



RUSSIAN PHILOSOPHY

2023

issue 1 (5)

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2023

выпуск 1 (5)

*Издается
с 2021 г.*

*Выходит
2 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

А. А. Ермичёв

Отв. секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

Мариза 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 (МППУ, Москва, Россия)

Редакционный совет

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

Русская философия. 2023. Вып. 1 (5). — СПб.: Изд-во РХГА, 2023.

ISSN 2782-5965

The Russian Christian Academy for the Humanities
named after Fyodor Dostoevsky Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Авторы выпуска, 2023
© Русская христианская гуманитарная
академия им. Ф. М. Достоевского, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННОСТЬ И МЫ

- Богатырёв Д. К.*
Философия образования в России: есть ли выход из тупика реформ?9

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

- Авксентьевский И. И.*
Знаки эпохи36
- Новожилов С. В.*
«Русский европеец»: эволюция идеи
от гуманизма эпохи Просвещения к тоталитарной идеологии56

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Козырев А. П.*
«Спор о Софии» в политическом контексте89
- Кузнецов П. В.*
Анархия и утопия: князь Кропоткин, граф Толстой и Нестор Махно108
- Ермичев А. А.*
И. А. Ильин и В. И. Ленин (по наличной литературе)120

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Прохоров А. И.*
«Первый философствующий человек в России»130

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Можайская К. А., Коробова А. В.*
Имени Фёдора Михайловича Достоевского
(к переименованию Русской христианской гуманитарной академии)142
От редакции.147

БИБЛИОГРАФИЯ

- Тесля А. А.*
Ломоносов А. В. В. В. Розанов: ближние и дальние.
Переписка В. В. Розанова: исследования и материалы. —
М.: Пашков дом, 2021. — 488 с.: ил.148
- Ермичев А. А.*
Журнал «Свой» представляет... («Философы о философях». Автор-
составитель С. А. Громов. М.: Родина, 2023. — 336 с.).....155
- Варава В. В.*
Коробов-Латынцев А. Ю. Философ и война. О русской военной
философии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Русская
философия», 2022. 250 с.158
- Варава В. В.*
Ростова Н. Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить
по-русски? : Монография. М.: Проспект, 2022. 184 с.163

CONTENTS

MODERNITY AND WE

- Bogatyrev D. K.*
Philosophy of education in Russia: is there a way out of the impasse of reforms?9

CURRENT ISSUES OF RUSSIAN THOUGHT

- Avksentevskiy I. I.*
The epoch signs36
- Novozhilov S. V.*
“The russian european”: evolution of the idea
from enlightenment humanism to totalitarian ideology56

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Kozyrev A. P.*
“Sofia controversy” in a political context89
- Kuznetsov P. V.*
Anarchy and utopia: prince Kropotkin, count Tolstoy and Nestor Makhno108
- Ermichev A. A. I. A.*
Ilyin and V. I. Lenin (according to available literature)120

HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

- Prokhorov A. I.*
“The first philosophizing person in Russia”130

SCIENTIFIC LIFE

Mozhaiskaya K. A., Korobova A. V.

Named after Fyodor Mikhailovich Dostoevsky
(to rename the Russian Christian Humanitarian Academy)142

From the editors147

BIBLIOGRAPHY

Teslya A. A.

Lomonosov A.V. V.V. Rozanov: near and far. Correspondence
of V.V. Rozanov: research and materials. M.: Pashkov house, 2021. 488 p.: ill.148

Ermichev A. A.

The journal "Own" presents ... ("Philosophers about philosophers".
Author-compiler S. A. Gromov. M.: Rodina, 2023. 336 p.)155

Varava V. V.

Rostova N. N. The soft power of posthumanism. What prevents
us from thinking in Russian? : monograph. M.: Prospekt, 2022. 184 p.158

Varava V. V.

Korobov-Latyntsev A. Yu. Philosopher and war. On Russian military
philosophy. 2nd ed., rev. and additional Moscow: Russian Philosophy
Publishing House, 2022. 250 p.163

СОВРЕМЕННОСТЬ И МЫ

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.001
УДК 1(091)

*Д. К. Богатырёв**

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ: ЕСТЬ ЛИ ВЫХОД ИЗ ТУПИКА РЕФОРМ?

Предметом анализа является система образования, понимаемая не просто как совокупность текстов, описывающих методологию и технологию образовательного процесса, но как живая институция, отражающая и задающая дух эпохи. Речь идет о философии жизни образовательных систем.

Ключевые слова: образование, культура, СССР, философия, мышление, эпоха.

D. K. Bogatyrev

PHILOSOPHY OF EDUCATION IN RUSSIA: IS THERE A WAY OUT OF THE IMPASSE OF REFORMS?

The subject of the analysis is the education system, understood not just as a set of texts describing the methodology and technology of the educational process, but as a living institution that reflects and sets the spirit of the times. It is about the philosophy of life of educational systems.

Keywords: education, culture, USSR, philosophy, thinking, era.

Всякое дерево познаётся по плоду своему,
потому что не собирают смокв с терновника
и не снимают винограда с кустарника.

(Лк 6:44)

«Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его», — гласит последний из знаменитых «Тезисов о Фейербахе» [Маркс 1955^b, 4]. На самом деле, объяснение и изменение суть две стороны единого процесса развития общества. Философия — это ведь не только книжная учёность, но, как учит тот же Маркс, душа культуры [Маркс 1955^a, 105–106]. Каковы методологические и аксиологические интенции, что

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

преобладают в духовной ауре эпохи, таковы и ориентации социальных, а значит, и образовательных реформ, либо консерваций. Философия образования, которую мы в данном случае предполагаем проанализировать, это не только и не столько тексты профессиональных педагогов, сколько философия самой жизни образовательных систем. Философия — это не только «эпоха, постигнутая в мышлении» [Гегель 1934, 16], но и мышление, созидающее эпоху; воплощение в действительности ментальных парадигм, которые определяют порядок дискурса.

Советское образование было лучшим в мире — по крайней мере, одним из лучших. Известна фраза, приписываемая президенту США Дж. Кеннеди, который вряд ли испытывал симпатии к СССР: «Советский Союз выиграл космическую гонку за школьной партией, советская система образования лучшая в мире». По совокупности параметров — массовость, организованность и методико-методологическая дифференцированность уровней, воспитательные эффекты, достижения в области науки и культуры, бесплатность и обеспечение социальных лифтов — берусь утверждать, что всё-таки лучшим. Так случилось, что большая часть моей жизни (как и многих моих родственников) была связана с образованием. Советскую систему я довольно неплохо знал изнутри, а в постсоветское время все «реформы» прошли не просто передо мной, а напрямую затронули меня. Я — участник постсоветского образовательного процесса. Высшие гуманитарные курсы (ВГК) стартовали ещё в Ленинграде в 1989 году, а выросший из них Русский христианский гуманитарный институт (РХГИ), превратившийся в 2004 году в Академию, а в 2022 году — в Академию Достоевского, прошел через многочисленные смены образовательных стандартов, которые отражают «изгибы генеральной линии», процедуры лицензирования, а также государственной и профессионально-общественной аккредитации.

Когда группа энтузиастов создавала ВГК и РХГИ, мы питались надеждой и верой, что мы исправим «недостатки совка». Многие молодые люди тогда считали, что с падением «советского тоталитарно-коммунистического строя» откроется путь в светлое будущее. Сейчас, после более чем трёх десятилетий непосредственной вовлечённости в образовательную и научную деятельность, вполне уверенно могу утверждать, что, несмотря на успешность такого отдельного проекта, как РХГА, в целом реформы привели к деградации национальной системы образования. Хотя надежда на лучшее пока и сохраняется.

Попытаемся ответить на вопрос: почему к деградации? Обычно ответ ищут в социально-политической и экономической областях. Нет сомнения, что они важны. Образование — это часть общества. Но часть особенная. Если уподобить культуру организму, то сфера образования будет выполнять в её составе функцию детородной системы. Через систему образования социум репродуцирует себя, поэтому каково образование сегодня — таково общество завтра. Геополитические (поражение в Холодной войне, стремление встроиться в глобальный мировой порядок) и экономические (недофинансирование со стороны государства и сам принцип рентабельности как важнейший критерий оценки практически всех социальных феноменов) факторы, о которых обычно пишут СМИ, являются в определённом смысле следствием того выбора,

который народ совершает в своём разуме и сердце (уместна концептуальная метафора «симфонической личности», предложенная Л. Карсавиным [Карсавин 1992, 91]). «Пожар в умах», о котором писал Ф. М. Достоевский в «Бесах», или «разруха в головах», известная благодаря профессору Преображенскому из «Собачьего сердца», и логически, и исторически предшествуют социально-экономическим пожарам и разрухам. Поэтому мы сосредоточимся на философских (идеологических, методологических, аксиологических) основаниях советских и постсоветских реформ национальной системы образования.

Факту успешности советского образования необходимо дать комплексное объяснение. Фактор государственной политики будет учтён, но в контексте более широкого круга причин. В числе таковых — исторические предпосылки, их использование или отрицание, универсалии и архетипы российской культуры, смысловые ориентиры советской идеологии, организационная и методологическая дифференцированность уровней образования, доминантная ориентация на фундаментальность (за исключением среднего профессионального образования и ряда отраслевых вузов), воспитывающий характер обучения практически на всех иерархических уровнях национальной системы образования.

В историческом плане СССР унаследовал от Российской империи вполне приличную систему образования, хотя и не очень массовую. Известное выражение, приписываемое обычно У. Черчиллю, о том, что Сталин принял Россию якобы с сохой, а оставил с атомной бомбой, верно только в части доминирования аграрного сектора в общей структуре экономики, которая к тому же сильно пострадала от Гражданской войны. Россия вовсе не была «африканской страной», как любят писать некоторые патриоты из круга изданий «День» и «Завтра». Университетское образование находилось на уровне лучших европейских образцов. Наряду с классическими университетами функционировали вузы, которые в СССР стали называть отраслевыми. Гимназии и реальные (коммерческие) училища отображали основные подходы в среднем общем и среднем специальном образовании. Система земских и особенно церковно-приходских школ (после подключения к делу К. П. Победоносцева) явно недооценена, скорее всего, по идеологическим соображениям. ЦППШ — прообраз начальной школы. Массового дошкольного образования, по вполне понятным социокультурным причинам, не было.

Советская система возникает как радикальное количественное (о качественном изменении — позже) расширение имперской, с более четкой внутренней дифференциацией и сохранением (в основном) традиции. Классические университеты никуда не исчезли, более того, они появились в столицах всех союзных республик и даже крупных областных центрах. Резко выросло количество отраслевых институтов, что объясняется задачами индустриализации, коллективизации и культурной революции (инженерные, медицинские, аграрные, педагогические и т. д.). Сохранилась, оставаясь достаточно узкой, прослойка академий — как элитных и специализирующихся в какой-то конкретной сфере организаций (Академия Генштаба, Военно-медицинская академия и др.). Отдельной заслугой советской власти стало создание и системное попечение технических вузов, которые стали элитными в точном значении термина — МИФИ, МФТИ, Бауманка. Под высшим образованием

выстроилась хорошо дифференцированная система СПО (индустриальные, медицинские, аграрные, педагогические техникумы и училища, которые ныне попадают под категорию колледжей, а также профессионально технические училища, так называемые ПТУ, готовившие кадры для промышленности). Количественный и качественный рост в секторе СПО можно считать огромным. Среднее образование стало массовым, а постепенно (но в очень короткие сроки по историческим меркам) — и всеобщим. Практически с нуля выстроена система дошкольного образования.

Преимственность была обеспечена на уровне не только развития тем и использования старых специалистов, но в первую очередь — через опору на архетипы и ценности, благодаря которым и сформировалась Российская империя и русская культура. Этот гештальт в самом общем виде можно охарактеризовать как примат целого над частью, структуры над элементами. Иначе говоря, как холистический или диалектический подход в противоположность атомистическому или аналитическому (под последним подразумеваются современные трактовки). Русский ум стремится к целостности, иногда в ущерб проработке деталей. Можно, при желании, оценить такую архетипическую установку как коллективистскую или даже тоталитаристскую. Впрочем, даже самый просоветский из философов русской эмиграции, Н. А. Бердяев, отмечал, что в характере русского народа имеется склонность к тоталитарности, которую можно рассматривать в качестве крайнего выражения холизма, стремления к цельности. Однако чрезмерно акцентированное «погружение в детали», когда они приобретают самодовлеющий характер, а элемент или их группа переживает себя в качестве самоценности, может привести к распаду больших систем (таких, например, как советская империя), по-своему иллюстрируя поговорку «дьявол в деталях».

СССР был не только продолжением, но и отрицанием царской России. В первую очередь, в плане смены официальной идеологии. Православная империя стала красной империей. Однако советская идеология, будучи внешне противоположна имперской, по существу оставалась ей изоморфной как структурно, так и элементами содержания. Идеология царской России была достаточно рыхлой и в системе образования не реализовывалась через тотальность убеждающих и принуждающих действий. Обычно ее сводят к формуле «православие — самодержавие — народность». Структурно она сохранилась. Место православия занял марксизм в отредактированной Сталиным версии «марксизма-ленинизма». Самодержавие заменилось т. н. «диктатурой пролетариата», а фактически партократией, где менеджмент осуществляли аппараты партийно-советских органов, а высшую власть — генеральный секретарь со своей «боярской думой» в виде Политбюро. Республика советов была декорацией, однако не в большей степени, чем распропагандированный западный парламентаризм по отношению к реальным собственникам капиталов. На месте «народности» в узком смысле русских (они же и православные) встал создаваемый на принципах «пролетарского интернационализма» советский народ, как складывающаяся новая историческая общность людей. Этнический национализм никогда не был силен среди русских, оставаясь уделом имперских окраин и отдельных течений, вроде Союза Михаила Архангела. Таковые при

этом никогда не были нацистскими, а православно-монархическими. Русский национализм по своей основной интенции всегда был имперским. Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский давали ему разные обоснования, которые при этом не были радикальными противоположностями. Советское государство, а значит, и система образования в определенном смысле действительно были «народными». В большей степени, чем в царской России, а тем паче — в период олигархического капитализма, сформировавшегося в результате реформ под руководством Б. Н. Ельцина. (Сейчас мы видим, насколько прав был Бердяев, когда утверждал, что большевизм — это и есть народная власть в истинном смысле этого слова [Бердяев 1991, 35–61].)

