «сделались величинами мирового масштаба», русская философская мысль стала частью философской культуры человечества» [Костиков 1990, 175].

Но вот программы конференций, посвященных столетию «парохода». Такие конференции состоялись только что в Петербургском университете, в РГПУ им. А. И. Герцена и в Русской христианской гуманитарной академии. В названиях предложенных 93-х докладов на пленарных и секционных заседаниях самым популярным было имя Н. А. Бердяева (9 раз), при этом один из докладчиков решал вопрос, кем же был философ — «изгнанным гением или эпатажной посредственностью». По числу упоминаемых имен далее следовали: И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, П. А. Сорокин (по 2 упоминания). По одному разу появились имена С. И. Гессена, Г. Д. Гурвича, В. В. Зеньковского, И. И. Лапшина, Д. С. Мережковского, П. И. Новгородцева. Об УМСА, о «Пути», о русском научном институте в Берлине (или еще где-нибудь), о философских конгрессах, об «утвержденцах», даже об евразийцах речи не было.

Нет, нет, философский пароход пока находится в дальнем плавании.

ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1991 — *Бердяев Н. А.* Самосознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.

Высылка 2005 — Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. М.: Русский путь, 2005.

Костиков 1990 — *Костиков В. В.* Не будем проклинать изгнание. Пути и судьбы русской эмиграции. М.: Госполитиздат, 1990.

Очистим 2008 — «Очистим Россию надолго... Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 г.» / Сост.: А. Н. Артизов, Э. К. Водопьянов, Е. В. Домрачева, В. Г. Макаров, В. С. Хрусталеv. М.: МФД; Материк, 2008.

Сапов 1990 — *Сапов В. В.* Высылка 1922 года: попытка осмысления // Социологические исследования. 1990. № 3.

Флейшман 1983 — *Флейшман Л., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О.* Русский Берлин. 1921–1923. По материалам архива Б. И. Николаевского в Гуверовском институте. Paris: УМСА-Press, 1983.

Яковенко 2012 — Борис Валентинович Яковенко / Под ред. А. А. Ермичева. М.: РОССПЭН, 2012.

LITERATURE

Berdyaev 1991 — *Berdyaev N. A.* Self-consciousness. The experience of philosophical autobiography. M., Book, 1991.

Expulsion 2005 — Expulsion instead of execution. Deportation of the intelligentsia in the documents of the Cheka. 1921–1923. M., Russian Way. 2005.

Kostikov 1990 — *Kostikov V. V.* Let's not curse the exile. The ways of the fate of Russian emigration. M., Gospolitizdat. 1990.

Let's clean up 2008 — “Let's clean up Russia for a long time ... Repression against dissidents. The end of 1921 — the beginning of 1923” Compilers: A. N. Artizov, E. K. Vodopyanov, E. V. Domracheva, V. G. Makarov, V. S. Khrustalev. M., MFDD. The mainland. 2008.

Sapov 1990 — *Sapov V. V.* The Expulsion of 1922: an attempt to comprehend // Sociological research. 1990. № 3.

Fleishman 1983 — *Fleishman L., Hughes R., Raevskaya-Hughes O.* Russian Berlin. 1921–1923. Based on the materials of the archive of B. I. Nikolaevsky at the Hoover Institute. Paris 1983.

Н. А. Румянцева*
Работа семинара «Русская мысль» в 2022 г.

Научно-методический семинар «Русская мысль» работает в Русской христианской гуманитарной академии с апреля 2005 года. В минувшем году состоялись следующие заседания:

21 января — доклад «Философия общего дела Н. Ф. Федорова и история России XX–XXI веков» преподавателя Горного института, кандидата философских наук Д. В. Барановского.

Январское заседание было 145-м от начала работы семинара.

4 марта — презентация первых двух выпусков журнала «Русская философия». С докладом «Русская философия в России» выступил ректор РХГА Д. К. Богатырев.

17 марта — презентация журнала «Русская философия» в Москве, в Доме Лосева.

8 апреля — доклад историка и издателя М. А. Колерова «К большой программе исследования русской философии: первые выводы из издательского опыта последних 30 лет».

20 мая — выступление кандидата философских наук, доцента Института философии Санкт-Петербургского университета А. К. Секацкого «Метафизика Петербурга».

23 июня — презентация третьего номера журнала «Русская философия» (в нумерации текущего года номер 1 за 2022 г.) с обзором вошедших в него публикаций. С докладом «“Золотой век” русской философии и его закат» выступил профессор РХГА А. А. Ермичёв.

15 сентября — выступление профессора Института философии Санкт-Петербургского университета И. И. Евлампиева «Новый подход к исследованию философского мировоззрения Ф. М. Достоевского».

На заседании были представлены книги издательства РХГА: Евлампиев И. И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского; Ли Тяньюнь. Будущее человечества в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьёва; Ли Сяюй. Проблема «высших личностей» в философском мировоззрении Ф. М. Достоевского.

21 октября — доклад доктора филологических наук Т. А. Кошемчук «А. Фет: религиозно-философская позиция поэта».

25 ноября — выступление профессора Московского государственного университета, доктора философских наук Ю. Б. Мелих «Философия персонализма в современной России» (А. В. Соболев, С. М. Половинкин, С. С. Хоружий, В. П. Визгин»).

С материалами заседаний можно ознакомиться в разделе семинара «Русская мысль» на сайте РХГА: <https://rhga.ru/science/conferences/rusm>.

* Наталья Алексеевна Румянцева, научный сотрудник РХГА; ru_nata@mail.ru

БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 808.2(081.1)

В. М. Камнев, О. Л. Фетисенко *

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА: ОТ ЗАМЫСЛА К ВОПЛОЩЕНИЮ

В статье рассказано о том, как проходила подготовка недавно завершеного Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (1831–1891) — первого академического издания в истории изучения русской консервативной мысли. Характеризуются принципы этого серьезного научного проекта, его состав и композиция, указываются издания-«спутники» и тематически связанные с собранием публикации, осуществленные его составителями за последние 20 лет.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, Полное собрание сочинений и писем, русская философия, русская литература, текстология, издание классических текстов.

V. M. Kamnev, O. L. Fetisenko *ACADEMIC PUBLICATION OF THE WORKS OF K. N. LEONTIEV: FROM CONCEPT TO IMPLEMENTATION*

The article is devoted to the preparation of the recently finished Complete Works and Letters of K. N. Leontiev (1831–1891). This is the first academic publication in the study of Russian conservative thought. The article describes the principles of this great academic project and its composition, and also tells about supplementary publications and papers thematically related to the Complete Works, which was published by its compilers over the past 20 years.

Keywords: K. N. Leontiev, Complete Works and Letters, Russian philosophy, Russian literature, textology, publication of classics.

Академические полные собрания сочинений и писем — особый, «эталонный» тип научных изданий. В них с полнотой и точностью репродуцируется литературное, критическое, публицистическое, эпистолярное и, при наличии, «служебное» наследие писателя; для этого изучаются и учитываются все сохранившиеся рукописные и печатные источники текста, что отражается в разделах вариантов и других редакций. Особенностью этих изданий также являются подробные научные комментарии, в которых вводится много неизвестного архивного материала, редакционные статьи и разнообразные указатели. Подобные собрания, задающие «новое качество бытования классических текстов»

* Камнев Владимир Михайлович, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, доктор философских наук; kamnevvladimir@yandex.ru

Фетисенко Ольга Леонидовна, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, ведущий научный сотрудник, доктор филологических наук; betsy98@mail.ru

[Академические web] и обеспечивающие цельное восприятие творческой личности писателя, впервые стали готовить в 1930–1950-е гг. в Институте русской литературы (Пушкинском Доме) РАН, где эта традиция поддерживается до сих пор. Именно по текстам академических собраний (ПСС) было принято печатать классические произведения в массовых изданиях. И до сих пор в России «хорошим тоном» для исследователей является цитирование источников, представленных в академических изданиях, именно по ним. Сейчас эта традиция, к сожалению, начинает утрачиваться.

Полное собрание сочинений и писем Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), которое выпускалось в Пушкинском Доме (ИРЛИ РАН) с 2000 г. и в год двойного юбилея писателя и мыслителя было завершено [Леонтьев 2000–2021], создано именно в петербургской академической традиции, но с некоторыми отступлениями от нее в том, что касается сохранения особенностей «речевой личности» автора, неустойчивых, менявшихся с течением времени [Котельников 2000, 12–15]. Несколько по-новому по сравнению с предшествующими академическими собраниями устроен в издании текстологический научный аппарат: раздел «Варианты и разночтения», обычно понятный лишь узким специалистам, здесь доступен любому внимательному читателю, но отнюдь не менее подробен, чем в других собраниях.

Отметим, что работа с этим, обычно остающимся малоизвестным, разделом важна далеко не только для филологов. Изучающие творчество Леонтьева историки философии, социологи, политологи, культурологи могут не только, как выражались раньше, «заглянуть в творческую лабораторию писателя», но найти среди зачеркнутых фрагментов тексты, дающие стимул для новых исследований. Особенно это важно для статей, которые впервые публиковались в газетах, а затем (часто через большой временной промежуток) были исправлены автором [Фетисенко 2012, 35–44]. Исследователи цитируют позднейший текст, трактуя его в контексте того времени, когда он был написан, а значит — приписывают, например, 1880 г. то, что автор «додумал» в 1885 г., т. е. совсем в другой исторический период. Заглянув в раздел «Варианты и разночтения», можно всегда проверить себя и обнаружить случаи, требующие специальных пояснений.

Потребность в авторитетном, кодифицирующем издании текстов К. Н. Леонтьева стала очень велика в 1990-е гг., поскольку интерес к его наследию и к его личности всё нарастал, а доступным широкому читателю оставался лишь небольшой ряд произведений, перепечатываемых без обращения к первоисточникам. Специалисты же пользовались незавершенным и подготовленным со значительными погрешностями так называемым «фуделевским собранием»^{*}.

* Первое и единственное собрание сочинений Леонтьева издавалось в 1910-х годах его учеником, протоиереем И. И. Фуделем (1864/1865–1918), но не было завершено по обстоятельствам военного времени. В Германии в 1975 г. вышло репринтное издание первых четырех томов этого собрания со вступительной статьей Ю. П. Иваска. В 1920-х годах права на издание Леонтьева получил от племянницы писателя С. Н. Дурылин, но ему, в силу понятных обстоятельств, удалось осуществить лишь одну публикацию — издать записки «Моя литературная судьба» в «Литературном наследстве» (М., 1935. Т. 22/24). Подробнее о Дурылине как исследователе творчества Леонтьева см.: [Резвых 2012].

Инициаторами подготовки ПССиП Леонтьева стали петербургское издательство «Владимир Даль» (директор — В. М. Камнев, с 2010 — д. филос. н.), А. П. Мельников и В. А. Котельников (в то время заместитель директора ИРЛИ РАН), занимавшийся изучением творчества «оптинского отшельника» еще со второй половины 1980-х гг. [Котельников 1994]. Работа началась в 1999 г., ее научная составляющая выполнена двумя сотрудниками (что в исследовательской и эдиционной практике, пожалуй, уникально) — д. филос. н. В. А. Котельниковым и д. филос. н. (с 2012) О. Л. Фетисенко, образовавших Группу по исследованию и изданию наследия К. Н. Леонтьева в Отделе новой русской литературы ИРЛИ*. Большую помощь изданию в разное время и в разной форме оказывали Г. Б. Кремнев (член редколлегии ПССиП; вышедшая в Москве в 1996 г. под его редакцией книга «Восток, Россия и славянство» на тот момент являлась единственным серьезно подготовленным изданием публицистики Леонтьева), петербургский востоковед К. А. Жуков, заведующая Отделом рукописей Государственного литературного музея (ГЛМ)** Е. М. Варенцова, нижегородский историк и художник-мозаичист Д. В. Гуцин, обратившийся к изучению местных архивов, а также московский краевед И. М. Червакова, написавшая ряд примечаний к философским сюжетам леонтьевской публицистики и снявшая документальный фильм о пребывании Леонтьева в Арзамасском уезде. В составлении комментария к тому литературной критики приняли участие Е. А. Гаричева (Федорова) и С. А. Ипатов, к т. 2–3 — Л. В. Дмитриева. Переводы с французского писем Леонтьева к матери были выполнены в 2000 г. Е. Л. Яценко (ГЛМ). Сотрудница ИРЛИ Н. А. Хохлова скопировала для ПССиП в одном из киевских архивов тексты писем Леонтьева к О. М. Бодянскому, а также обнаружила в описываемом ею архивном фонде в Пушкинском Доме письма Леонтьева к Ф. А. Гилярову.

Как заявляли инициаторы издания, основной целью собрания было не просто выпустить «полного Леонтьева», но, не в меньшей степени, — преодолеть тяготевший над его «литературной судьбой» *fatum****, который и до последнего времени мешал появлению научного издания его сочинений. С наступлением нынешних «рубежных» исторических событий стало ясно, как важно было успеть выпустить последние тома вовремя.

Первоначально собрание планировалось в десяти томах, к моменту выхода первого тома эта цифра уже была изменена на «12», а затем, при следовании

* В 2013 г. академик А. Н. Паршин сказал Л. С. Виноградову в своем интервью, посвященном реформе РАН: «В своей “Валдайской речи”, которую многие обсуждали, президент России процитировал русского философа XIX века Константина Леонтьева, до недавнего времени считавшегося реакционером из реакционеров. Не знаю, известно ли президенту, что академическое собрание сочинений Леонтьева <...> издается в Академии наук, в Институте русской литературы (Пушкинском Доме) в Петербурге. И проделывают эту огромную работу всего два человека: Владимир Алексеевич Котельников и Ольга Леонидовна Фетисенко. Несомненно, это большое достижение Академии наук» [Паршин web]. Один из научных трудов, связанных с большим проектом ПСС был оценен как «выдающийся пример научной основательности, добросовестности и профессионализма» [Котрелев 2015, 19].

** Ныне Государственный музей истории российской литературы им. В. И. Даля.

*** Известно много высказываний Леонтьева на эту тему.

общему плану, описанному в редакционной статье, но при более углубленном знакомстве с рукописным наследием Леонтьева, хранящимся в 17-ти архивах, выяснилось, что недостаточно и 12-ти томов, — начиная с шестого тома, стало применяться деление на книги. Это понадобилось и в связи с укрупнением научного аппарата издания, занимающего в каждом томе сотни страниц*.

Как принято в академических изданиях, собрание структурировано по жанрово-хронологическому принципу и делится на несколько серий: художественные произведения — рассказы, повести, романы, стихотворения (5 томов), мемуарно-автобиографические тексты (т. 6 в двух книгах), публицистика (т. 7 и 8, каждый в двух книгах), литературная критика (т. 9), деловые документы (дипломатические донесения, цензорские доклады и др.; т. 10 в двух книгах), письма (два тома в пяти книгах). Укажем здесь состав томов и года их выхода.

I. Художественные произведения

Т. 1. Произведения 1852–1861 гг. Из ранних произведений (в том вошли ранние повести, драма «Трудные дни», повесть «Второй брак» и роман «Подлипки»). 2000.

Т. 2. Произведения 1861–1864 гг. (роман «В своем краю» и повесть «Исповедь мужа»). 2000.

Т. 3. Произведения 1864–1876 гг. (цикл «восточных повестей» «Из жизни христиан в Турции»). 2001.

Т. 4. Роман «Одиссей Полихрониадес». 2002.

Т. 5. Произведения конца 1860-х-1891 гг. (романы «Две избранницы», «Египетский голубь», «Подруги» и др. произведения). 2003.