Марксистско-ленинскую идеологию, которая и на самом деле пронизывала все поры социальной жизни и культуры, принято рассматривать — на Западе и в постсоветских дискурсах, ориентированных преимущественно на либеральные ценности, — как бесспорное зло. Советское образование якобы развивалось вопреки. Попробуем посмотреть несколько по-другому, исходя из того, что недостатки и достоинства часто дополняют друг друга. Марксизм является перетолкованным гегелианством. Философия истории Маркса, стержнем которой выступает концепция смены общественно-экономических формаций, предлагает нам системное видение социальных процессов, пусть и со смещенным (в область экономики) центром тяжести. Высшие формации, согласно Гегелю, включают в себя в снятом виде элементы низших, а образование представляет собой не только узкопрофессиональную деятельность педагогов, но и процесс становления индивида личностью через усвоение того содержания, которое создал дух в истории. Поэтому, когда Горький или Луначарский говорили о том, что личностью или подлинным строителем коммунизма можно стать через усвоение всего лучшего из созданного человечеством, они следовали за Гегелем и по сути воспроизводили идею гуманистической образованности, положенную в основу классического новоевропейского образования, символом которого можно назвать т. н. «гумбольдтовский университет». Попутно заметим, что влияние немецкой (старонемецкой) системы высшего и среднего образования на имперскую и советскую было значительным и, на наш взгляд, плодотворным. Маркс унаследовал от Гегеля, а в более широком контексте — из библейского откровения историософскую телеологию. У истории есть смысл, который реализуется (в отличие от Библии) уже здесь, на земле. Таков коммунизм, представляющий собой высшую формацию, в которой закончится история в смысле борьбы угнетающих и угнетенных («и лев будет лежать с ягнцем»), как проповедовал пророк Исая (Ис. 11:6)).

Ленин «творчески преобразовал» марксизм, выдвинув идею пролетарской революции «в отдельно взятой стране» [Ленин 1961, 351], за что его и хвалили, и ругали, как сами марксисты, так и не марксисты. Не будем вдаваться в дискуссии, отметив очень важный момент: Россия получает в ленинской схеме всемирно-историческую миссию — сплотить все народы в освободительном походе против несправедливой по сути (греховной, в библейской транскрипции) власти эксплуататоров. Мифо-идеологема «Москва — третий Рим» трансформируется в СССР из потусторонне-эсхатологической концепции в посюстороннюю творчески-оптимистическую эсхатологию. Мифо-идеологема «Русь — новый

Израиль» также обретает новую жизнь в советско-коммунистической перспективе. Согласно пророку Исае, Израиль провозглашает всем народам идею подлинного Бога и Его Царства, и Бог перестаёт восприниматься исключительно как покровитель еврейского племени, открываясь как Господь всех народов. В христианстве функции «Нового Израиля» переходят к Церкви, а в советской идеологии, которая (в этом аспекте) продолжает линию славянофилов, настаивавших на всемирно-исторической миссии России, — к Компартии. Старые мифологемы, опиравшиеся на архетипы культурного бессознательного, реинкарнировавшись в советской истории, смогли стать катализаторами мощнейшей бессознательной энергии, обеспечивавшей «живое творчество масс». Советскую историю глупо объяснять сугубо негативными факторами (ненависть, репрессии), как и сводить достижения англоговорящих народов к пиратским наклонностям, торгашескому духу и расизму.

Марксизм — разновидность гуманистической мифо-идеологии. Сформировалась даже доктрина, будто пролетарский гуманизм Маркса и Ленина являет собой высшую стадию гуманизма как такового. На самом деле марксизм — это форма секулярного гуманизма, но не более того. Гуманизм в широком значении предполагает уважение к человеку и его достоинству, встречаясь в таком качестве во многих развитых культурах. Новоевропейский гуманизм представляет собой нечто особенное и формируется в результате распада христианской культуры эпохи Средних веков. Он имеет евангельские корни, ведь ни одна религия не ставит так высоко человека в иерархии сущего, как христианство. Однако по мере своей эволюции гуманизм сильно отрывается от своих корней. Опорной мифологемой новоевропейского гуманизма становится убеждение, будто человек является основным (у христианских гуманистов) или даже единственным (именно так у Маркса и других секулярных гуманистов) творцом истории и своей собственной судьбы. Эту самодемииургию (ведь творцом в точном, изначально-библейском смысле этого слова человеку не бывать по определению) можно понимать персоналистически или социально. В первом случае индивид «делает себя сам» (*self-made man*, что так мило тщеславному сердцу западного человека), во втором случае перед нами возникают варианты социальных утопий.

В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Ф. Энгельс утверждает, что коммунистические прожекты, в сущности, хороши, Маркс лишь придал им адекватную форму, указав правильный путь к искомой цели. Идея справедливого общественного устройства оказалась конгениальной соответствующему архетипу коллективного бессознательного русского народа. Достижение цели, которой пока еще фактически нет в реальности, предполагает демиургические усилия — «живое творчество масс». Советское образование было гуманистическим по его базовым ценностям. Цель воспитания и образования — создать человека-творца. Причем не в узком значении «творческих профессий», представители которых мнят себя «аристократами духа», а в плане того, что любой труд представляет собой разновидность творчества. Советские вожди учили: «Труд в СССР есть дело чести, славы, доблести и геройства» [Сталин 1949, 315]. Труд — ценность сама по себе, а богатство, нажитое несправедливым путем, — антиценность. Отсюда заимствованное у ап. Павла: «Кто не рабо-

тает, тот не ест» (Ср. 2 Фес 3:10). Наличие капиталистического враждебного окружения требовало формирования советского патриотизма, любви к социалистическому отечеству. Советский патриотизм, особенно в годы ВОВ, выступал прямым продолжением российского патриотизма. Советская система образования была нацелена на воспитание патриотов. Но при этом — патриотов-интернационалистов. Поэтому знаменитые, хоть и подзабытые (намеренно) ныне слова Сталина «Гитлеры приходят и уходят, а немецкий народ и германское государство остается» большинство советских людей встретило с пониманием, несмотря на потери, которые были практически в каждой семье.

На одних ценностях и психологических благопожеланиях, однако, далеко не уедешь. Для достижения целей нужны средства. В принципе, они предложены во всех базовых вариантах новоевропейских утопий — Т. Мора, Т. Кампанеллы и Ф. Бэкона. Человек строит чаемое общество силами, в первую очередь, своего разума. Разум создает науку, а наука — технику, которая позволяет человеку не ждать милостей от природы. «Природа — не храм, а мастерская». И. А. Тургенев вложил эти слова в уста в целом не самого симпатичного персонажа, но фактически география употребления фразы гораздо шире. Наука дает возможность «вырвать тайну у ядра», хотя при этом, как пел В. Высоцкий, можно выпустить и «джинна из бутылки». Чтобы демиургия желанного общественного устройства стала по-настоящему коллективной, нужно массовое образование как система. Оно требуется и для обеспечения реального, а не декларативно-идеологического патриотизма (производящего людей, которые способны защищать интересы социалистической родины на всех фронтах — интеллектуальных и реальных, горячих и холодных).

Кристофер Коукер справедливо утверждал, что США — это проект эпохи Просвещения [Коукер 2000]. Не менее справедливым будет утверждение, что проектом Просвещения был и Советский Союз. Российская интеллигенция в советской цивилизации воплотила свои желания, хотя и не так, как мечтали многие ее представители. Советская культура — культура просветительская, ориентированная на обучение, технику и науку. Одним из следствий таких ориентаций оказалась ее антирелигиозность. Дело не только в идеологии и репрессиях НКВД. Дух Просвещения — это вера в человека и в автономность его рассудка. «Имей мужество пользоваться своим умом — вот девиз Просвещения», — писал И. Кант [Кант 2015, 27]. В СССР закрывались монастыри (впрочем, в этом преуспели и такие императоры-просветители, как Петр I и Екатерина II) и сносились храмы. Однако строились в количествах, не виданных никогда в нашей стране, школы и институты (как, в частности, и в случае с местом на Вознесенском проспекте, д. 34, где сформировался РХГИ-РХГА до переезда на Фонтанку), а вовсе не торгово-развлекательные центры.

Не менее важными являются вопросы: чему учили и как? Вполне определенно можно утверждать, что советское образование — именно в качестве системы — отдавало приоритет фундаментальности перед прикладным аспектом. Именно в качественном аспекте, хотя количественно институции, обеспечивающие прикладное образование (училища, техникумы, отраслевые вузы), и доминировали. Основой системы являлось среднее общее образование, которое стало всеобщим уже при Хрущеве. По аналогии со Средневековьем

вполне просматривается «квинтилиум» советского среднего образования: математика, физика (к которой тематически примыкают химия с науками о живой материи), русский язык и русская литература, а также история (к ней под разными соусами постепенно добавлялось обществознание). Уже после распада СССР «реформаторы от компетенций» выдвинули безумный тезис об изначальной дефектности «знанием модели». Якобы советская система не учила практически полезному, забывая простым людям голову теориями, которые в жизни мало кому пригодятся. На самом деле советская школа учила прежде всего мыслить. Причем на всех базовых уровнях, которые принимаются во внимание такими классиками философии, как Платон и Аристотель, Кант и Гегель. Назовем эти типы мышления формальным (логическим), материальным (предметным) и аксиологическим (этическим, эстетическим, идеологическим). Первый обеспечивала преимущественно математика (хотя также и другие точные науки, и изучение родного и иностранного языков). Второй — преимущественно естественные науки. Третий — социально-гуманитарные, в первую очередь — русская литература.

Академик В. А. Лекторский так определяет мышление: «Процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение» [Лекторский 2010, 626]. За обрамлённой современными терминами дефиницией стоят классические подходы, предложенные уже у Платона и Аристотеля. Мышление — это деятельность сведения многообразия к единству, способность зреть умом эйдос, сущность или качество, способность к абстрагированию ради выделения главного. Деятельность разделения соединенного и соединения разделенного — анализ и синтез. Анализ и синтез осуществляются ради чего-то: мышление предполагает постановку целей и поиск ступеней для их достижения. Классическая дефиниция человека сводится к тому, что он есть мыслящее животное. Хотя животные тоже по-своему мыслят, человек является мыслящим по преимуществу. Поэтому совершенствование способности мыслить в определённом смысле эквивалентно развитию человечности. Мышление неправомерно редуцировать к отвлечённо-теоретической деятельности, хотя некоторые и видят в ней вершинную его форму. Ныне принято говорить, помимо теоретического, об организационно-повседневном, социальном, эмоциональном, духовном интеллектах как различных формах и проявлениях мыслительной способности. Аксиологический (можно назвать его духовно-эмоциональным) интеллект, который описан неокантианцами и феноменологами, представляет собой способ обработки духовного материала и деятельности на основе различения добра и зла в моральной сфере и этике или познания и конструирования (на основе подобного различения) прекрасного и безобразного в эстетической сфере.

Советская образовательная система учила индивида мыслить, начиная со способности раскладывать на горки квадраты, круги и ромбики в детском садике до написания сочинений о нравственном выборе Татьяны Лариной на выпуске из средней школы и решения сложнейших математических или технических задач в элитных вузах страны. Советскую цивилизацию часто

и справедливо называют цивилизацией инженеров. Получение инженерной специальности, как в вузе, так и в техникуме, попросту неосуществимо без базовых знаний по физике и математике. Заметим, что требования к абитуриентам элитных технических вузов (МИФИ, МФТИ, Бауманка) были просто высочайшими. Для тех, кто пошел своими путями, далекими от непосредственных занятий наукой и техникой, физика и математика остались в качестве сформированного на всю жизнь уровня интеллекта.

В СССР, начиная с Оттепели, стали популярными споры между «физиками» и «лириками», которые отразились и в дискуссиях о построении программ общеобразовательной школы. Что важнее: математика с естествознанием или языки, литература и история? К счастью, за исключением узкого круга специализированных школ, советская система в целом сохранила сбалансированность.

Языки, их употребление и изучение суть разновидности мыслительной активности. Более того, интеллектуальная деятельность, связанная с изучением родного и иностранных языков, в некоторых аспектах даже сложнее, нежели решение математических задач, поскольку предполагает увеличение спектра нюансов и оттенков, которые практически отсутствуют в точных науках. Мышление, за исключением развития сугубо формального, как это обосновывает уже упоминавшийся В. Гумбольдт, настолько глубоко укоренено в языке, что их практически невозможно отделить. Чтение и сочинение суть высокоэффективные средства совершенствования мышления. Перефразируя Хайдеггера, мысль живет в языке [Хайдеггер 1993]. Формируется такая способность, как интерпретация, исходящая из контекста, и интуитивное усмотрение значений, смыслов и ценностей. Упражнения по русскому и иностранному языкам, на которые тратили свое драгоценное время советские школьники, вместо того, чтобы посвятить его интернету или компьютерным играм, развивали навыки материально-предметного мышления, в значении погруженности в национальную традицию восприятия мира.

Использование языка в обществе имеет разные уровни, полюсами которых выступают повседневность и литературная классика. На первом языке в лучшем случае функционирует, а на втором — и сохраняется, и творится. В быту национальный язык лишь существует, а в художественной литературе он по-настоящему живёт. Первый, будучи предоставлен самому себе, обречен на деградацию. Именно в этом аспекте язык и литература системно связаны. В отношении русской литературы имеется ещё одна важная особенность. Русская литература является наиболее аксиологически насыщенной среди всех новоевропейских литератур. Объемный курс отечественной литературы был общеобразовательной школой различения добра и зла. Такое изучение русской классики, которая в самой значительной степени была фундирована христианскими ценностями [Есаулов 2017] в определенном смысле компенсировало отсутствие религиозного воспитания и даже демпфировало антирелигиозную пропаганду. Положительный герой русской литературы — это личность с устойчивыми ориентациями на духовные модальности (по крайней мере, на служение ценностям героического уровня). Персонажи, служащие гедонистическим или утилитарным интересам, как правило, терпят экзистен-

циальное поражение в произведениях русской, да и советской литературы. Идея «сверхчеловека» в формулировках, которые в свое время предложили Фридрих Ницше или Айн Рэнд, вполне очевидно раскрывается у Пушкина, Достоевского или Толстого как антиценность.