II. Мемуарно-автобиографические произведения

Т. 6. Кн. 1. Воспоминания, очерки, автобиографические произведения 1869–1891 гг. 2003.

Т. 6. Кн. 2. Фрагмент из дневника. Автобиографические материалы. Завещания. Другие редакции. Приложения. (В Приложения вошли ранее не публиковавшиеся мемуарно-автобиографические тексты матери и племянницы К. Н. Леонтьева.) 2004.

III. Публицистика

Т. 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 гг. (В этот полутом входит самая известная работа Леонтьева — книга «Византизм и Славянство».) 2005.

Т. 7. Кн. 2. Публицистика 1880 г. Ранние научные работы. (Основную часть тома составляют статьи, впервые опубликованные в газете «Варшавский дневник».) 2006.

Т. 8. Кн. 1. Публицистика 1881–1891 гг. (статьи из цикла «Записки отшельника» и другие работы). 2007.

Т. 8. Кн. 2. Публицистика 1890–1891 гг. Другие редакции. Наброски. Подготовительные материалы. 2009.

IV. Литературная критика

* Самый объемистый полутом (т. 8, кн. 2) насчитывает 1408 с., при этом так называемый раздел «основного текста» занимает менее 200 с., далее следуют «Другие редакции. Наброски. Подготовительные материалы», «Варианты и разночтения», редакционные статьи и комментарии.

Т. 9. Литературно-критические статьи и рецензии 1860–1890 гг. (Наиболее значительные произведения, вошедшие в том, — «Наши новые христиане» и «Анализ, стиль и веяние».) 2014.

V. Документы служебной деятельности

Т. 10. Кн. 1. Рапорты в Нижегородскую врачебную управу (1858–1860). Дипломатические донесения и другие документы консульской службы (1864–1873). 2017.

Т. 10. Кн. 2. Цензорские доклады и другие документы, относящиеся к периоду службы в Московском цензурном комитете (1880–1887). 2017.

VI. Письма

Т. 11. Кн. 1. Письма 1853–1875 гг. 2018.

Т. 11. Кн. 2. Письма 1876–1882 гг. 2019.

Т. 12. Кн. 1. Письма 1883–1887 гг. 2020.

Т. 12. Кн. 2. Письма 1888–1890 гг. 2020.

Т. 12. Кн. 3. Письма 1891 г. Дополнения. 2021.

Кроме статьи в первом томе, устанавливающей основные эдиционные принципы собрания [Котельников 2000], редакционные статьи помещены также в томах, завершающих каждый жанрово-хронологический раздел (т. 5; 6, кн. 2; 8, кн. 2; 9). Отдельные статьи посвящены работе Леонтьева в газете «Варшавский дневник» (т. 7, кн. 2), его единственному прижизненному сборнику статей «Восток, Россия и Славянство» (т. 8, кн. 2) и его служебной деятельности (т. 10, кн. 2); они написаны О. Л. Фетисенко. Особо следует выделить глубокие аналитические статьи В. А. Котельникова в т. 8, кн. 2 и в т. 9 [Котельников 2009; Котельников 2014].

В 2012 г. начата серия **Приложений** к ПССиП, подготовкой которой занимается О. Л. Фетисенко. К настоящему времени издано две книги, посвященных ближайшим ученикам Леонтьева. Книга первая: «Преемство от отцов». И. И. Фудель и К. Н. Леонтьев: Переписка. Статьи. Воспоминания (СПб., 2012). Кроме обширного эпистолярного корпуса (первого издания двусторонней переписки) в нее вошла полная подборка статей Фуделя о его старшем друге, начиная с тех, что успел прочесть сам Леонтьев в 1890 году, и воспоминания, написанные за месяц до кончины о. Иосифа (1918). Во вкладке впервые был опубликован ряд редких фотографий из фонда семьи Фуделей в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына.

Книга вторая носит название «Иван Кристи. Письма к К. Н. Леонтьеву. Статьи» (СПб., 2016) [об И. И. Кристи, любимом ученике Леонтьева, см.: Фетисенко 2012, 492–532]. Отметим, что в разделе «Приложения» в этой книге помещена полная подборка писем И. И. Кристи к известному подвижнику народной школы, основателю Татевской школы С. А. Рачинскому. Выявленный в фонде Рачинских в РГАЛИ портрет Кристи впервые опубликован на форзаце этой книги. Включенные в издание статьи (так же, как и в случае с Фуделем) или непосредственно посвящены Леонтьеву, или обсуждались в переписке с ним. Ответные письма Леонтьева, к сожалению, не сохранились или еще ждут своего первооткрывателя в молдавских архивах (Кристи были одними из крупнейших бессарабских помещиков).

Продумывание «архитектоники» собрания осложнила трудно определяемая жанровая природа многих текстов Леонтьева. Так, его не изданный при жизни очерк «Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве» (1869) вполне мог бы войти в число публицистических сочинений, при этом — как ясно уже и по названию — он тесно связан и с литературно-критической проблематикой, в собрании же открывает том мемуарной прозы, а вообще создавался как письмо к конкретному лицу — Н. Н. Страхову^{*}. Это лишь один пример. В связи с той же проблемой жанра, а соответственно — местоположения в собрании, можно назвать также книгу «Наши новые христиане» (1882), цикл статей «Записки отшельника» (1887–1891), в который входят и некоторые литературно-критические статьи, незавершенный цикл «Из прежних встреч и знакомств за границей и в России» (1883) и другие произведения.

Непросто было выстроить тексты Леонтьева и по хронологии. Известно, что он одновременно работал над несколькими произведениями, часто один замысел становился «кустом» фрагментов, набросков, статей в разной степени завершенности. Статья могла годами лежать в одной редакции, потом переделывалась для другого журнала, несколько иного направления. За это время старый фрагмент становился основой еще какой-нибудь статьи и т. д. Так, одновременно были написаны статьи о панславизме, «Афонские письма»^{**}, первая часть книги «Византизм и Славянство», статьи о греко-болгарской распри и о национальном характере «русских, греков и юго-славян», начата книга о «среднем европейце». Некоторые из перечисленных произведений остались неопубликованными при жизни. К ряду старых замыслов автор мог возвращаться по прошествии целого десятилетия, как в случае с тем же «Средним европейцем...» (позднейшие сохранившиеся главы можно датировать 1889 г., а начата книга была еще на Афоне в 1872 г.). Также не всегда ясно, к какому именно времени может относиться тот или иной фрагмент, если он сохранился только в копии.

Было и еще одно обстоятельство: обычно академическое собрание сочинений выходит на основе уже имеющихся авторитетных изданий, после многолетних научных разработок. С ПССиП Леонтьева дело, в силу понятных причин, обстояло совсем не так. Прижизненного собрания сочинений не было (лишь подготовленный автором двухтомник статей «Восток, Россия и Славянство», 1885), «фуделевское» — не полное (даже в тех томах, что успели выйти до 1914 года); не существовало ни библиографической базы (за исключением неполного и неточного указателя прижизненных публикаций, составленного Ю. П. Иваском [Леонтьев 1995, 611–650]), ни систематизации необходимых

* Текст был с неточностями опубликован в 1915 году В. Н. Княжниним, дважды переиздавался по этой публикации, местонахождением же автографа никто не интересовался. Каково же было изумление, когда он нашелся... в Пушкинском Доме. На каталожной карточке стоял неверный инициал, поэтому она и оказалась на десятилетия «разлучена» с теми, что указывали на другие хранящиеся в ИРЛИ автографы Леонтьева.

** Первоначальная (1872) редакция этого произведения утрачена, как и рукописные источники. Известна лишь посмертная публикация 1912 г. усеченного варианта: «Четыре письма с Афона».

архивных источников*. В этом отношении издание предпринималось, можно сказать, почти «с чистого листа», а выходило, как видно по приведенному выше перечню томов, буквально «с колес». Но тем больше текстов в нем представлено впервые или впервые в исправленном по рукописям виде.

По автографам и авторизованным копиям впервые изданы: роман «От осени до осени», продолжение романа «Египетский голубь», вторая часть романа «Две избранницы»; четыре стихотворения («Саламандра», «Ермолову», «В Янине», «Пембе»), юношеское сочинение «Несколько слов о трех евангельских характерах» (1851), статья «Fungus durgae matris у гипохондрика» (1855), записка «О Крымском полуострове» (1856) и проект «Об учебнике естествоведения в Крыму» (1858–1859; рукопись обнаружена в РГИА** и атрибутирована О. Л. Фетисенко); заметки «Критика» (1860), набросок к статье о книге «Путешествие молодого Костиса»; не издававшиеся ранее части записок «Моя литературная судьба»; записка «Моя исповедь» (1878, текст подготовлен к печати при участии Р. А. Гоголева), послесловие к запискам Ф. П. Леонтьевой, «Примечания к “Одиссею”» (1889), «Вопросы гг. юристам» (1885); записки «Для биографии К. Н. Леонтьева» (1879) и «Список сочинений К. Леонтьева с характеристикой» (1887; обе записки выявлены О. Л. Фетисенко); заметка «Отрывок из дневника» (1878), записка «Хронология моей жизни» (1883), духовные завещания; заметка «Противоцерковность Курского дворянского банка» (1891); ранние редакции ряда статей; ряд дипломатических документов на русском языке и все донесения на французском, цензорские доклады и значительная часть писем.

О. Л. Фетисенко впервые атрибутированы Леонтьеву статья «Джон-Стюарт Милль и Россия» (1862), несколько заметок из цикла «Сквозь нашу призму» (Варшавский дневник. 1880), рецензия на книгу митр. Макария (Булгакова) (1882).

Впервые републикованы в ПССиП: части романа «Одиссей Полихрониадес», по каким-то причинам пропущенные в «фуделевском» собрании; цикл статей «С Дуная» (1867–1868); статья «Грамотность и народность» (1870); очерки «Майноские староверы» (1884), «Священник-убийца» (1885); записки «Моя литературная судьба» (исправлено по сравнению с публикацией С. Н. Дурылина); статьи «Болгарские дела и “Русские ведомости”» (1880), «Выговор г-ну Суворину» (1880), «Старец Амвросий Оптинский» (1891); часть рецензий; авторские предисловия и послесловия; статья «Острое воспаление селезенки» (1858).

Исправлены погрешности в ранее издававшихся текстах: «Исповедь мужа», «Одиссей Полихрониадес» (благодаря помощи московского библиофила А. Ф. Маркова, у которого хранился второй том авторского экземпляра,

* Приведем лишь один пример: в ф. 290 РГАЛИ хранится набросок рукой Леонтьева, условно обозначенный в описи как «Львов». При изучении автографа выяснилось, что это — часть черновика романа «Подруги», основной комплекс рукописных источников которого находится в ГЛМ (ф. 196). Разобраться в подобных случаях возможно было только при знакомстве со всем комплексом сохранившихся автографов.

** Здесь рукопись хранилась как сочинение «лекаря Леонтьева» (без инициалов, как была зарегистрирована в свое время, в 1859 году, в Министерстве народного просвещения).

отправлявшийся Леонтьевым в свое время в Афины М. К. Ону, учтена позднейшая авторская правка), «Анализ, стиль и веяние»; «Сдача Керчи в 55 году»; «Московские ведомости о двоевластии», «Культурный идеал и племенная политика», «Кто правее?»; дипломатические донесения; письма.

В комментариях к собранию О. Л. Фетисенко впервые введены в научный оборот письма А. А. Александрова, П. И. Бартенева, кн. К. Д. Гагарина, К. А. Губастова, Н. Н. Дурново, Б. М. Маркевича, кн. В. П. Мещерского, О. А. Новиковой, Вс. С. Соловьева, Н. Я. Соловьева, Т. И. Филиппова и многих других корреспондентов Леонтьева; использованы материалы редкой периодики.

Работа над собранием позволила заместителю главного редактора подготовить, помимо книг серии Приложений*, несколько изданий «спутников», вышедших в других издательствах, но непосредственно связанных с ПССиП. Это издание одного из важнейших эпистолярных комплексов в истории русского консерватизма — переписки Леонтьева с Т. И. Филипповым (Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1874–1891) / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012) [Котов 2012; Репников 2012; Тесля 2014, 162–169], две книги, посвященные «корням» Леонтьева — его матери и бабушке (Архив К. Н. Леонтьева. Кн. I: Константин Леонтьев: семейный архив. Документальные повести, воспоминания, эссе и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2019 (подгот. текста разд. 1 — совместно с Е. М. Варенцовой)**; *Карabanова А. Е.* Дневник, 1819–1826 / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. М.: Российский Архив, 2020), а также монография («Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012)***, в одном из разделов которой впервые были опубликованы неизвестные тексты Леонтьева 1880-х годов.

Разнообразные архивные материалы из наследия Леонтьева публиковались ею же в журнале «Русская литература» («Литературные автопортреты» Леонтьева (2001), письмо к архиепископу Алексию (Лаврову-Платонову; 2001), переписка Леонтьева и С. Ф. Шарапова (2002), письма Леонтьева к И. С. Аксакову (2004; в составе статьи «Иван Аксаков и “фанатики-фанариоты”»)) и в пушкинодомских научных сборниках. В «Ежегоднике Рукописного отдела Пушкинского Дома» были опубликованы созданная в 1891 г. записка Леонтьева «Список верующих» (2010) и его письма к М. А. Хитрову (в приложении к статье «Эпизоды из жизни консула (К. Н. Леонтьев и М. А. Хитров)»; 2013)****; в сборнике «А. А. Фет. Исследования и материалы» впервые изданы письма Ле-

* Ближайшим ее продолжением должно стать издание «Летописи жизни и творчества» Леонтьева в двух книгах с рядом указателей, в том числе обширным (более 400 позиций) аннотированным указателем адресатов и корреспондентов.

** Выходу этой книги предшествовала публикация большой подборки писем Леонтьева к матери с Крымской войны в журнале «Наше наследие» [Фетисенко 2016].

*** Книга вызвала много рецензий и специально посвященный ей «круглый стол» в журнале «Российская история» [Фетисенко 2014], а в 2015 г. была награждена премией «Наследие русской мысли им. Н. А. Бердяева».

**** Публикация состоит из четырех частей: вступительная статья, письма Леонтьева к Хитрову; сатирические стихотворения Хитрову, посвященные Леонтьеву и их общим со-

онтьева к А. А. Фету [Фетисенко 2010]. Кроме того, на сайте Пушкинского Дома (в «Электронной библиотеке») представлена подготовленная О. Л. Фетисенко комментированная републикация трех малоизвестных мемуарных очерков о Леонтьеве Н. Миляева и Ф. П. Чуфрина, одного из его последних учеников.

Помимо этого, тем же автором постоянно публикуются статьи, посвященные отдельным вопросам биографии и наследия Леонтьева и кругу его общения. Их перечень (до 2021 г.) можно найти на сайте Пушкинского Дома [Фетисенко web]. В 2017 г. в серии «Мыслители прошлого» издательства «Наука» вышла монография В. А. Котельникова «Константин Леонтьев». Посвященные мыслителю работы есть и в списке трудов издателя его собрания сочинений [Камнев 2009; Камнев 2010, а также рецензия Тесля 2014, 73–79].