В этом пункте формируется одно из системных противоречий советской идеологии в целом и аксиологических оснований образования в частности, которое стало одной из причин распада СССР. Декларировался материализм, и он отчасти был таковым, так сказать, «внизу» — в учении о материи, природе и антропосоциогенезе, но «вверху» — в учении о целях истории и смысле человеческого существования, советская идеология и образовательная практика хотя и строились на так называемом «материалистическом понимании истории», оставались в значительной степени идеалистическими и даже квазирелигиозными.

Посмотрим на мышление с точки различия его аналитических и синтетических функций. С одной стороны, они неразрывны. (Такие категории как тождество и различие, по выражению Гегеля, «светятся друг в друге» [Гегель 1970, 184]). Отождествляя, мы различаем, а различая — отождествляем. С другой стороны, синтетическая функция сложнее аналитических. Академику Л. Д. Ландау приписывается афоризм, будто бы «дифференцировать можно научить и лошадь, а вот успешно интегрировать способен не всякий студент физтеха». Любой нормальный человек в состоянии прочитать и проанализировать «Войну и мир», но мало кто способен создать нечто подобное. Изложения и сочинения были неотъемлемыми элементами общего образования в СССР, а, кроме того, обязательное сочинение было ещё и барьером на пути в вуз. Задачи по физике и математике предполагают аналитические и синтетические действия с числами и значениями, а работа с литературными текстами — ещё и со смыслами и ценностями. Изложение предполагает тренировку синтетических функций мышления в репродуктивной форме, а сочинение — уже, скорее, в продуктивной («репродуктивная и продуктивная способности воображения», по Канту). Таково же и заучивание стихотворений наизусть, которое тренирует мышление в значении репродуктивного синтеза. Помимо развития аналитико-синтетических навыков, изучение русской литературы имело и другое значение, связанное с внерациональными аспектами жизни человеческого духа, его под- и сверхсознательными ареалами. Приобщение к произведению искусства, которое создано гением — а русская классика создана преимущественно гениями — воздействует на иррациональные слои душевной жизни реципиента, оставляя достаточно глубокие следы, может быть, и на всю жизнь.

Отметим, что именно в СССР изучение русской литературы приобрело массовый характер, тогда как в Российской империи оно являлось уделом достаточно узких слоёв, а в постсоветской России и вовсе утратило массовость и значимость. Особое внимание к русскому языку и литературе в СССР было обусловлено и тем, что русский язык был признан не только государственным, но и «языком межнационального общения». Для союзных республик это было общественным благом, способствующим поднятию культуры и уровня образованности широких слоёв населения. Для системы высшего образования это

означало инвестиции в развитие кафедр русского языка и культуры, а также системы соответствующих научных учреждений.

Советская система образования была дифференцирована в организационно-административном и методологическом аспектах: начальное, среднее общее, среднее специальное и высшее, включая подготовку кадров высшей квалификации в аспирантуре (ординатуре) и докторантуре. Среднее профессиональное образование было выстроено, как это происходит во всём мире и соответствует его сущности и целям, на примате специального над общим, навыков и умений над знаниями, прикладных и практико-ориентированных аспектов над фундаментальностью. Автослесарь вовсе не обязан знать принципы механики И. Ньютона, а тем более А. Эйнштейна или Н. Бора, и даже углубляться в прикладные теории, которые описывают ходовую часть или работу двигателя внутреннего сгорания. Зубной техник должен уметь ставить пломбы, хотя может и не обладать углублёнными знаниями в анатомии и физиологии. При этом во многих советских техникумах теоретические знания по физике или анатомии не уступали и вузовским. Но в целом среднее профессиональное образование — это царство практических навыков и умений, долина компетентности и компетенций в их наиболее чистом, так сказать, виде.

В сфере СПО путь обучения в большей степени индуктивный, чем дедуктивный; от частных случаев к типическому в них и от отдельного успеха к репродукции опыта на другие случаи и материалы. В этом СПО в чём-то похоже на дошкольное образование. Общее среднее и высшее образование в Российской империи, а потом в СССР строились, скорее, дедуктивно, что соответствует и континентальной традиции, особенно немецкой, и государствоцентричной российской культуре, где большинство инициатив идёт «сверху». Учитель — не просто «партнёр», но фигура, наделенная авторитетом.

Высшее образование в СССР действительно, а не имитационно, как в постсоветской России, было высшим, поскольку строилось на фундаменте единой политики и возвышалось над нижестоящими этапами дошкольного, начального, общего и среднего специального образования. Провинциальный аграрный или педагогический институт отличался от МГУ имени М. В. Ломоносова или от ЛГУ имени А. А. Жданова, но это было естественным различием между центром и периферией. Его никто специально не продуцировал. Преференции имели как отличники, получившие золотые или серебряные медали, так и выпускники техникумов, рабфаков и подфаков, на которые обычно зачислялись люди из рабочих и колхозников, в том числе отслужившие срочную службу в армии. После распада СССР выпускники советских вузов, причем не только столичных, вписавшиеся в так называемую «четвёртую волну эмиграции», без особых проблем нашли себе работу за рубежом. Знаю это не только из СМИ, но и по словам многочисленных личных знакомых, которым врать мне не было никакого смысла.

О факторе государственной политики написано много, как в апологетическом, так и в критическом ракурсах. Поэтому отметим специфически важное, преодолевая при этом «критический навес», а в апологетике, напротив, выявляя уязвимые места. В России, начиная с Петра Великого, главным «просветителем» было государство. Не Церковь и не общество. В этом имеются свои плюсы

и минусы. Империя понуждала к образованию или способствовала таковому для высших или средних социальных слоёв. Ленин как идеолог — просветитель России по преимуществу. Государство, начиная со Сталина и до Брежнева, в определённом смысле принуждало граждан к образованию, не сильно спрашивая при этом «мнений народных» ни о содержании, ни о формах. Результат оказался скорее положительным. Можно при желании или идеологическом заказе трактовать это как насилие тоталитарного государства над свободой личности, однако вековые традиции многих народов говорят о пользе принуждения подрастающего поколения к знанию и труду на благо семьи и общества. Цитата из книги Иисуса, сына Сирахова, является выражением не только библейской, но и, скорее, общечеловеческой мудрости: «Нагибай выю [дитяти своего] в юности и сокрушай рёбра его, доколе оно молодо, дабы, сделавшись упорным, оно не вышло из повиновения тебе» (Сир. 7:25).

Советское государство всегда рассматривало образование и науку (особенно фундаментальную и военно-прикладную) в качестве важнейшей сферы инвестиций, причем без введённого постсоветскими либеральными реформаторами критерия «рентабельности», под которым фактически подразумевалась монетарно исчислимая в ближнесрочной перспективе результативность. В этом аспекте, повторим ещё раз, СССР был проектом эпохи Просвещения. Советский Союз совершил никогда не виданный в мире цивилизационный рывок в просвещении своих народов и построении цивилизации научно-технического типа (хотя по последнему параметру Запад не уступал и, в конечном счете, даже превзошел СССР, поскольку он его и развалил).

Образовательная политика советского правительства была идеологически фундированной. Обычно этому факту дается негативная оценка. После распада СССР общество долго кормили похлебкой о внеидеологичности, которая якобы фундирует свободу и демократию. Это несусветная чушь. Идеология как некая система убеждений, верований и мечтаний по поводу доминант социального блага неустранима из общественной жизни [Богатырев 2019]. Вопрос не в наличии идеологии, а в конкретном аксиологическом содержании государственной политики в таких сферах. Вернемся к этому при рассмотрении постсоветских реформ.

Техническая и гуманитарная интеллигенция, сформировавшаяся в СССР, считается одним из важнейших факторов деструкции и гибели СССР. Это отчасти справедливо. Даже Маркс утверждал, наследуя в этом Гегелю, что капитализм рождает в своих недрах своего могильщика — пролетариат. «Пролетарии умственного труда», в среде которых к эпохе Брежнева уже возникла своего рода «рабочая аристократия», действительно, если не восстали, то фрондировали, а также были использованы (и это очень важно) геополитическими конкурентами как инструмент разрушения власти советских партократов. Внутренняя эволюция правящего советского класса, последствия предательства которого предсказывали «профашистские идеологи эмиграции», вроде И. Ильина, И. Шмелева, — отдельная тема, подробному изложению которой нет места в данной статье.

Последний пункт вплотную подводит нас к вопросу о переходе от советской школы к постсоветскому образованию, которое обычно маркируют

как «российское», хотя это и более чем спорно в культурологическом аспекте. Реформы в области образования, проведённые в постсоветской России, в определённом смысле можно назвать комплексными и по-своему успешными. Беда заключается в том, что они ещё продолжаются, несмотря на громкие заявления высокопоставленных государственных сановников. Системные компоненты этих реформ хорошо известны: ЕГЭ, Болонский процесс, переход от знаниевой к компетентностной парадигме в формировании образовательных стандартов. Мы их и проанализируем, потому что конкретика, связанная с изменением содержания учебников и программ, вписывается в прокрустово ложе этих методологических установок. Они суть условия возможности этих частных изменений. Своего рода трансценденталии, философско-юридические априори. Можно использовать и близкий по смыслу термин «эпистема», предложенный М. Фуко.

У них также имеется более общая социокультурная и духовная предпосылка. Можно назвать её сменой через аберрацию и деконструкцию ментального гештальта. Геополитически это обусловлено поражением СССР в Холодной войне. Поражение — это всегда конец, но (возможно, иногда) и начало чего-то нового. Причины поражения — отдельная тема, обращение к ней не соответствует формату журнальной статьи. Поэтому тезисно обозначим следствия, которые сформировали социальные предпосылки для смены базовой идеологической парадигмы в культуре и образовании. Закончился социализм и начался капитализм. В России произошла буржуазная революция, нацеленная на «реанимацию» несостоявшихся достижений Февраля 1917 года. Поэтому можно назвать Ельцинские реформы и контрреволюцией. Политические группы, пришедшие к власти, вполне закономерно стали внедрять свои философско-идеологические нарративы, подкрепляя их тиражированием соответствующих текстов и артефактов.

Приватизация дала возможность всем гражданам бывшего СССР сделаться собственниками, но в очень разных пропорциях. Афоризмом стало оценивающее суждение Станислава Говорухина — «великая криминальная революция». Главной диспропорцией приватизации стало появление крайне узкой прослойки чрезвычайно богатых людей, олигархов. Либеральное монетарное законодательство создало предпосылки, давшие возможность вывода капиталов и хранения накопленного в валютной метрополии. «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:21). Фактически олигархические кланы на постсоветском пространстве создавались как класс внешнего управления колонизируемых экономик. Второй фактор — «встраивание в систему международных институтов», под которыми подразумевается МВФ, Мировой Банк и иные силы, а главной в этих процессах стала системная власть доллара. Третьим фактором явилась новая политика в области образования, науки и культуры. Именно последний аспект мы и проанализируем.

Основной тренд — это переход от марксизма в советской его версии к позитивизму, но уже в версиях, которые были преимущественно импортированы. Сдвиг этот, достаточно логичный для советско-российского социума, проходил на общем фоне, который можно маркировать термином «постмодерн». Я уже затрагивал тему структурных изменений в постсоветской философии

[Бурлака 2013; Богатырев 2021]. Ландшафт современной философской мысли довольно демократичный: всем нашлось своё место — феноменологам, экзистенциалистам, психоаналитикам, герменевтам. Стронники русского идеализма также влиятельны, о чём свидетельствует хотя бы сам феномен РХГА. Но религиозный идеализм и персонализм, увы, не стали мейнстримом. На такую роль подходят, скорее, те, кого можно объединить под «зонтиком» позитивизма. На артхаус же могут претендовать лишь те, кто особенно преуспел в словесной эквилибристике в соответствии с порядками дискурса классиков постмодернизма.

Материализм и позитивизм по многим параметрам близки. В царской России влияние позитивистов было значительным. Когда Вл. Соловьёв писал «Кризис западной философии. Против позитивистов», считалось, что он шёл против течения. Материализм и позитивизм сближает любовь к земному, пиетет перед естествознанием, особое почтение к дарвинизму. Однако в диалектико-историческом материализме сохранялась изрядная доля метафизики — и в понятии материи как субстанции, и в мифологическом концепте идеального общества, в котором будут жить идеальные люди. Современный материализм материалистичнее советского. Позитивизм, хотя и его адептам не чужды поиски социального идеала, в целом также более заземлённый. Есть только явления, а «вещи в себе» (вроде Бога или подменяющей Его вечной материи) или непознаваемы, или суть бессмысленные понятия. Мы в данном случае говорим о позитивизме как насыщенном феномене, включая такие течения, как постпозитивизм, прагматизм, инструментализм, утилитаризм, бихевиоризм в психологии, аналитическая философия, которые в совокупности всё-таки выражают преимущественно дух позитивизма (с чем не все его адепты будут согласны). В советской философии были довольно влиятельные пропозитивистские группировки, которые пополнялись кадрами с неплохой естественнонаучной подготовкой. Они, конечно, так себя не декларировали, но, когда «свершилось», стали одним из каналов трансляции позитивистского влияния, заняв вполне достойное, в том числе и в материальном плане, место в постсоветском философско-идеологическом и образовательном пространстве.

В основе позитивизма лежит древняя онтологическая установка. Как учил Демокрит, «множество вещей лишь в общем мнении, а поистине есть только атомы и пустота» [Лурье 1970, 200]. Эта, по сути, метафизическая интуиция не может быть ни верифицирована, ни фальсифицирована. Она является, воспользуемся термином К. Ясперса, предметом «философской веры». Позитивисты любят отрещиваться от онтологических допущений, ссылаясь на то, что в опыте даны только явления, а таковые ведь всегда атомарны. Можно, разумеется, уходить от сущностных суждений, прячась в тени таких понятий, как «эпистема», «метанарратив» или «порядок дискурса». Суть дела от этого не изменится: единичное первично по отношению к общему. Целое не более суммы частей, как это имеет место в холистических или диалектических доктринах, но — равно сумме. Б. Рассел, разбирая философию Гегеля как наиболее яркое воплощение гештальт-ориентированного, холистического (или тоталитарного, как это концептуализирует уже К. Поппер) мировоззрения, с присущей ему простотой и ясностью указал на этот ключевой пункт — по-

ражение единичного в его правах [Рассел 1994, 219]. Маркс и Ленин (не как теоретик, а как практик) в большей степени холлисты, а не атомисты, тоталитаристы, а не индивидуалисты. Провозглашая на словах правоту Демокрита и Эпикура, они хотели строить будущее по Платону. В нашей истории холизм оказался конгениальным архетипической подкладке русской культуры.

Позитивизм и либерализм — «близнецы-братья». Даже трудно сказать, «кто более матери-истории ценен?». Позитивизм — это логико-методологическая, а либерализм — социально-аксиологическая проекция атомистики. Либерализм рассматривает общество как наборы индивидов и их группировки, отсюда идея демократии, когда решения выступают результатом сложения индивидуальных желаний, якобы адекватно выражаемых голосами избирателей. В экономике опять-таки играют роль, в первую очередь, индивиды — физические и юридические лица, а все результаты якобы суть комбинации их устремлений. При этом важно учитывать фактор свободы, который в политических и экономических доктринах либералов, конечно, подразумевается, но концептуализируется в полноте аспектов преимущественно в этике.

Либерализм, собственно говоря, и сложился в духовном плане как абсолютизация ценности свободы, которая приобретает в мировоззрениях его адептов квазирелигиозный статус идола. Зародышевые формы его символизации размещены на Лебедином острове в Париже, а «доподлинно божественное» воплощение встречает всех прибывающих через аэропорт Нью-Йорка в «светлый город на высоком холме, открытый всем ветрам». Внутри либерализма свобода понимается, с одной стороны, адекватно своему понятию — как спонтанность самовыражения личности. Социальный атом осуществляет акт выбора, становясь причиной некоторой новой цепочки событий, а значит, в некотором смысле и причиной самого себя, субъектом-субстанцией, пусть и на быстротечный период своей земной жизни. В этом плане праотцом либерализма выступает скорее Эпикур, чем Демокрит. Но, с другой стороны, возникает вопрос: в чём цель этой свободы? Ответ новоевропейского либерализма прост: цель атома — он сам. М. Штирнер, хотя и не кодируется по ведомству позитивизма, но метафизическую сущность либерализма выражает вполне. Чуть ранее (и куда мощнее) эту позицию выразил ранний Фихте: «Я полагаю Я». Природа и даже социум оказываются полем для утверждения, в конечном счёте, индивидуальной личности. Шеллинг справедливо указывает, что положительная свобода реализуется не просто как спонтанность, а через различение добра и зла, которые требуют как раз таки отказа от самости, самоограничения [Шеллинг 1989]. Здесь различие, акцентированное Достоевским и Бердяевым, между свободой своеволия и свободой жертвенности, свободой Адама и свободой Христа. Либерализм — одно из самых ярких воплощений новоевропейского гуманизма, когда человек мнит себя творцом, ценностью и целью для самого себя, совершенно забывая о грехе и «радикальном зле» в человеческой природе.

Наиболее известный этический продукт классического либерализма — английский утилитаризм и теория так называемого «разумного эгоизма», которую у нас пропагандировал Н. Чернышевский. Самоограничение, которое в данном случае предлагается, является выражением вовсе не евангелического духа,

а социального прагматизма, ведь в «войне всех против всех», обозначенной одним из предшественников либерализма в качестве «естественного состояния человечества», может не остаться победителей. Достоевский, и в этом с ним солидарен Ницше и не только, показал, что «фиговый листок» такой эгоцентричной разумности достаточно легко слетает в соответствующих обстоятельствах. Списывать это на «зверскую природу русского человека», которую якобы и явил миру Достоевский, не следует. «Атлант расправил плечи», может, терминологически и не совсем правильное, но, по сути, говорящее за себя название. Хотя автор романа и родилась в Санкт-Петербурге, речь у нее идет именно о «бастионе либерализма», и А. Рэнд, в отличие от Т. Драйзера, не рассматривает ситуацию как «американскую трагедию». Начинаясь как отстаивание свобод автономной личности и социальных меньшинств, либерализм (в современных его формах фактически) переходит к идеологии доминирования личности над коллективом, а меньшинства — над большинством. В духовном плане это путь Николая Ставрогина, которого соответствующим образом «воспитал» старший Верховенский.

Архетипическим фундаментом успешности советского построения системы образования была опора на уже сложившиеся гештальты. Что-то отбрасывалось или заменялось идеологическими аналогами, но сам ценностно-смысловой базис не разрушался, шло его переформатирование и дифференциация. Главная причина деградационного характера постсоветских реформ национальной образовательной сферы — их диссонанс с архетипами культурного бессознательного и со сложившимися практиками, которые советская система унаследовала от имперской России.

Образование — элемент более обширной сферы, которую можно назвать идеологией или духовной культурой. Ценностные ориентации культурной политики, которая сопровождала либеральные реформы, да и сейчас продолжается, существенно поменялись. Советская идеология, отказавшись от святости в её изначально религиозном наполнении, сосредоточилась на духовных (Истина, Благо, Красота) или хотя бы героических ценностях. Святыня, в принципе, сохранилась, получая героическое (трудовое и боевое служение социалистической Родине) либо духовное наполнение (познание и творчество для людей, служение истине) [Кондаков 2019]. А что осталось святого в мейнстриме постсоветской культурной политики? Разве что «священное право частной собственности»? Да и то сомнительно, скорее в качестве лозунга, который оправдывает привилегии проныр, преуспевших в приватизации. Или права человека? Но после практически полного дезавуирования современной либеральной мыслью системообразующего принципа естественного права сама идея прав человека попросту повисла в воздухе.

Акцент в культурной и образовательной политике постсоветского времени делается на низших ценностных модальностях — гедонистических и утилитарно-прагматических. Как декларировал министр образования г-н Фурсенко, целью образования является не человек-созидатель, а цивилизованный (очевидно — послушный) потребитель. Если мы встраиваемся в глобальный мир в качестве его органического элемента (иначе говоря, сырьевой периферии), а олигархо-бюрократический истеблишмент допущен к «принятию

решений» в предбанниках эшелонов власти «белых людей», такая идеологическая установка вполне адекватна. Государственный суверенитет в такой оптике, напротив, становится отмирающим понятием. Как, впрочем, и нация. А также социальная справедливость. У потребителя нет Родины; она там, где лучше потребление. К. Поппер доказывал, что патриотизм по большей части выступает идеологическим прикрытием интересов господствующих классов [Поппер 1992, 224]. А в неософистической оптике постмодернистов понятие Родины оказывается реликтом традиционных идеологий. «Открытость общества» важнее его суверенитета и тем паче традиции. Прогресс якобы сам по себе, в силу своих внутренних объективных законов, выведет нас на новую ступень социальной эволюции. Главное — не противодействовать прогрессу, хотя бы соглашаться с ним. В контексте внедряемых в общественное сознание либерально-позитивистских нарративов «мифы о самобытности российской цивилизации», даже если они концептуализированы более или менее аргументированно, обречены на естественное отмирание. «Бритва Дарвина» безжалостно и якобы вполне объективно отсекает всяческие иллюзии и метафизику.

Многие мыслители эмиграции первой волны считали, что у «Совдепии» ничего не получится. И — ошиблись. Аналогично следует оценить мнение, что у Ельцина и послеельциновских реформаторов якобы ничего не получилось. Очень даже получилось. У нас еще не колониальное, но уже полуколониальное общественное сознание. Создание постсоветской системы образования в значительной степени, хотя и далеко не полностью, отражает реформаторские воззрения адептов «Дивного нового мира». Его смысл — интеллектуальная колонизация России.

Переход к системе ЕГЭ можно признать направлением главного удара. Вред, нанесённый среднему образованию, фундаментален. Информационный шум определялся нарративами социальной справедливости и борьбы с коррупцией, которая якобы сопровождала поступление школьников в вузы. Известно, куда ведёт дорога, вымощенная благими намерениями. Многие, в том числе и специалисты, стоявшие у истоков реформы, говорят о том, что замысел оказался якобы искажён. Возможно. Но только в конкретике воплощения. Сами реформы абсолютно соответствуют духу позитивизма методологически, а либерализма — аксиологически.

Позитивизм обожествляет точные науки, а вопрос истинности и ложности пытается редуцировать к языковой проблематике. Целое якобы вполне дробится на элементы, а значит, через калькуляцию элементов вполне реально произвести адекватную оценку целого. Надо тренировать способность выполнения элементарных операций, при суммировании которых будут достигаться выдающиеся результаты, подобные тому, как выборы «правильного кандидата» определяются суммированием голосов. Отсюда изобилие тестовых заданий закрытого типа, когда предлагается выбирать из уже предложенного набора вариантов, даже не размышляя о пересечении «красных линий», установленных «высококомпетентными профессионалами». Выпускник имеет право (что вполне демократично) сам выбрать выпускные экзамены, которые будет сдавать, помимо минимума по русскому языку и математике (удивительно ещё, как и этот минимум не догадались отменить). Нет необходимости по-

грузаться в дебри физики и математики, тем паче тратить драгоценное время на побуждающие к размышлениям тексты русских классиков, «сочинивших тома для библиотеки». Да и вообще много думать не обязательно, это удел «ботаников», меньше знаешь — крепче спишь.

Однако государство, которое у нас финансирует большинство школ, ведь должно как-то оценивать результаты своей работы. Так появляется — не к ночи будь помянутый — средний балл ЕГЭ выпускников. Многие из них заранее нацеливаются на поступление в определённые вузы. Школы перестали учить в классическом смысле, сосредоточившись на подготовке к ЕГЭ. Если говорить об обучении как развитии интеллекта, то система акцентирует низшие способности и минимизирует высшие. Тренирует аналитические способности, предполагающие выбор из ограниченного числа вариантов, а не синтетические, особенно связанные с усмотрением смыслов и ценностей. Уровень знаний по физике и математике среднестатистического выпускника российской школы снизился кардинально. Но это массы, а как же гении? Гении не растут как грибы в лесу после дождя. Однако грибы не растут на асфальте и в поле. Гении рождаются в соответствующей среде, поэтому вряд ли в Бразилии появится хоккеист уровня Харламова, а в России — футболист, подобный Пеле.

СССР считался «самой читающей страной в мире». Это было результатом культурной и образовательной политики советского правительства. Результатом постсоветской культурной политики и ее важнейшим элементом стала ориентация на развлечение в режиме нон-стоп. Тем не менее, несмотря на позицию министерства в отношении ЕГЭ по отечественной литературе, когда она фактически стала маргинальным предметом, Россия всё-таки ещё читающая страна. Русская классика важна для воспитания гражданина и патриота, а для производства цивилизованных потребителей она даже вредна. Э. Кассирер сформулировал концепцию языка как базовой символической формы национальной культуры. И хотя понятие символа у него не является полным, сама концепция убедительна. Об этом писали и другие авторы. Ситуация, сложившаяся в постсоветском образовании с русским языком и литературой, стала одним из важнейших факторов, который обеспечивает инволюцию российской культуры. Вред, нанесенный реформаторами в данном вопросе, сопоставим с последствиями гонений на религию в СССР. В цивилизационном аспекте он даже опаснее. Религиозные гонения представляют собой атаку на дух, который по определению невозможно убить, поскольку он возрождается, подобно фениксу, сгорающему и восстающему из пепла. Язык связывает душу народа с цивилизационным телом. Психосоматические организмы отнюдь не всегда оправляются от перенесенной болезни.

* * *

Используя библейскую терминологию, можно сказать, что в постсоветской школе был взят курс на обучение и воспитание не умных и духовных, а смыслённых. «Ибо сыны века сего смыслёнее сынов света в своем роде» (Лк 16:8). Само по себе формирование социального интеллекта, если, разумеется, не замусоривать дело всякого рода гендерной белибердой и прочими гражданскими

правами, — задача важная, но не в ущерб тренировке интегративных навыков и духовно-эмоциональной интуиции.

Саму систему калькуляции школьных знаний по тестам придумали англичане и французы, которые создали позитивизм и либерализм. Изначально она предназначалась для населения колоний, поскольку требовалось его возможно более массово цивилизовать, дабы эксплуатация была более эффективной (эти же народы создали и расизм). После уничтожения геополитических конкурентов в лице СССР система стала активно внедряться и в метрополиях на уровне массового образования, не затрагивая лишь узкую прослойку элитных учебных заведений. В свое время она преследовала и цель систематического высасывания мозгов в пользу метрополий. Эта задача не снимается с повестки и сейчас. Только территория расширилась. В неё вошли страны уже так называемого «второго мира» в лице бывших республик СССР и государств социалистического лагеря. В плане канала для оттока интеллекта система ЕГЭ органически дополняется вхождением России в так называемый Болонский процесс.

Болонская модель продолжает выполнение главной задачи — дефундаментализации базового уровня уже в сфере высшего образования. Обычно модель сводится к схеме «бакалавриат — магистратура», но это внешняя форма, которая служит удобным средством реализации сущности. Четырёхлетний срок обучения был типичен для провинциальных советских институтов и отраслевых вузов. В университетах и академиях он, как правило, был пятилетним. Под вывеской «специалитета» пятилетний срок перекочевал и в постсоветское образование, однако усилиями реформаторов был искоренён. Благодаря ректорскому сообществу, в первую очередь В. И. Садовничему, специалитет всё-таки сохранился там, где без него образование просто бы исчезло.