Стоит упомянуть и еще один подвид проведенной за эти два десятилетия работы: каждые пять лет (в юбилейные для Леонтьева годы) в конце ноября в ИРЛИ проводились представительные по составу участников и тематике докладов научные конференции «Константин Леонтьев: биография, наследие, исторический контекст» (2006) [Александров 2007], «Восток, Россия и Европа: интеллектуальные маршруты Константина Леонтьева» (2011), «К. Н. Леонтьев и русский консерватизм» (2016), «Россия, Европа, Константин Леонтьев» (2021). Последняя из-за «ковид-ограничений» проходила на платформе ZOOM. С использованием того же ресурса в январе 2021 г. совместно с ИМЛИ была устроена еще одна конференция, приуроченная к юбилею писателя — «Аскетика и эстетика как темы русской словесности». Три из перечисленных научных встреч прошли с международным участием (М. Брода, Р. Гольдт, А. Диалла, Э. Димитров). В связи с этим надо сказать о растущем интересе к Леонтьеву за рубежом. В Пушкинский Дом в недавнее время обращались за консультацией пишущие о Константине Николаевиче молодые исследователи из Болгарии, Италии, Китая.

Рецензиями на выход томов ПССиП в разные годы откликались известный литературный критик и издатель С. С. Лесневский (на страницах «Литературной газеты» в 2000 г.), филолог-германист и поэт Н. А. Ганина, отозвавшаяся на сайте pravaya.ru на появление томов с «восточными повестями» и автобиографической прозой, историк философии А. П. Соловьев [Соловьев 2015], историк философии и блогер А. А. Тесля (он рецензировал книги из серии Приложений) [Тесля 2014, 170–185; Тесля 2018, 236–244], историк российской цензуры Н. Г. Патрушева [Патрушева 2019]. Как видим, печатных отзывов пока мало, и в этом, возможно, прослеживается некоторое повторение «литературной судьбы» Леонтьева на новом историческом витке (он часто жаловался в письмах и разговорах с друзьями на замалчивание своих трудов в критике). Думается, имеющееся теперь Полное собрание его сочинений и писем как цельный памятник историко-филологической науки и издательского дела («научный вызов “всемирному” упрощению», по выражению Н. В. Котрелева) еще ожидает серьезной оценки.

служивцам по консульскому корпусу в Турецкой империи; посвященный Хитрово фрагмент неизданных мемуаров К. А. Губастова.

Литература

Паршин web — *Академик Паршин*: О РАН надо говорить громко // Реорганизация Российской академии наук — 2013. Хронология, мнения, протесты; наука в РАН. 2013. 14 ноября. URL: <http://www.saveras.ru/archives/3800> (дата обращения: 17.10.2022).

Академические web — Академические собрания сочинений. Электронная библиотека. О проекте // Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук. — URL: <http://russian-literature.org/text/380588> (дата обращения: 17.10.2022).

Александров 2007 — *Александров А. С.* Научная конференция Константин Леонтьев: биография, наследие, исторический контекст // *Русская литература*. 2007. № 4. С. 190–193.

Фетисенко 2014 — Диалог о книге: О. Л. Фетисенко. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики // *Российская история*. 2014. № 2. С. 4–42.

Леонтьев 1995 — К. Н. Леонтьев: pro et contra: Антология: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1995.

Камнев 2009 — *Камнев В. М.* Культурно-историческое своеобразие России в историсофии К. Леонтьева // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2009. Т. 2, № 2. С. 79–90.

Камнев 2010 — *Камнев В. М.* Хранители и пророки: Религиозно-философское содержание русского консерватизма. СПб.: Наука, 2010.

Котельников 2017 — *Котельников В. А.* Константин Леонтьев. СПб., 2017.

Котельников 2000 — <*Котельников В. А.*> От редакции // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 5–16.

Котельников 2009 — <*Котельников В. А.*> От редакции // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 8, кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 755–774.

Котельников 1994 — *Котельников В. А.* Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной). СПб.: Призма-15, 1994.

Котельников 2014 — *Котельников В. А.* Эстетика и критика Константина Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 497–572.

Котов 2012 — *Котов А. Э.* Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) // *Российская история*. 2012. № 3. С. 208–211.

Котрелев 2015 — *Котрелев Н. В.* Научный вызов «всемирному» упрощению // *Самопознание*. 2015. № 3. С. 19–21.

Фетисенко 2016 — *Леонтьев К. Н.* Письма к матери / Подгот. текста и примеч. О. Л. Фетисенко // *Наше наследие*. 2016. № 119–120.

Леонтьев 2000–2021 — *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000–2021.

Фетисенко web — Ольга Леонидовна Фетисенко // Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук. — URL: <http://pushkinskiydom.ru/tstn/olga-leonidovna-fetisenko> (дата обращения: 17.10.2022).

Патрушева 2019 — *Патрушева Н. Г.* Рецензия на: *Гончаров И. А.* Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 10: Материалы цензорской деятельности / Тексты подгот. и коммент. К. Ю. Зубков, В. А. Котельников. СПб., 2014. 702 с. 1000 экз.; *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. 10, кн. 2: Документы служебной деятельности: цензорские доклады и другие документы, относящиеся к периоду службы в Московском цензурном комитете (1880–1887) / Тексты подгот. и коммент. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2017. 992 с. 1000 экз. // *Новое литературное обозрение*. 2019. № 5 (159). С. 408–410.

Фетисенко 2010 — Письма К. Н. Леонтьева к А. А. Фету (1883–1891) <Вступ. ст., подгот. текста, коммент. О. Л. Фетисенко> // А. А. Фет: Материалы и исследования. Вып. 1. М.; СПб., 2010. С. 236–290.

Резвых 2012 — *Резвых Т. Н.* «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа...» (Отец Сергей Дурьлин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб., 2012. С. 274–356.

Репников 2012 — *Репников А. В.* Рецензия на: Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. 728 с. // Гуманитарный вестник. 2012. № 4 (23). С. 167–170.

Соловьев 2015 — *Соловьев А. П.* Цветущая сложность в эпоху вторичного упрощения. Рецензия на: *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 9. СПб., 2014. 976 с. // Христианское чтение. 2015. № 3 (62). С. 284–298.

Тесля 2014 — *Тесля А.* Первый русский национализм... и другие. М.: Европа, 2014.

Тесля 2018 — *Тесля А.* Русские беседы: уходящая натура. М.: Рипол-классик, 2018.

Фатеев 2012 — *Фатеев В. А.* Ревнителю православия. Рецензия на: Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подготовка текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2011 // Вестник РХГА. 2012. Т. 13. Вып. 2. С. 219–224.

Фетисенко 2012 — *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века. СПб.: Пушкинский Дом, 2012.

А. Я. Кожурин*

Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н.
«Свет во тьме» и «С нами Бог»: Неизвестные книги С. Л. Франка.
М.: Модест Колеров, 2021 (528 с.).

Kozhurin A. Ya.

*ALYAEV G. E., OBOLEVICH T., REZVYH T. N. «LIGHT IN DARKNESS»
AND «GOD IS WITH US»: UNKNOWN BOOKS BY S. L. FRANK. M.: MODEST
KOLEROV, 2021 (528 P.)*

Рассматриваемая нами работа посвящена позднему периоду творчества С. Л. Франка. Ее авторы — известные специалисты по истории русской философии и, в частности, по творчеству С. Л. Франка. Г. Е. Аляев — автор книги «Семен Франк» (СПб., 2017) в сравнительно недавно возрожденной серии «Мыслители прошлого». Т. Н. Резвых посвятила заявленному автору еще кандидатскую диссертацию («Проблема реальности в философии С. Л. Франка», 1995). Наконец, Т. Оболевич — польская исследовательница русской философии

* Кожурин Антон Яковлевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена; Санкт-Петербург; ankozhurin@yandex.ru.

фии, автор ряда книг (у нас, в частности, изданы «От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева», 2014; «Семен Франк. Штрихи к портрету философа», 2017; «Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы)» — в соавторстве с А. С. Цыганковым, 2019) и более 300 статей по данной проблематике.