Зачем нужно было опускать всю систему до уровня провинциального советского пединститута? Может быть, чтобы расширить спектр возможностей и свободу выбора граждан на уровне магистратуры? Магистратура, по идее, предполагает углубление знаний и даже включает в себя элементы научно-исследовательской работы. Но углубление без базового уровня — профанация. Возможно, что по техническим специальностям, когда бакалавр с базовой подготовкой, например, по горному делу специализируется в течение одного-двух лет, этот подход и оправдан. Звучное наименование «магистр юриспруденции» при отсутствии базовых знаний останется эффективным средством самопрезентации выпускника и неплохим условием продвижения по карьерной лестнице. Выпускники бакалавриата получили свои права стать магистрами юриспруденции. Но разве общество не вправе требовать квалифицированных услуг юристов или врачей? Ведь оно платило налоги на содержание всей инфраструктуры, обеспечивающей учебный процесс в национальном масштабе.

В двухуровневом высшем образовании имеется вещь, бесспорно выгодная и личности, и государству. В первом случае — одаренным индивидам, которые реализовали свои таланты, в том числе и на средства российских налогоплательщиков. Во втором случае речь не идёт о государстве российском. Напротив — о тех странах, правительства которых стали с 2022 года откровенно враждебны России. И раньше получалось «снимать сливки», как это имело

и имеет место в российском хоккее или латиноамериканском футболе. Схема вполне понятна, но именно в образовании её не так и сложно поломать, или хотя бы ограничить действие — была бы государственно-политическая воля.

Таковая вроде бы декламируется с высоких трибун. Однако отмена Болонской модели — не панацея. Сердце и разум партии реформаторов российского образования составляет компетентностный подход. О сущности его реформаторы знают не более, чем большевики, реально сделавшие революцию, о «Капитале» Маркса. Разница в том, что «Капитал» содержал в себе фундаментальную теорию, а в отношении компетентности в образовании таковой не существует. Нет даже общепринятого определения. Но при этом компетенции выставляются как некая «волшебная палочка» Гарри Поттера, способная решить проблемы, ранее неразрешимые априори.

Компетентностная модель подобна «Песни песней». Увы, она апоэтична. Тексты адептов по большей части скучны и эклектичны, непоследовательны и содержат в себе круги в дефинициях, как то было уже в работах основоположника английской философии образования Дж. Локка. Музыка мелодически проста, но ритмична, что создаёт её притягательность для невзыскательных масс. Будем опираться на тексты, рекомендованные Википедией, этой властительницей дум в современной ситуации безмыслия, которая является и следствием, и питательной средой внедрения компетентностной модели в качестве «единственно верной» идеологии построения национальной системы образования. Последнее решение фактически было легитимировано постановлением правительства Российской Федерации от 2001 года.

М. С. Амеликина [Амеликина 2019], как, впрочем, и другие апологеты парадигмы, а тем более её критики, признаёт, что единого общепринятого и устоявшегося определения понятий «компетентность» и «компетенция» не существует, они всегда зависят от контекста. Но это в принципе нормальная ситуация для аналитически ориентированной философской методологии: контекст и его интерпретация мыслящими субъектами определяют формирующиеся представления, которые никогда не являются окончательными, а всегда ситуативными и инструментальными. Так ведь «знать» и вообще не обязательно, да и, по большому счёту, невозможно. Последователи Платона, Гегеля и Маркса, навязывающие свои идеи социуму, суть идеологи тоталитаризма, убеждает своих читателей К. Поппер [Поппер 1992]. Важно не знать, а ориентироваться в ситуации, чтобы добиться выгодного для себя результата.

«Ослиные уши» американского прагматизма и инструментализма не то чтобы торчат — их никто особо и не скрывает. У американцев самая сильная экономика и самая демократичная демократия, а значит — и философия у них самая правильная. Не отрицая роль философии для развития экономики, укажем, что взаимно однозначного соответствия в данном случае не существует. Прагматизм, бесспорно, сыграл свою роль в подъеме США, но были и другие факторы. Кроме того, не всякое растение приживается на любой почве. Картофель, в частности, восприняли и в России, и в Европе. Но философия — это не картошка. Хотя прагматизм по своему духовному содержанию и близок к картошке, особенно продающейся в Макдональдсе.

Прагматизм — едва ли не единственное оригинальное произведение американского философского гения. Прагматизм органичен для США. Американская культура в целом достаточно примитивна и во многом состоит из заимствований, это признают даже такие апологеты Североамериканской империи, как З. Бжезинский [Бжезинский 1999]. Гегель писал, что народ без метафизики подобен храму без алтаря [Гегель 1970, 76]. В залах для богослужения протестантских деноминаций в США алтарь, как правило, не предусмотрен. А прагматизм, хотя и называется философией, но является при этом максимально антиметафизичным. Впрочем, его оригинальность тоже весьма относительна. Прагматизм — американская версия развития английского утилитаризма. Сущностью обоих выступает редукционизм.

Жизнь человеческого духа определяется триадой трансценденталий: Истина — Благо — Красота. Из метафизических сущностей (ноуменов), которые усматриваются интуитивно, Благо и Истина низвергаются до уровня социально-психологических феноменов, служащих выражением — пользы. Польза трактуется как индивидуальная или групповая выгода. Всеобщей выгоды не существует, ведь всеобщее — не более чем абстракция, а в реальной жизни всегда будут проигравшие. Утилитаристы редуцируют к пользе Благо, а прагматисты продельвают этот же фокус с Истиной. Перед нами отнюдь не новое слово в развитии духа, а современные версии софистического субъективизма. Субъективность содержательного наполнения таких аксиологических категорий, как удовольствие, польза и счастье, убедительно продемонстрировал Кант [Кант 2015, 32]. В частности, польза от приватизации для новоявленного олигарха и большинства населения распавшегося СССР совершенно различна. Но «внутреннее убеждение», которое сопровождает формирование представлений о том или ином конкретном случае полезности, будет практически равносильным у противоположных сторон.

Знание можно определить как информацию, соответствующую Истине. Прагматизм трактует истину как полезность. Истины в такой оптике не существует как таковой, либо она непостижима (казус Понтия Пилата). В прагматической оптике знание есть информация, которая принесёт нам выгоду. Поэтому все многословные дефиниции сути компетентностного подхода сводятся к тому, что это практико-ориентированное образование. Категория «практики», ставшая основополагающей сначала в марксизме, а потом в прагматизме, представляет собой развитие понятия опыта, позволяющее преодолеть примитивность классического эмпиризма. Практика — это процессуально истолкованный коллективный опыт. Маркс опирался на Гегеля, а прагматизм вырос как практико-ориентированное ответвление позитивизма. В этом плане ленинский тезис о практике как «критерии истины» по-своему прагматичен. Однако марксизм сохранил холистическое видение социальной деятельности, а постпозитивизм переходит к квантово-опционной ее картине. В случае марксизма применение категории практики сохраняет тенденцию к глобальному видению, а в постпозитивизме, и в этом он гораздо больше соответствует духу постмодерна, к ситуативному. В марксизме история имеет цель и смысл, а К. Поппер отчётливо проговаривает, что история смысла не имеет, хотя мы можем придать истории смысл [Поппер 1992, 320]. За этим маячит

старый субъективно-идеалистический тезис «esse est percipi» Дж. Беркли. Центром образования становится субъект, но не учитель, а — «обучаемый» [Амелькина 2019].

Советское образование строилось, говорит постсоветская критика, дедуктивно, а надо, напротив, индуктивно. Дедуктивность якобы выражает дух индустриальной эпохи, а индуктивность — уже постиндустриального общества. Вопрос: с какого перепугу? С таким же успехом можно утверждать, будто анализ соответствует рабовладельческому строю, а синтез — феодальному. На самом деле познание и обучение предполагают сколь анализ, столь синтез, сколь индукцию, столь и дедукцию. Вопрос в приоритетах, которые выставляют конкретный человек или общество в определённую эпоху.

«Индуктивность» индивида в компетентностно-ориентированной модели понимается совершенно в позитивистском духе — как приспособленчество к социальной среде, но отнюдь не как творческое её преобразование. Главная причина такого массового приспособленчества обучаемых заключается (вот, как интересно!) в научно-техническом прогрессе, в первую очередь — цифровых технологий. Прогресс становится таким стремительным, что познать все его достижения попросту невозможно: успевай только приспосабливаться! Причём по правилам, которые формулируют корпорации, создающие информационно-насыщенные высокотехнологичные продукты (сервисы, платформы и т. д.). Одним словом, «порядок, основанный на правилах». «Индивидуальный образовательный маршрут», воспетый сиренами компетентностно-ориентированной парадигмы, направлен не на креативность, а на приспособленчество. Это проект создания общества конформистов, «цивилизованных потребителей».

В дискредитируемой реформаторами «знаниевой модели» знание — ценность само по себе. За этой ценностью стоит мощная традиция. В идеалистических системах именно ум приобщает человека к сверхчеловеческому миру идей, высших онтологических, этических и эстетических смыслов. В теизме Ум составляет атрибут Бога, а в христианстве понимается как «образ Божий в человеке». В метафизических системах Индии знание и ум позволяют человеку приобщиться к сверхчеловеческой реальности. Научить какой-то работе можно и животных. Аксиологическая «игра на понижение» приводит к тому, что Знание перестаёт быть ценностью само по себе: если ты такой умный, то где же твои деньги? Как следствие, и образование перестаёт быть самодостаточной ценностью, понижаясь до инструментального уровня. Образование — это путь к успеху, богатству, карьере.

Стать успешным можно, даже и не зная чего-то. Если не получается узнать что-то важное для успеха, то надо обладать возможностью купить тех субъектов, которые знают. Однако так же и с умением. Главное умение заключается, похоже, в способности купить и умелых, и умных. А для этого надо обладать главным умением: производить даже не товары или услуги, а — сами деньги. Капитализм стал не промышленным, а финансовым. Цифровизация создаёт для этого соответствующие средства. Вспомним Поппера: «Мы можем придать истории смысл». Смысл и ценность — практически синонимы. Смысл, как форма духовного познания, предполагает опору именно на аксиологические категории [Бурлака 2011]. Ценности — это религиозно-нейтральный

эквивалент понятия божеств. За ценностью пользы маячит образ вполне определённого идола. Деньги позволяют нам приобрести все царства мира сего. В демократическом государстве, где реализуется «тоталитаризм денег» (термин А. Зиновьева), в конечном счете покупается и сама власть.

Антропологический аспект редукционизма заключается в сведении личности к социальной функции. Личность, понятаю в качестве ноумена, вполне можно рассматривать как реликт традиционной метафизики. Нужны квалифицированные исполнители, а не мечтатели, созерцающие звёзды. Хороший человек — это не профессия. Об образовании как образе мышления, формирующем личность, а тем паче — обо всяких религиозно-мифологических атавизмах попросту надо забыть. Человек (это считается научно доказанной истиной) произошел от обезьяны. Натуралистический эволюционизм — важнейший компонент позитивистской картины мира. Почва у нас подготовлена советским марксизмом, который также пропагандировал дарвинизм. Даже если признавать правоту дарвинистов, то на эволюционной лестнице «человек умелый» стоит ниже «человека разумного», а тем более *Homo sapiens sapiens*, у которого уже формируются предпосылки для саморефлексии. Получается, что компетентная модель построения национальной системы образования ориентирует общество на инволюцию.

Возникает сложность. Чтобы подготовить мастера по ремонту телевизоров, нужны инженеры, причём некоторые из них должны уметь изобретать новые приборы, а для этого требуется какое-то количество людей, обладающих фундаментальными знаниями, которые способны не только выбирать из предложенного набора возможностей, но и формировать новые траектории, не только применять не до конца осознанное ими знание на практике, но и соотносить информацию со смежными ментальными пространствами. Получается, что подготовка *Homo sapiens sapiens* все-таки нужна, но в очень дозированных количествах. И не во всех странах.

В современных педагогических текстах так проявляются «универсальные компетенции», которым якобы советская школа в силу её косности и забюрократизованности не учила. Хотя это как раз те самые проявляющиеся в различных предметных областях способности к дифференцированию, интегрированию и целеполаганию, которые были главным достижением советского образования. Ныне в документах фигурирует ещё один новодельный термин: «меж-» или «метапредметные компетенции». Хотя как их развить без базовых предметных знаний, непонятно. Как возможна тренировка междисциплинарных компетенций, если дисциплинарность и массовая подготовка педагогов для достижения целей дисциплинарного обучения признаны реликтами индустриальной эпохи (во время которой СССР якобы и добился впечатляющих успехов, а вот в постиндустриальную, увы, не вписался)?

Самым смехотворным пунктом являются так называемые «личностные достижения». Гуманизм унаследовал от христианства ценность любви в качестве главного принципа построения межличностных коммуникаций. Какие здесь компетенции? Умение любить Родину, родителей, ближнего, уважать старших, заботиться о слабых? К чему все это, если человек — это биосоциальное существо, происходящее от обезьяны, но призванное (вопрос — кем?) стать

на современном витке эволюции функционально адаптированным членом социума, организованного посредством цифровых платформ?

Такие сферы личной жизни, как дух, наполненный ценностями и смыслами, и мышление, оперирующее идеями, концептами и фактами, несравненно богаче области наших умений. При этом огромное число бытовых умений не требует никаких углубленных знаний: на этом уровне ноумен и феномен практически тождественны. Какую практическую пользу я могу извлечь из того, что Луна — спутник Земли, а Пушкин и Лермонтов, писавшие гениальные стихи, погибли на дуэлях? Объём знаний и ценностей, которые, собственно, и превращают биосоциального индивида в личность, невозможно «монетизировать» в инструментально-практическом плане. Польза попросту недостижима без огромного массива «бесполезных» знаний. В этом заключается методологическая абсурдность прагматически-инструменталистского тоталитаризма, составляющего идеологическую сущность компетентностной модели построения и регулирования национальной системы образования РФ.