В представленной работе речь идет о книгах С. Л. Франка «Свет во тьме» и «С нами Бог». Судьба этих книг была непростой. Будучи написанными в годы Второй мировой войны, они не сразу были опубликованы. Причем если первая из них увидела свет еще при жизни автора — в 1949 году, то вторая была издана почти полтора десятилетия после его смерти — лишь в 1964. В рецензируемой книге показана история зарождения замысла этих книг и воплощения его в жизнь, прописан исторический контекст, выявлены социальные связи Франка — в частности, его сотрудничество со структурами Всемирного совета церковей, которые выделили философу специальную стипендию.

Философия Франка практически единодушно причисляется к вершинным достижениям отечественного любомудрия. В этом сходятся и создатели самых авторитетных историй русской философии, созданных и эмиграции (В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, С. А. Левицкий), и мэтры советского периода (П. П. Гайденко, А. В. Гулыга, Н. В. Мотрошилова), и исследователи постсоветского периода (Н. К. Гаврюшин, И. И. Евлампиев, А. А. Ермичев). Данный список можно продолжить.

Концепция С. Л. Франка является одной из версий метафизики всеединства, которую считают центральным направлением русской философской традиции, хотя, конечно, концепции всеединства существовали в античности, средневековье, немецком идеализме. Как писал Л. П. Карсавин, один из наиболее ярких и глубоких представителей интересующей нас линии развития философии, «метафизика всеединства — давняя традиция философской мысли. Она коренится в философии Платона, развита и обоснована новоплатонизмом и отцами Восточной Церкви, Эриугеною, Николаем Кузанским. С большей или меньшей силой и ясностью сказывается она в системах Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Наконец, она является отличительной чертой национально-русской философской мысли» [Карсавин 1993, 329].

На почве отечественной мысли концепцию всеединства стал разрабатывать В. С. Соловьев. С. Л. Франка можно рассматривать как продолжателя идей автора «Философских начал цельного знания» и «Оправдания добра». Разумеется, он дал свою, весьма оригинальную, трактовку всеединства. Важным элементом концепции интересующего нас философа стало продолжение критики отвлеченных начал, начатого на русской почве славянофилами и В. С. Соловьевым. Франка, наряду с Лосским, следует признать крупнейшим представителем «онтологической гносеологии» в русской философии первой половины XX века.

Онтология и гносеология не исчерпывают богатого идейного наследия С. Л. Франка. Обратимся к социально-философским и этическим аспектам концепции мыслителя. Напомним, что Франк, наряду с Н. А. Бердяевым, был участником всех программных сборников русских идеалистов — «Проблем идеализма» (1902), «Вех» (1909), «Из глубины» (1918), «Освальд Шпенглер и за-

кат Европы» (1922). Кроме того, необходимо назвать книгу «Духовные основы общества (Введение в социальную философию)», которая, наряду с трудами «Предмет знания» и «Душа человека», составляет своеобразную трилогию. Таким образом соответствующий круг проблем постоянно находился в центре внимания Франка.

Необходимо, впрочем, отметить уязвимое место концепции С. Л. Франка, равно как и других версий метафизики всеединства. Речь идет о проблеме зла, которая с трудом находит сколько-нибудь четкий ответ в рамках данной традиции. Можно сказать, что последовательно проведенная установка метафизики всеединства ведет к недооценке силы и могущества зла в мире. Подобную оценку давали многие исследователи. Это в значительной мере относится к раннему и среднему периодам творчества Франка, но на заключительном этапе мыслитель внес в свою концепцию существенные коррективы.

Если мы вспомним историю философии, то вполне справедливые упреки в имморализме звучали, например, в адрес системы «абсолютного идеализма» Гегеля. Действительно, оставив работы практически по всем отраслям философского знания (от натурфилософии до эстетики), ее творец не написал «Этики». В случае русских философов дело обстояло не так. Не случайно уже на исходе своей недолгой жизни В. С. Соловьев создает «Оправдание добра». То же можно сказать и о С. Л. Франке.

Символично, что его книга «Свет во тьме» имеет подзаголовок — «Опыт христианской этики и социальной философии». Пережив опыт Второй мировой войны, с ее многомиллионными жертвами и практикой геноцида, Франк не мог не включить проблематику зла в горизонт своей философии. Философия все же творится не в башне из слоновой кости.

Вернемся, однако, к рецензируемому изданию. Как указывают авторы, исследования и материалы, включенные в него, структурированы по тематическо-хронологическому принципу. В каждом разделе, посвященном конкретному сюжету общей темы, публикуются исследовательские очерки, а вслед за ними — архивные материалы, связанные с данным сюжетом (С. 9). Всего разделов в интересующей нас книге четыре:

- 1) рукописное наследие С. Л. Франка («Гельтовские тетради»);
- 2) материалы, связанные с созданием книги «Свет во тьме»;
- 3) исследование сотрудничества философа со Всемирным советом церквей;
- 4) материалы, связанные с написанием работы «С нами Бог».

Интерес к рукописному наследию философов XX века сегодня несомненен. Достаточно вспомнить издание рукописей Э. Гуссерля (“*Husserliana*”). Или обратиться к ажиотажу, связанному с публикацией «Черных тетрадей» М. Хайдеггера — его рукописей с 1931 по 1970. Издание началось в 2014 году и повлекло новые споры по поводу антисемитизма и нацистских симпатий немецкого мыслителя. Дошли эти споры и до нашей страны, где тоже были опубликованы тексты Хайдеггера, а также литература, вдохновленная данной полемикой.

Конечно, тексты С. Л. Франка не содержат, да и не могут содержать, скандальных откровений, которые мы обнаруживаем у Хайдеггера. Это связано как с происхождением автора, так и с его религиозной установкой. Здесь нас

больше интересует не сенсации, как в случае Хайдеггера, но органика мысли; то, чего мы не обнаружим в опубликованных или предназначенных к публикации текстах. Любопытно, что в «Гельтовских тетрадах» упоминается концепция Н. Ф. Федорова, с которой Франк был принципиально не согласен (С. 45). Как уточняют авторы рассматриваемой работы, к идейному наследию создателя «Философии общего дела» С. Л. Франк практически не обращался — в отличие от многих своих коллег (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др.).

Второй раздел книги посвящен истории написания работы Франка «Свет во тьме». Как известно, издав «Непостижимое», мыслитель считал, что его творческая миссия выполнена. Однако наступившие события — Вторая мировая война — заставили его снова обратиться к философской проблематике, причем избрать в качестве центральной тему абсолютных ценностей, которые только и могли быть противопоставлены торжествующему в мире злу. В рецензируемом издании подробно освещается история написания «Света во тьме», публикуются материалы, связанные с ранней редакцией этой книги.

Важный раздел рецензируемого издания — сотрудничество С. Л. Франка со Всемирным советом церквей. Экуменические контакты — важная составляющая черта первой русской эмиграции. Достаточно вспомнить сотрудничество ее представителей с YMCA (*Young Men's Christian Association* — «Ассоциация молодых христиан») — результатом чего стала публикация произведений русских мыслителей, включающая и работы Франка. В издании помещена переписка философа с епископом Дж. Беллом и преподобными У. Патеном и О. Томкинсом, проливающая свет на некоторые аспекты жизни и творчества С. Л. Франка 1930–1940-х годов.

Наконец, последний раздел рецензируемого издания связан с историей написания и издания книги «С нами Бог». Или «С-нами-Бог», как предполагают исследователи (С. 324). Весьма вероятно, что здесь сказалось влияние хайдеггеровской манеры словотворчества. Как известно, первоначально Франк отнесся к философии своего немецкого коллеги весьма критически. Концепция, изложенная в «Бытии и времени», оказалась ему чуждой. Позднее Франк с большим пониманием отнесся к произведениям, вошедшим в знаменитый сборник “*Holzwege*”. Но очевидно, что интерес к философии Хайдеггера сопровождал его в промежутке между изданием этих произведений (можно вспомнить фундаментальный труд «Непостижимое», где содержится серьезная полемика с мыслями автора «Бытия и времени»). Здесь надо указать на фигуры М. Шелера и Л. Бинсвангера, которые способствовали углублению взгляда русского философа на творчество Хайдеггера.