Термин «тоталитаризм» в данном случае абсолютно уместен. Тоталитаризм не тождественен тотальности. Существо тоталитаризма — в подавлении частью целого. Рак — биологический прообраз социального тоталитаризма. В компетентностной модели обучения самой по себе нет ничего плохого — так же, как, например, в коммунистической партии или банковской системе. Она имеет право на существование. Для компетентностной модели есть своя, вполне органичная для неё и потому законная сфера применения. Точнее — сферы: среднее профессиональное образование и дополнительное образование.

* * *

Система СПО была одной из мощнейших в СССР. И именно она, пожалуй, в наибольшей степени пострадала в результате либеральных реформ. Деиндустриализация постсоветской экономики, когда исчезли целые отрасли обрабатывающей промышленности, а недвижимость, которая обеспечивала их функционирование, отошла «правильным людям», стала материальной основой сжатия системы обучения кадров для СПО. Допобразование в определённом смысле даже приподнялось, отчасти компенсируя упадок СПО, отчасти благодаря новым информационным технологиям. Преследуемые цели — формирование навыков для достижения вполне определённых и в этом плане конечных задач, а также адаптация общих знаний и умений к частным случаям. Эти цели могут обновляться несколько раз за карьеру, позволяя социальным атомам неоднократно корректировать свои профессиональные траектории. Компетентностная модель образования нужна и важна. Но её диктатура, распространяемая на всю систему, куда более губительна, нежели коммунистический тоталитаризм, «выигравший космическую гонку за школьной партией» [Докучаев 2017].

Классические университеты по определению обязаны давать в первую очередь фундаментальные знания. Общая школа, опять-таки, должна соответствовать своему названию. Кем являются люди, которые этого не понимают? Правда, не могу отрицать искренности заблуждений у некоторых совсем неглупых руководителей нашего образования начала XXI века. Те, кто это понимает,

но всё равно загоняет национальную систему образования в прокрустово ложе компетентностной модели, являются вредителями. Вредителями опять-таки фактически, потому что многие реформаторы в истории человечества руководствовались в своей деятельности благами намерениями.

Если кто-то терпит ущерб, то ведь кто-то другой может получить пользу. С этим согласятся утилитаристы, позитивисты и прагматисты. Если главным ориентиром социальной деятельности является личная или групповая польза, то возникает законный вопрос: какие субъекты являются бенефициарами компетентностной диктатуры, принуждающей национальную систему образования России к регрессу? В университетах каких стран предпочитают получать достойное образование отпрыски так называемой элиты? Куда отбывают на безвозвратные стажировки лучшие выпускники ведущих вузов нашей страны, получившие образование за счёт отечественных налогоплательщиков, но ничего по закону не обязанные возвращать выкормившей их Родине?

Когда говорят, что компетентностная модель образования пришла к нам из США, в этом есть доля лукавства. Массовое образование в Америке действительно таково, а вот элитное, которое по большей части является настолько дорогим, что доступно крайне узкому кругу лиц, вовсе нет. Университеты так называемой «Лиги плюща» куда больше походят на столичные советские вузы, чем на те псевдоуниверситеты, которыми наполнено современное образовательное пространство России. Многие вузы или их подразделения стали замещать выпавшие функции колледжей, производя при этом не инженеров, а «офисный планктон». Мечта о высшем образовании была укоренена в сознании советского гражданина и воспринята достаточно широкими массами «пролетариев умственного труда», а после распада СССР получила шансы «реализоваться по цене, которую определит рынок».

* * *

План превращения всего постсоветского образовательного пространства в глобальный колледж, обслуживающий «западную цивилизацию свободы и демократии», пока всё-таки до конца не реализовался. Но это ещё не конец. Промежуточный финиш геополитической гонки вполне достигим. Старт был дан поражением в Холодной войне. Деиндустриализация в части интеллектуально ёмкой промышленности, ведущая к формированию периферийной экономики, и аналогичные процессы идеологической колонизации, главной сферой которой стала культура, а инструментом — образование, органично дополняют друг друга. Поскольку номинальных «негров» в метрополии больше нет, остались только «афроамериканцы», нужны реальные «негры», пусть и приближающиеся к белым людям по цвету кожи, но способные к выполнению относительно сложных, однако не очень дорогостоящих в их обеспечении социальных и интеллектуальных функций. При этом, подобно афроамериканцам, они вовсе не должны комплексовать по поводу своей второсортности, никогда не забывая о таковой. Старшие товарищи будут терпеливо наставлять россиян, которые хотят добровольно стать на путь «исправления и сотрудничества с администрацией». А главное — тех «слепых поводырей слепых», которые за долю малую предназначены вести Россию дорогами Смердякова. «И хорошо, кабы

нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с» [Достоевский 1991].

После свойственного XVIII веку увлечения французской философией последовала война с Наполеоном. Галльский петух явился во всей красе: «Уланы с пёстрыми значками, драгуны с конскими хвостами, все промелькнули перед нами, все побывали тут». В XIX веке России было свойственно увлечение германской философией. Германцы вторглись в Россию с мощью машин. Немец без танка — не немец, а смех какой-то. Нашествие англоговорящих народов вряд ли будет внешним. Еще Ф. Бэкон в «Новой Атлантиде» обрисовал методы взаимодействия с иноплеменными. Англо-американская философия проникает в наше ментальное пространство совершенно в духе «ползучего эмпиризма», нашептывая, подобно библейскому змию: «Нет, не разуршитесь, но станете как белые люди, ведающие добро и зло». Смердяковы современной России уже не те, у них в багаже хорошее советское образование, а у многих — стажировки и гранты западных университетов.

Россия, увы, по-прежнему в западне навязанных ментальных ловушек. Нас пугают войсками НАТО в Москве, которые могут оказаться там в результате военного поражения на театре боевых действий. Но духовно они уже там. Разве что пехота не марширует по Красной площади. Внешняя победа зачастую выступает следствием внутреннего поражения. Не надо начинать с пехоты, танков и авиации, главное — перепрофилировать систему образования в масштабах страны, навязав колонизируемому народу образ мышления колонизаторов. У России глубокие корни, поэтому иммунитет еще не утрачен окончательно. Но еще максимум десять лет движения по пути реформ — и точка невозврата будет пройдена.

ЛИТЕРАТУРА

Амелькина 2019 — *Амелькина М. С.* Компетентностный подход: новый виток в развитии отечественного образования // Управление образованием: теория и практика. 2019. № 2 (34). С. 47–59.

Бердяев 1991 — *Бердяев Н. А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс ХДС-пресс, 1991.

Бжезинский 1999 — *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М.: Международные отношения, 1999.

Бурлака 2011 — *Бурлака Д. К.* Мышление и откровение. СПб.: РХГА, 2011.

Бурлака 2013 — *Бурлака Д. К.* Пути постсоветской философии. От марксизма к экзистенциализму: творчество А. И. Маилова // Вестник Русской Христианской гуманитарной академии. СПб.: РХГА, 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 162–176.

Богатырев 2019 — *Богатырев Д. К.* Религия и идеология. СПб.: РХГА, 2019.

Богатырев 2021 — *Богатырев Д. К.* Русская философия в России // Русская философия. СПб.: РХГА, 2021. № 1. С. 9–26.

Богатырев 2022 — *Богатырев Д. К.* Карл Маркс: pro et contra. Антология / Сост. И. И. Докучаев, Д. К. Богатырев, А. А. Ермичев. СПб.: РХГА им. Ф. М. Достоевского, 2022. С. 7–36.

- Гегель 1970 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М.: Мысль, 1970.
- Гегель 1934 — *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. VII. Философия права. М.: Соцэкгиз. 1934.
- Докучаев 2017 — *Докучаев И. И.* Реформы и агония. Очерки истории высшего образования в постсоветской России. СПб.: Астерион, 2017.
- Достоевский 1991 — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 тт. Т. 9. Л.: Наука, 1991.
- Есаулов 2017 — *Есаулов И. А.* Русская классика. Новое понимание. СПб.: РХГА, 2017.
- Кант 1966 — *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
- Кант 2015 — *Кант И.* Критика практического разума. М.: Эксмо, 2015.
- Карсавин 1992 — *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М. Ренессанс, 1992.
- Кондаков 2019 — *Кондаков И. В.* Духовность по ту сторону науки и религии // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 2 (88). С. 30–39.
- Коукер 2000 — *Коукер К.* Сумерки Запада. М.: Московская школа политических исследований, 2000.
- Лекторский 2010 — *Лекторский В. А.* Мышление // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2010
- Ленин 1961 — *Ленин В. И.* О лозунге «Соединенных штатов Европы» // Ленин В. И. Собр. соч.: в 55 т. Т. 26. Госполитиздат, 1961. С. 351–355.
- Лурье 1970 — *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты, переводы, исследования. Л.: Наука, 1970.
- Маркс 1955^a — *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 93–113.
- Маркс 1955^b — *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 3. Госполитиздат, 1955. С. 1–4.
- Поппер 1992 — *Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Феникс, 1992.
- Рассел 1994 — *Рассел Б.* История западной философии. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1994.
- Сталин 1949 — *Сталин И. В.* Политический отчет ЦК ВКП(б) XVI съезду ВКП(б). 27 июня 1930 г. // Сталин И. В. Собр. соч: в 13 т. Т. 12. М.: Госполитиздат, 1949. С. 235–373.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Бытие и время // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис. 1993.
- Шеллинг 1989 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг В. Ф. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Мысль, 1989.

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.002
УДК 1(091)

*И. И. Авксентьевский**

ЗНАКИ ЭПОХИ

Представленный для публикации текст являет опыт философского осмысления современной эпохи, называемой «Новым временем». Опыт включает в себя определение понятия эпохи, различение исторических эпох, установление сущностных и временных границ Нового времени. Опыт строится на понимании истории как последовательности посылов бытия, не связанных друг с другом логикой развития и задающих каждой эпохе свойственный только ей образ мира и человека. Существо Нового времени усматривается в мирохозяйствовании. Этим существом собираются и приводятся в связь знаковые события современной эпохи — философские и события людного тела. Среди эпохальных событий — Русская революция.

Ключевые слова: эпоха, мирохозяйствование, гуманизм, мыслящее Я, метод, сознание, феноменология, субъект, объект, развитие, спекулятивная философия, фундаментальная онтология, история бытия, людность, техника, производство, стоимость, деньги, капитал, идеология, революция, труд, толкование.

Igor Avksentevskiy
THE EPOCH SIGNS

This article presents an experience in the philosophical understanding of the modern epoch, also known as the New Time. This experience includes defining an epoch, distinguishing between historical epochs, and establishing the conceptual and temporal boundaries of the New Time. This experience relies on understanding history as a sequence of the messages of being (Geschick), which are unrelated to each other through the logic of continuous development, but where each epoch is given its unique set of ideas about the world and man. The essence of the New Time is seen in the phenomenon of the universal economy. This essence collects and connects the signal events of the modern epoch – philosophical events and the events concerning peopleness and its body. The Russian Revolution is examined as one of such epoch-making events.

Keywords: Epoch, universal economy, humanism, the thinking self, method, consciousness, phenomenology, subject, object, development, speculative philosophy, fundamental ontology, history of being, peopleness, technology, production, cost, money, capital, ideology, revolution, labor, interpretation.

* Игорь Игоревич Авксентьевский, кандидат философских наук; avkigor@gmail.com

Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει
οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει
Владыка, чьё прорицалище в Дельфах, и не говорит,
и не утаивает, а подает знаки.

Гераклит
Plut. de Pyth. or. 404 D

БЕЗЫМЯННАЯ ЭПОХА

Когда упускается смысл, в котором человек, поколение за поколением, свершал своё бытие в мире — не пора ли ему, человеку, остановиться и оглядеться: где он, кто он, ради чего? На этот самый общий вопрос отзовется человеку то, что вроде бы и прежде понималось: с середины второго тысячелетия он участвует в решении величайшей задачи, принятой на себя человечеством — переустройстве мира и своего бытия в мире в направлении «как лучше человеку».

Но разве было несомненно определено в начале предприятия или по его ходу, что для человека лучше, а что хуже? И как бы ни было определено — может случиться и, возможно, уже случилось, что, улучшая мир для себя и себя в мире, человек оттолкнул, упустил, потерял себя. Вот и воротили мировых богатств намекают, что дальше человеку будет лучше уже без человека, что «прогресс человечества» неминуемо ведёт к сверхчеловечности («трансгуманизму»).

Растеряется человек ещё больше, если заметит, что эпоха — эти несколько веков, скреплённых безудержным мирохозяйствованием человека — так и не получила осмысливающего слова. Эпоха до сих пор не названа, хотя в настроении собственной значительности именованы как «эпохи» её этапы-свершения, с непрояснёнными, путаными основаниям различения: возрождение, просвещение, модернизм и постмодернизм, индустриальность и постиндустриальность. Говорят о «цифровой эпохе» и пророчат «эпоху новой нормальности». А эпоха так и не названа, значит, не осмыслена.

Вместе с человеком-растерянным мы назовём эпоху одним из её проходящих самоназваний — «Новым временем». Это имя, с одной стороны, удерживает сущностное отличие именуемого от предыдущих образов бытия человека в мире, с другой — оставляет смысл именуемого в непонятой вопрошающей открытости нам, причастным ему. Раскроет ли Новое время своё существо, коль мы в растерянной остановке будем спрашивать о нём? Эпоха подаёт знаки, которые мы призваны толковать.

ПЕРВЫЕ ЗНАКИ ЭПОХИ: ГУМАНИЗМ И МЫСЛЯЩЕЕ Я

Среди знаков первым значится «гуманизм». Человек взял на себя ответственность за своё бытие в мире и заодно за мир. Взятие ответственности означает самостояние. Самостояние человека провозглашается поэтическим, прозаическим и живописно-пластическим словом Итальянского Возрождения.