Как отмечают в рецензируемой книге исследователи (Г. Е. Аляев и Т. В. Резвых), первоначально С. Л. Франк хотел назвать свою работу «Свет миру», отсылая к словам Христа в Евангелии от Иоанна: «Я – свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12). Еще одним вариантом названия являлись слова «В чем моя вера?», но после Л. Н. Толстого это было бы неоригинально. Обдумывались и другие названия — «Размышления и исповедания», «Сокровище нетленное» и т. д. (стр. 337–339). В конце концов было выбрано то название, под которым мы и знаем работу С. Л. Франка.

Теперь можно обратиться к некоторым замечаниям. Одно из них носит формальный характер и касается не только данного издания. К сожалению, многие современные книги по философской тематике лишены не только справочного раздела, но даже элементарного именованного указателя. В рецензируемой книге именной указатель присутствует, есть даже указатель стихов Библии, использованных С. Л. Франком. Но вот предметного указателя нет. Еще раз повторимся, что данный недочет — общее место современных изданий, которое затрудняет работу с текстом. В советское время, как мы помним, обязательным элементом издания текстов классиков философии было наличие предметного указателя (достаточно назвать известную серию «Философское наследие»).

Содержательное замечание связано с фрагментом, который относится к биографическим аспектам. На стр. 23–24 приводится эпизод с организацией пансиона для евреев, который в нацистской Германии пыталась организовать жена Франка — Татьяна Сергеевна. К этому времени в стране действовали пресловутые «Нюрнбергские законы», которые ограничивали права немецких евреев. Дело дошло до суда, который вынес решение в пользу семьи Франков. Сам С. Л. Франк, судя по воспоминаниям его сына, охарактеризовал эту историю как «относительный либерализм нацистского режима по сравнению с условиями Советского Союза, где подобный случай просто не мог бы иметь место».

Конечно, в 1937 году С. Л. Франк и в страшном сне не мог бы представить себе, что через несколько лет реальностью станут Бабий Яр и Освенцим, но авторы рецензируемого текста это прекрасно знают. Поэтому отсутствие комментария к такому фрагменту — о том, что в Советском Союзе подобное действие (преследование человека по расовому принципу) не могло произойти, — вызывает недоумение. В это время у нас шли разнонаправленные процессы: с одной стороны, пресловутый 1937 год, но, с другой, происходила своеобразная реабилитация целых социальных групп, которые после Революции попали в списки неблагонадежных (казаки, духовенство и др.). О последнем, в антисоветском угаре, часто умалчивают.

Между тем уравнивание советского и нацистского проектов лежало в основе переформатирования Восточной Европы после окончания «холодной войны». Правящие элиты в этих странах легитимизировали себя под соответствующими лозунгами, устраивая мощную волну русофобии. В ее ходе реабилитировались всевозможные пособники Гитлера в этих странах (а таковые были не только в Эстонии, Латвии или Румынии, но и, к примеру, в Чехии и Польше), которые в то же время объявляли себя жертвами двух тоталитарных систем — советской и нацистской. В конце концов, следует признать, что это была попытка продать себя подороже, предпринятая теми странами и народами, которые по сути дела не имели опыта самостоятельной политической жизни, — продать таким транснациональным структурам, как НАТО и Евросоюз. Все это, конечно, надо учитывать, приводя примеры вроде того, о котором шла речь выше.

Еще один критический момент связан с публикуемым фрагментом из книги «Свет во тьме». Речь идет о догматических спорах по поводу *filioque*, расколовших христианство на православие и католицизм. Как у В. С. Соловьева, у С. Л. Франка мы видим прокатолические симпатии и попытку переложить

вину на византийцев и, особенно, патриарха Фотия. В этой связи упоминаются и «интриги византийского двора», и «личное честолюбие патриарха» (С. 138). Авторы рецензируемой работы не дают каких-либо комментариев по данному поводу. Между тем еще Н. Я. Данилевский в статье «В. С. Соловьев о православии и католицизме» (1885) прекрасно показал, что ответственной за раскол стала папская власть и поддерживавшие ее франкские правители. Он же подверг основательной критике домыслы В. С. Соловьева по данной проблематике [Данилевский, 2013].

Несмотря на сделанные замечания, издание будет, несомненно, полезно для всех интересующихся историей русской философии, социально-философской и этической проблематикой. Книга издана в известной серии «Исследования по истории русской мысли», которую осуществляет М. А. Колеров. Помещенные в ней тексты С. Л. Франка и его корреспондентов будут иметь характер первоисточников — во всяком случае, до завершения издания 30-ти томного собрания сочинений великого мыслителя.

ЛИТЕРАТУРА

Данилевский 2013 — Данилевский Н. Я. Политическая философия. Дополнения к книге «Россия и Европа». М.: Изд-во ФИВ, 2013. С. 253–287.

Карсавин 1993 — Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993.

УДК I (091)

Р. Н. Демин*

Максимов М. В. Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале «Соловьёвские исследования». Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып. 1–72 / Сост., вступ. ст. М. В. Максимов. — СПб.: Алетея, 2022. — 416 с.

Dyomin R. N.

Maximov M. V. Articles, reviews and reviews published in the journal "Solovyov studies". Bibliographic index: 2001–2021. Issues 1–72. / Comp., introd. article M. V. Maximov. — SPb.: ed. "Aletheia", — 2022. — 416 p.

К 170-летию со дня рождения великого русского философа Владимира Сергеевича Соловьева петербургским издательством «Алетея» выпущен библиографический указатель содержания журнала «Соловьёвские исследования» за 20 лет, начиная с 2001 года. Имя составителя указателя — Михаила Викторовича Максимова — известно не только исследователям наследия Вл. С. Соловьева, но и всем интересующимся историей русской философии и культуры. М. В. Максимов, доктор философских наук, специалист по истории русской философии, Заслуженный работник высшей школы Российской Фе-

* Демин Ростислав Николаевич — преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербург; Deminros@yandex.ru

дерации, в 1999 году выступил с инициативой организовать в городе Иваново Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В. С. Соловьёва. За прошедшие годы Центр стал крупной научной институцией в области изучения русской философии и ее истории. Основными задачами Центра, наряду с изучением наследия В. С. Соловьёва, являются проведение научных и культурно-образовательных мероприятий, установление и развитие научных связей как с отечественными, так и с зарубежными исследовательскими центрами, формирование соловьёвской библиотеки. По инициативе Максимова в 2001 году в Иваново был учрежден журнал «Соловьёвские исследования», бессменным главным редактором которого Михаил Викторович является по сей день, уже более двадцати лет. Журнал сотрудничает с философским факультетом МГУ, Институтом философии РАН, Институтом философии Санкт-Петербургского университета, ИМЛИ им. А. М. Горького, Институтом русской литературы (Пушкинским домом) РАН, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева» и другими научными учреждениями.

Хочется особо подчеркнуть, что среди всех академических и вузовских изданий философского содержания, в том числе нумерованных регулярных сборников формата альманахов и ежегодников (в определенном смысле можно увидеть сходство с выходящим с 1975 года «Кантовским сборником» и сборником «Универсум Платоновский мысли», основанным в 1994 году), журнал «Соловьёвские исследования» какое-то время (до появления «Платоновских исследований» в 2015 году) был единственным отечественным журналом, посвященным отдельному мыслителю.