Ответственность же понимается как отклик на воззвание мира: сделай меня лучше! «Органон» Бэкона Веруламского в начале XVII века уже представил человечеству грандиозную программу совершенствования мира на благо человека, учитывающую все человеческие возможности и указывающую способы нарастающего воздвигания этих возможностей. Человечество эпохи по сей день живёт этим руководящим словом — помнят об этом люди или нет. Человечество доверилось «Новому Органону», как в минувшую эпоху доверилось слову Библии. Образ бытия человека и мира Нового времени — в самом общем виде этого образа, однако уже не в таком туманном, как при слове «гуманизм» — мы высказываем словом «мирохозяйствование».

Самопонятность гуманизма-мирохозяйствования в его эпохальном значении — обманчива. Мы так сжились с этим образом, что принимаем его за сущностно начальный и исторически окончательный образ человека, а всякий другой считаем подобием нашего. То вроде бы простое понимание, что и без всякого мирохозяйствования человеку может быть радостно и достойно в мире, а миру мирно с человеком — то понимание не достаёт до нас. Раскрытие значимости эпохи идёт по указанию гуманизма и, в свою очередь, проясняет его существо.

Успех предприятия Нового времени коренился в упреждающем облагораживании главного деятеля эпохи — человека. Причём главного деятеля может облагородить только он сам. Поскольку все добродетели мирохозяйяина от его ума, то дело сводится к самовразумлению, которое именуется «методом». Метод (отсюда методичность, методика, методология) есть знаковое действие эпохи мирохозяйствования, обозначающее и настраивающее человека в качестве мирохозяйяина. (Человек иных эпох не нуждался в методе.) Декартовские «Правила для руководства ума» не только и не столько дают уму правила к умному мирохозяйствованию (хотя и это), сколько раз и навсегда (в пределах эпохи) учреждают человека как сущее методическое — самовразумляющееся.

Другое свершение Декарта, свершающееся вместе с первым и в оправдание его — это удостоверение мышления в его самостоятельности. Самостояние мышления удостоверяется «ясностью и отчётливостью» бытия мышления в действии «мыслью себя мыслящим». Бытие себя-мыслящего, на основании предельной ясности-отчётливости, становится образцом бытия, удостоверяющим всякое иное бытие и бытие вообще. И уже по праву удостоверителя бытия человек впоследствии становится распорядителем и податчиком бытия всему сущему.

Эпохально основывающее действие «мыслью себя мыслящим» собирается, восуществляется в некую «сущность», «вещь мыслящую»: мыслящее Я, субъект субъектов — субъект как таковой. Этот «как таковой», в дальнейшем принимая обличия «эмпирического» или «трансцендентального», становится средоточием эпохальной схемы понимания человека и человеческого, а через человека — схемы понимания мира.

Есть ли какая-нибудь необходимость человеку учреждать в себе Я-мыслящее в качестве средоточия своего бытия, своего мироотношения и затем в качестве основания миробытия? (Опыт речи Хайдеггера, например, показывает, что человек понимается и без мыслящего Я, и как раз понимается

настолько, что из глубины этого понимания впервые открывается происхождение мыслящего Я.) Мыслящее Я необходимо человеку по хозяйствующему расположению человека в мире. Эпохально заданная человеку воля властвовать над собой и миром учреждает в человеке Я-мыслящее в качестве основания властвования.

ОТКРЫТИЕ СОЗНАНИЯ

Методичная разработка эпохой способностей человеческого ума на основе учреждённой Я-субъективности потребовала простора для такой разработки. Простором мы называем здесь некоторую самосвязанную (непрерывную) целостность пространства-времени. Распахнутый простор разработки назвался «сознанием».

Сознание есть тематическая область, неведомая человеку прежде, до Нового времени. Все нетелесные человеческие принадлежности (мысль, чувство, воображение, желание, удовольствие, настроение и подобные), отпущенные нашей эпохой на простор сознания, прежде теснились в «душе», неизменно понимаемой как вещь. Вещь, конечно же, нетелесная, но именно поэтому крайне зажатая в своей вещности. Ведь нетелесное понималось заодно и как непространственное, а значит, простор для неё был исключён по определению (простора).

Почему в античной и средневековой философской речи пространство связывалось исключительно с телесностью, а нетелесное человеческое свёртывалось во времяящий кокон души — тема отдельного разговора. Для такого разговора наперёд можно только сказать, что так было не по упущению минувших эпох, а по особому складу их миробытия: человеку было достаточно просторно в мире и без сознания.

Новое время, разомкнув простор сознания, повторяло историческую установку на непространственность «духа» теперь уже как предрассудок, как будто боялось растерять, рассеять в пространстве сознания своё властвующее средоточие. Так у Декарта пространственность как протяженность высказывается сущностным признаком тела в противоположность непространственной вещи мыслящей. И Кант утверждает пространство исключительно как «форму внешнего чувства» — как способ данности телесных вещей.

Однако под прикрытием упомянутого предрассудка Новое время, начиная с Декарта, неустанно трудилось над расширением простора сознания, а значит, и его пространства. Декартовское мыслящее себя Я сбывается только в собственном протяжении: в растянутости между одновременно сопresentствующими Я-мыслимым и Я, мыслящим о первом. Именно Кант раздвинул пространство сознания от «эмпирического» до «трансцендентального» измерения и упорядочил это пространство пластами взаимно секущихся «априорных способностей». Вслед за Кантом пространство сознания расширилось бессознательным. И, наконец, у Гуссерля сознание приняло протянутость («интенциональность») как ведущую свою черту.

Возражение, что пространство сознания — это не настоящее пространство, «не физическое» — никуда не годится. Время сознания, «внутреннее

время» — тоже «не физическое». Но разве оно не настоящее? Вообще, где нет пространства, там нет и времени. Время идёт только посредством пространства. Верно и обратное: пространство простирается только посредством времени. Время идёт остраниваясь, так его ход простирает пространство.

Открытие сознания как простора человеческой нетелесности указывает за пределы эпохи. Это открытие есть необходимое, но побочное действие учреждения властвующей субъективности. Властвующая субъективность не только не исчерпывает собой простор сознания, но по мере заполнения простора всё больше и больше прикрывает его в других возможностях, в том числе основоустройствающих. В общем схема прикрытия простора такова: сознание понимается Новым временем как самосознание, последнее сводится к основывающему себя Я, и простор обратно смыкается к точке властвующей субъективности. Открывающее закрывает собой открываемое.

Величайшее открытие эпохи Нового времени есть не столько знак этой эпохи, сколько *знамение* грядущим эпохам — толково выстоять в полном размахе простора сознания. Знамение несёт и подсказку: понимание сознания произойдёт в толковании его простора как самосвязанной целостности пространства-времени и только (как мы поясним дальше) на основе упреждающего понимания бытия.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПРЕДМЕТНОЕ СОЗНАНИЕ

Философия вообще есть мыслящая речь о бытии сущего. Философия Нового времени понимает бытие сущего по явленности сущего в сознании. Определения сущего даются в Новое время в связи и по ходу разработки простора сознания. Назовём так сложенную философию «феноменологией». («Феноменология», по значению своих корней — мыслящая речь о явленности.) Это имя стало нередким самоназванием философских деяний эпохи, как у Гегеля, в качестве «науки опыта сознания», или у Гуссерля, в качестве «строгой науки» о сознании. Но даже там, где слово «феноменология» не звучит — как, например, у Декарта, Локка или Канта — способ философской речи отвечает тому широкому, эпохально определяющему смыслу «феноменологии», который мы здесь утверждаем. Собственная философия Нового времени есть феноменология.

Одну черту сознания — как оно берётся феноменологией — мы уже заметили: прикрывающее простор сознания его свёртывание в самообосновывающее Я-мысль, превращение сознания в «субъект» миробытия. Другая, соответствующая первой, черта — превращение сущего в предметность сознания, в «объект». «Интенциональность» как сущностный признак сознания у Гуссерля заодно означает, что всякое сознание предметно. Так и есть, однако только в пределах эпохального расположения человека и мира. Всякое сознание, эпохально настроенное мирохозяйствовать на основе учреждаемой в нём самодостаточности Я-мысль, неизбежно тянется к сущему как предмету своего мирохозяйствования. Сознание, определённое этими двумя взаимно необходимыми чертами, будем для краткости называть «предметным сознанием».

Как феноменология понимает бытие сущего? Философия Нового времени принимает бытие «как есть» — то есть так, как оно задаётся нашей эпохе. Ей ведомо только мирохозяйственное бытие — бытие предметного сознания, субъектно-объектное бытие. Сущее для феноменологии есть настолько, насколько оно есть в мирохозяйствовании — или на стороне мирохозяйствующего, или на стороне подлежащего хозяйствованию, или в их отношении. Вопрос о том, на какой стороне отношения больше бытия — на стороне сознания или его предмета — в той или иной степени занимает философию Нового времени. Но он ещё больше уводит мыслящую речь от главного вопроса: вопроса о бытии самого отношения сознания и предмета. Как возможно, что даётся быть предметному сознанию? Этот вопрос нельзя ни решить, ни даже поставить изнутри предметного сознания. По упущенности вопроса упускается и бытие.

Укор в забвении бытия (идуший от Хайдеггера) обращён не только к Новому времени. Любая эпоха принимает бытие «как есть» — а даётся бытие каждой эпохе по-своему. Укор, поэтому, «риторический». Забвение бытия исходит из самого способа дарения бытия: бытие даётся миру в скрывающем бытие образе (той или иной) эпохи.

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И БЫТИЕ-РАЗВИТИЕ

В спекулятивной философии (Гегеля) сполна раскрывается ещё одна эпохально-знаковая черта мирохозяйственного бытия — развитие. У Гегеля «бытие» тематически появляется в начале «Логики», исповеди-проповеди «абсолютного» предметного сознания — предметного сознания, уже овладевшего всеми своими предпосылками, полно включившего все возможности своего внутреннего хозяйства. Появляется мельком — как ничто. Однако не по «бытию-ничто» мы узнаем искомую черту бытия мирохозяйствования.

Начиная с «Феноменологии духа», другое «бытие» заявляет о себе у Гегеля — заявляет в методических двигателях спекулятивной речи, равно двигающих и предмет, и сознание, и их отношение: быть в-себе, быть для-себя, быть в-себе-и-для-себя. Эти двигатели, уверенно действующие на протяжении всей гегелевской философии, выдают искомую сущностную черту мирохозяйствования — овладевающее самораскрытие. Овладевающее самораскрытие означает: из себя извлекать «для себя» и прибирать это «для себя» обратно в себя, чтобы из себя вновь извлекать с возрастающей мощью. Овладевающее самораскрытие называем вместе с Гегелем «развитием». Быть здесь означает развиваться. Сущему дано так много бытия, как много оно развивается.

Развитие заявляет себя основополагающей чертой мирохозяйственного бытия, наравне с предметностью сознания и в согласованности с ней. Предметное сознание наперёд понимается как собственная среда развития. Развиваться значит быть в этой среде. Любое сущее, замечает Гегель, есть некоторым и существенным образом — «мышление» (предметное сознание). И наоборот, бытие предметного сознания в том, чтобы развиваться — неустанно овладевать собой в самораскрытии.

Предметное сознание, овладевающее собой в самораскрытии, хозяйственно осваивающее себя, по своей нарочитой обращённости на себя выступает как самосознание. Поскольку оно подбрасывает себе в основание из себя извлекаемые возможности — оно получает чин субъекта (исходное значение латинского слова — «подброшенное»). Предметность же как изначальная собственность субъекта, выставленная им для освоения, соответственно становится объектом (исходное значение латинского слова — «наброшенное впереди себя»). Наконец, субъект, взявший в хозяйство (объективировавший) и подбросивший себе в мощь (субъективировавший) культуру — во всём её тематическом и историческом многообразии — возвеличивается в дух.

Спекулятивная философия (философская речь Гегеля) основана двумя взаимоутверждающими посылками: быть — значит развиваться, быть — значит предметно сознавать. Эти посылки доказываются всей «системой» и «методом» спекулятивной философии. А как иначе?! Всё, что развёртывается из посылок, будет непременно их доказывать. Эти посылки неопровержимы. А как иначе?! Никак невозможно опровергнуть то, на посылке чего развёртывается само опровержение. Более того, в посылках, если они уже приняты, нельзя даже усомниться. И ещё более: о таких посылках нельзя даже поставить вопрос.

Но вот что смущает. Бытие ведь не имеет обязательства ни перед спекулятивным философом, ни перед каким феноменологом вообще, ни перед кем (чем) другим — даваться в основание сущего как бытие развивающегося предметного сознания. Бытие не обязано наделять сущее именно этими чертами — развитием и предметной сознательностью. Строго говоря, бытие может вообще не даваться — никакое, ничему. То, что каждое следующее мгновение мирует мир и в нём имеет место сущее, а не только ничтожит ничто — это не долг бытия, а дар.

Поэтому допустимы и другие посылки. Примем в основоустройство сущего, предположим, прятаться и заодно тосковать (беспредметно). (Помним у Гераклита: природа любит прятаться!) На этих посылках можно также построить доказывающую их философскую речь с «системой» и «методом».

Но что значит «примем посылки»? Каким образом, например, спекулятивная философия получила свои посылки? Речь не идёт о чём-то наподобие «постулатов», которые математик Нового времени может по своему выбору закладывать в основание рассуждения и получать из разных — разные количественные «миры».

Спекулятивная философия не выбирает себе посылки. Она принимает те, которые посылает ей бытие. Великие свершения культуры — а в их ряд входит и спекулятивная философия — велики тем, что основываются в эпохальных посылах бытия. Быть миру и человеку способом развивающегося предметного сознания — это посыл бытия эпохального размаха, определивший миробытие Нового времени. А Гегель был призван этот эпохальный посыл изречь философски.

И изрёк так, что все возможности посылы, насколько они вместе (связанно) выразимы в философской речи, в ней и выразились. Стараниями Георга Вильгельма эпоха Нового времени воздвигла себе прижизненный философский памятник. Этот монумент произведён из материалов всевозможных родов

сущего, переплавленных в горниле предметного сознания и так мастерски прорезанных сквозным резцом развивающего методизма — что ни убавить, ни прибавить уже ничего нельзя.