Журнал пользуется заслуженным авторитетом — и не только в нашей стране. Публикуемые в нем материалы свидетельствуют о сложившейся высокопрофессиональной группе исследователей. Активно сотрудничают с журналом ученые из Италии, Польши, США, Японии и других стран. Журнал принимает к публикации статьи не только на русском, но и на английском, французском и немецком языках. С 2009 года журнал стал ежеквартальным, он включен в перечень ВАК, индексируется в РИНЦ и Scopus. Сохраняя в качестве приоритетного направления публикацию материалов, связанных с наследием великого русского философа, журнал большое внимание уделяет исследованиям русской философии и культуры, и, в частности, рецепции русской культурой мировой художественной культуры. На страницах журнала можно встретить статьи, посвященные творчеству Андрея Белого, Андрея Тарковского, К. Д. Бальмонта, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. И. Герцена, Даниила Андреева, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, К. Д. Кавелина, Л. П. Карсавина, И. В. Киреевского, К. Н. Леонтьева, А. Ф. Лосева, Ю. Ф. Самарина, Г. С. Сковороды, Н. Н. Страхова, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. С. Хомякова, Б. Н. Чичерина, Г. Г. Шпета, В. Ф. Эрн и многих других.

Тираж журнала невелик: первый выпуск был издан в количестве пятидесяти экземпляров, тираж 72-го выпуска достиг ста экземпляров, хотя были годы, когда тираж «Соловьёвских исследований» поднимался до трехсот пятидесяти экземпляров. Небольшой тираж журнала при постоянном и широком к нему вниманию отражает процесс перехода к электронным текстам и отказ

от бумажных носителей. Видимо, по этой же причине в рецензируемом указателе отсутствует указание на тираж. Ссылки на публикации «Соловьёвских исследований» встречаются на многих интернет-ресурсах, с материалами всех выпусков журнала можно ознакомиться на сайте издания. Все это делает журнал доступным не только для российских, но и для зарубежных читателей.

Структура рецензируемого библиографического указателя продуманна; она позволяет читателю ориентироваться в большом объеме библиографического, архивного материала, исследовательских статей, отзывов и рецензий. Это научное издание, согласно вступительной статье А. А. Ермичёва, содержит данные о публикациях свыше 450 авторов и охватывает семьдесят два выпуска журнала, причем ряд публикаций принадлежит зарубежным авторам из двадцати двух стран Европы, Азии и Америки.

Несомненно, что для интересующихся историей русской философии и творчеством В. С. Соловьёва особенное значение имеет раздел «В. С. Соловьёв и русская философия». Составитель выделил в этом разделе 22 темы. Обратившийся к этому разделу может найти и сведения о публикациях общего характера, и материалы, посвященные академической философии, и такие темы, как «Гностицизм и русская философия», «Евразийство», «Космизм», «Народничество». Кроме этого, в данном разделе указателя есть сведения о статьях, посвященных «Московской метафизической школе», «Петербургскому религиозно-философскому обществу». Все эти публикации позволяют увидеть философское, литературное и публицистическое наследие Соловьёва в контексте истории русской философии.

Несколько подразделов выделены в разделе «В. С. Соловьёв и зарубежная философия». Стоит перечислить эти разделы: «Античная философия», «Средневековая философско-религиозная мысль», «Европейская философия XVII–XIX вв.», «Немецкая классическая философия», «Неклассическая философия», «Философия XX–XXI вв.». Представляется оправданным выделение раздела «В. С. Соловьёв и русское зарубежье», содержащего роспись статей, касающихся темы восприятия учения мыслителя и его идей русскими философами-эмигрантами. Учитывая, что значительный ряд публикаций в журнале посвящен литературно-художественному наследию русского философа и его влиянию на развитие культуры, причем не только русской, в указателе имеется раздел «Наследие В. С. Соловьёва в русской и мировой художественной культуре». В этом разделе выделены подразделы «В. С. Соловьёв и русская художественная культура», «В. С. Соловьёв и Серебряный век», «В. С. Соловьёв и русский символизм», «В. С. Соловьёв и мировая художественная культура».

Указатель также содержит информационные материалы о деятельности Соловьёвского семинара в Иваново, отклики на издание журнала. Уместно напомнить, что результаты научной деятельности семинара находят свое отражение не только на страницах журнала, но и в монографиях, докторских и кандидатских диссертациях, учебниках и учебно-методических разработках его участников. В указателе есть рубрика «Центры русской философии и культуры».

В конце книги есть алфавитный указатель авторов журнала «Соловьёвские исследования». Думается, что в отдельном разделе указателя можно было бы

дать сведения о каждом авторе. Представляется, что это было бы для читателя большим подспорьем (особенно значимы не всегда доступные читателю сведения о зарубежных авторах).

Обращу внимание, что в подразделе «Россия», помещенном в раздел *Personalia*, есть указание на публикацию в выпуске 4 (52) «Соловьёвских исследований» за 2016 год материала А. Ф. Лосева «Специфика терминологии в “Тимее” Платона (в связи с защитой Т. Бородай)». К сожалению, сведения об этой публикации отсутствуют в разделе «Античная философия». Вызывает также сожаление, что в разделе «Наследие В. С. Соловьёва. Предметный указатель» в подразделе «Поэзия В. С. Соловьёва в русской музыке» не названы имена отечественных композиторов (М. А. Остроглазова, А. А. Спендиарова, А. В. Таскина, А. А. Таругина), создавших вокальные произведения на стихи Соловьёва, а в раздел *Personalia* они не попадают. Можно возразить, что их имена не упоминаются в названии публикаций данного раздела, но ведь в разделе «Персоналии» выделяются по именам те или иные личности, о которых говорится в публикации (например, С. С. Аверинцев, Анна Ахматова, Ленц, Линицкий и т. п.). Учитывая, что творчество Соловьёва привлекает внимание не только отечественных композиторов, но и зарубежных (сошлюсь на рок-оперу шведской группы “Therion”, положившей в основу постановки “Beloved Antichrist” сочинение Соловьёва «Три разговора»), можно надеяться, что в журнале появятся публикации, посвященные этой теме, а в следующих изданиях указателя добавится раздел «Поэзия и проза В. С. Соловьёва в музыке других стран мира».

Положение, что фотография является не только феноменом культуры, но и важным источником по изучению истории той или иной области знания, давно уже перешло в разряд очевидных истин. В связи с этим, а также учитывая, что журнал выполняет — наряду с ролью центра по изучению творчества В. С. Соловьёва — роль центра по изучению истории русской философии, было бы желательно, чтобы у журнала и указателя к нему появился «Иконографический раздел». Там могли бы публиковаться фотодокументы по истории русской философии, работы художников, касающихся в своем творчестве этой темы, и другие изобразительные материалы.

Очень хотелось бы, чтобы в следующих изданиях указателя в информации о работе Соловьёвского семинара нашли бы (в той или иной форме) отражение сведения о фото- и кино-летописи научного центра, о созданных документальных фильмах, посвященных работе Центра и его участников.

Привлекает внимание оформление указателя. Автор дизайна И. Н. Граве поместил на переднюю обложку часть портрета В. С. Соловьёва работы художника Н. А. Ярошенко, который хорошо знал запечатленного им философа в петербургский период своей жизни. На задней обложке помещен портрет составителя указателя, сведения о нем и небольшого размера изображение 72-х выпусков журнала «Соловьёвские исследования».

Подводя итог, хочется выразить уверенность, что указатель станет настольной книгой для всех интересующихся современным состоянием соловьёведения; станет незаменимым подспорьем в историко-философском поиске, дающим ценнейший материал для исследователей. Учитывая, что журнал «Соловьёвские исследования» играет важную роль в образовательных

и воспитательных процессах, этот указатель может быть полезен не только в научно-исследовательской работе, но и в педагогической деятельности; он может быть интересен преподавателям, аспирантам и студентам, может использоваться в библиографической, справочной и аналитической работе библиотек и информационных центров.

После выхода из печати рецензируемого указателя увидели свет 73–75 выпуски «Соловьевских исследований». Можно с уверенностью сказать, что через какое-то время потребуются новое расширенное издание указателя, а это значит, что работа по освоению богатейшего наследия русских философов продолжается.