ОТ ПРЕДМЕТНОГО СОЗНАНИЯ К ВОПРОСУ О БЫТИИ

Невозможность поставить вопрос об основополагающих посылах эпохи — обстоятельство историческое. Бытие посылает эпохе, а эпоха держит человека в посылах. Спекулятивная философия есть историческое событие предельного философского удержания эпохи Нового времени. Но эпоха и отпускает. Бытие посылает эпохальные послы, а человек эпохи, коль эпоха отпускает, может уклоняться послы. В эпохальной уклончивости человек может слышать зов бытия — зов не посланного, но могущего быть, и тогда человеку открывается и посыл эпохи. И вопрос о бытии становится возможен.

Гуссерль строит феноменологию как строгую науку уже в обстоятельствах отпускания эпохи. И хотя вопрос о бытии у Гуссерля так и не ставится, он всё же выносится — действием феноменологической редукции — «за скобки». За скобки чего? За пределы предметного сознания. Гуссерль тем самым как бы говорит: мы работаем в пределах (изнутри) предметного сознания, строго отработывая эпохальную посылку, однако, допускаем иные способы быть и потому честно признаём вопрос о бытии нерешаемым в феноменологии.

Бытие, бесхозное, по самому существу своему никогда не хозяйствующее и не дающее хозяйничать над собой, забытое за скобками предметно-сознательной феноменологии, оказалось подарком и предложением Хайдеггера. Этот великий уклонист эпохи Нового времени мужественно поставил вопрос о бытии и наметил подходы к бытию.

Означает ли событие Хайдеггера конец феноменологии? Заметим сначала, что оно точно не означает конец развивающегося предметного сознания — не означает конец эпохи. Эпоха отпускает, но не отступает. Наоборот, в неизбежности отпускания (упущения) человека эпоха ожесточается, наваливается и даже обрушивается (на человека).

Что касается феноменологии, то ответ двойственный. Событие фундаментальной онтологии, событие Хайдеггера, полагает конец феноменологии как философии Нового времени — в смысле речи, выговаривающей основы предметного сознания из него же самого, в смысле мирохозяйственной «науки» о сознательных основах мирохозяйствования. Но то же событие открывает феноменологии возможность заступить за эпохальную границу, не ограничивая своё дело ни субъектно-объектным складом сознания, ни явленностью в сознании.

РЕЧЬ О ЯВИ. СОЗНАНИЕ КАК ДОПУЩЕНИЕ

Возможность преодолеть свои эпохальные границы, обеспечив преемственность между эпохальной и иной мыслящей речью, у феноменологии имеется и по делу, и по имени. По делу — феноменология разрабатывала, ради предметного

сознания, простор сознания вообще, значит, ненарочно уже выходила за пределы предметного, оставляя на будущее вопросы и подсказки. (Так, например, у Канта, самого «предметно-сознательного» философа Нового времени, глубина заступания за предметное сознание неисчерпаема.) По имени же своему феноменология не настаивает на явленности в сознании. Как раз наоборот, по имени естественнее было бы принять феноменологию как мыслящую речь о яви.

Чтобы нечто являлось в сознании (тем более в предметном сознании), должны быть сущностно раньше — сознание, нечто (сущее), явь, и сознание здесь не самое раннее. Вопрошать о бытии значит до конца спрашивать о сущностно раннем, которому даётся быть в основание позднего. Вопрос о раннем, по своему устройству, всегда оглядывается на позднее. Вот как спрашивается о бытии раннего в связи с сознанием: какая возможность быть даётся сущему, при условии, что (при сущем) сознаёт сознание?

Вопрос, ответвляя себе, открывает речь о яви. Бытие даёт сущему быть явленным, бытие даёт явь. Являться (*открываться*) — основной дар бытия сущему. (Не случайно язык равнозначно заменяет в предложении связующее «есть» на «является».) Сознание получает значение присутствия в яви. Сознание есть допущение (некоторому сущему) присутствовать в яви. Поименуем некоторое такое сущее — некоторое из допускаемых в явь — «человеком».

Сознание, понятое из вопроса о бытии, не такое, как о нём говорит феноменология Нового времени, а заодно с этой феноменологией, в усреднённо-упрощённом виде — и вся эпоха. Сознание, понятое по допущению в явь, не есть некое сущее, не есть свойство (образ действия) некоторого сущего, скажем, человека. Оно не предметно, не самосознательно, не субъективно, не «духовно». Оно вообще не обусловлено человеком. Оно — событие допущения в явь.

И лишь когда некоторое сущее по допущению входит в явь и захватывается событием, оно впервые приобретает, благодаря допущению, способности, отличающие его от других сущих — являющихся, но не допущенных в явь. Нам известно только одно сущее, становящее тем, что оно есть, допущением в явь. Мы называем это сущее «человеком».

Только на основании начального бытия-яви и нечеловеческого сознания-допуска можно вести речь о «сознании человека» как особом, человеческом способе причастности к сознанию-допуску, с присущим этому способу укладом яви. К человеческому укладу яви, то есть к особенностям человеческого сознания, мы отнесём: способ витости (от «вить») проявляющего простора (пространство-время); возможности и условия предметной, непредметной явности и самоявности (отдалённый прообраз нововременного «самосознания»); допустимые настрои и расположения сознающего к сущему, бытию (и ничто); целостность понимания человеком своего бытия как бытия в мире (включая понимание истории) и другие равнозначные слагающие уклада.

Важно различать, с одной стороны, возможности сущего и бытующего среди сущего человека, как они возмогают по начальным (доэпохальным, исторически неизбывным) посылам бытия, а с другой — возможности сущего и человека, как они образуются посылами эпохальными (преходящими по истории бытия). Первые посылы и возможности называю «архаическими» («архэ» — начало).

По этому различию необходимо проследить, как архаические возможности сущего и человека преобразуются в эпохальные, в частности — как захваченность явью вдруг оборачивается самоосновывающим (субъектным) сознанием, а сущее превращается в объект. Иначе не избежать эпохального соблазна опять и опять толковать начальное сущее и человеческую допущенность в явь бытия — из предметно-хозяйственного сознания Нового времени и по его образцу.

Провести указанное различие можно лишь в деле переименования языка. Мы не можем выйти из круга предметного сознания Нового времени и соответствующей ему феноменологии, пока говорим языком этого сознания (этой феноменологии). Как бы мы ни вращали слова, наговоренные философией Нового времени — слова эти будут возвращать нам смыслы, исполнимые (понимаемые) только в смысловом поле предметно-хозяйственного сознания, поскольку на этом поле и выросли. Вопрошающим о бытии остаётся заново взращивать язык из обыденной подручности, как это уже приходилось делать философии в переломные для неё времена: обыденная подручность, незатейливая, не бежит архаического.

Будет ли вопрошание о бытии именовать себя, ради преемственности, «феноменологией», например, «феноменологией бытия», или будет, по примеру Хайдеггера, называться «фундаментальной онтологией», или ещё как — не самое важное. Более важно — развернуть вопрос о бытии в историю бытия.

ОТ ВОПРОСА О БЫТИИ К ИСТОРИИ БЫТИЯ

Речь о бытии, отпущенная эпохой, получает возможность впервые спросить о самом эпохальном основании. Ведь предметно-хозяйственное сознание тем далее оказывалось от понимания своего основания, чем более наращивало мощь «саморефлексии», взвинчивая в себе «самосознание эпохи». Здесь показательной является способность отнестись к другим эпохам как к другим — положиться на основательное эпохальное различие. Но именно такой способности сознание Нового времени было лишено.

Безмерное раздвигание исторического горизонта, безудержное освоение исторических просторов, нескончаемые разговоры об историчности всего — ничто так, как это, не способствует закрытию другого и заодно забвению самого себя. Ключевое слово в перечислении исторических подвигов Нового времени — освоение. Оно указывает на цель всего исторического предприятия нашей эпохи: ввести прошлое человечества в мирохозяйственный оборот.

С одной стороны, вещи, люди, события прошлого принимаются и далее обрабатываются как предметы хозяйственной субъективности Нового времени — как объекты. С другой стороны, поскольку некоторым из этих предметов, по их существу, всё-таки допускается сознание, то они встречаются эпохой как равносознательные — сознающие предметно-хозяйственным (субъектно-объектным) сознанием, с той или иной степенью недоразвитости. Освоение здесь означает уподобляющее прилаживание. Великие свершения культуры прошлого понимаются как приготовления к научно-техническому прорыву

нашего времени. По большому счёту, для эпохи Нового времени нет других эпох, а раз так, то нет для неё и её самой — в смысле понятности основания.

Речь предметно-хозяйственного сознания захвачена временем своей эпохи и, по захваченности, отмеряет этим временем иные времена. Речь о яви, говорящая в вопросе о бытии, наоборот, отпущена в безвременье, куда каждое время достаёт своей собственной мерой, так что и Новое время обнажается в безвременье до своего основания. Понимание основания Нового времени происходит в обращении к эпохам, свершившимся, свершающимся и могущим свершиться.

Смысл, например, античного мира и человека в нём — не в мирохозяйствовании, а в явлении непрестанно свершающейся собственной благоустроенности, чему точно отвечает и о чём свидетельствует мыслящая речь Платона и Аристотеля. А смысл средневекового — в добирании всего тварного вместе с человеком до уже состоявшегося спасения, о чём говорит мыслящая речь Августина и Ансельма. Наше мирохозяйствование не является следствием развития ни античной, ни средневековой, ни каких-либо других эпох. Наоборот, развитие является следствием нашего мирохозяйствования: развитие есть необходимый способ бытия всего сущего в мире, устроенном на начале мирохозяйствования. Но мирохозяйствование есть начало исключительно эпохи Нового времени.

Бытие даёт одной эпохе такое основание, а другим эпохам — другие. Последование эпохальных посылов назовём историей бытия, а основанное в истории бытия преемственное следование эпох — миросторией.

Менее всего понимающее обращение к эпохам похоже на «сравнительный анализ» — расхожее орудие научно-исторического мирохозяйствования. Не похоже и на вальяжно-снисходительное учреждение «диалога культур». Понимающее обращение означает посвящение бытию, в котором каждый эпохальный посыл бытия — бывший, нынче посылаемый или только возможный — затрагивает, принимается в дар и вовлекает. В одарённой вовлечённости затронутый причащается истории бытия. В событии причастия, и только в нём, возможно толкование эпох в их основоустройстве и вместе с этим, в связи с этим — возможно толкующее предраскрытие неизбывных посылов бытия, родовых для всей миростории, основоустраивающих (сущностно прежде миростории) мир и человека в мире. Мы уже назвали эти послы архайскими.

ПОВОРОТ К ЛЮДНОСТИ

Кажется, мы продумали основные знаки эпохи, даже нашли среди них знамение, по направлению которого поставили вопросы и наметили дела, переходящие эпохальные пределы. Действительно, взяли во внимание все основные, но только собственно философские — значащие из философской речи эпохи. Что скажет теперь человек-растерянный, услышал ли: где он, кто он, ради чего? Если и услышал зов бытия, по упущению эпохи, то разве может сполна отдаться ему? Ведь какими-то важными слагающими своего существа он остаётся в эпохе, где вместе с другими твёрдо идёт вровень с ней или уныло

бредёт, тащится эпохой или сминается, бежит на опережение. Доколь? Мы даже ещё не разметили ход эпохи, не определились с этапами её собственной истории.

Судьба мирохозяйствования решается не только в философии — а где решается, там и означает себя. Теперь мы обращаемся к эпохальной людности — бытию среди людей, как оно сложилось по основанию Нового времени. Людность, сама по себе являясь архаической слагающей бытия человека, преобразуется эпохальным посылом Нового времени в мирохозяйственную людность. В Новое время людность, как и человек в целом, установлена на мирохозяйствование. Она переделывает мир для того, чтобы мир, переделанный, способствовал возрастанию её переделывающей мощи. Беспредельное возрастание мирохозяйственной мощи есть эпохальная цель, смысл бытия человека Нового времени и его людности.

Но именно в людности человек Нового времени достигает наибольшего мирохозяйственного успеха, потому что людность позволяет разделять хозяйство на деятельности ради усиления каждой из них и потом соединять для возрастания общей действенности. «Общественное разделение труда» в той или иной степени, в том или ином его складе всегда присуще людности — имеет архаический исток. Однако ведение хозяйства, в том числе с разделением человеческих деятельностей, как это проходило в другие эпохи, существенно отличается от мирохозяйствования людности Нового времени. Соответственно, дело собирателя, охотника, земледельца, скотовода, ремесленника, воина, служащего прежних времён существенно отличается от деятельности людного мирохозяйяина нашей эпохи.

Существенное различие проходит не по размаху дела, а по смыслу, конечной цели. Размах людного хозяйства Нового времени задаётся тем, что это хозяйство полагает свой конечный смысл в самом себе как решающем исполнении мирохозяйского посыла эпохи. Хозяйство же иных эпох велось не ради преобразующего господства над сущим, а ради обустройства человека среди сущего, причём обустроенность не была последней целью, и человек поверх обустройства посвящал себя иным святыням.

Хозяйство Нового времени, где разделённо соединённая деятельность людности овладевает всем сущим ради овладевания, назовём «производством». Этим словом не будем называть хозяйства иных эпох. Так же и участие человека в людском хозяйстве нашей эпохи требует отличного названия. В иные эпохи его называют «трудом», а в Новое время — «работой». Человек входит в производство работой, как и машины: действия человека и машин в производстве называют одним и тем же словом. (Износ машин и человека равно покрываются производством — амортизационными ли отчислениями, или заработной платой.)

Человеческое потребление не является целью производства. Оно и не внешняя добавка. Оно — звено производства: человеческое потребление восстанавливает работника, переправляет и преобразует его по текущим нуждам производства. Поскольку всё производство строится на методичном расчёте, обеспеченном наукой Нового времени, то просчитывается и потребление. Потребителю постоянно внушается: что, как, сколько и ради чего потреблять. Людность пронизана таким внушением. Так что и в «нерабочее время» работ-

ник, поскольку среди людей, участвует в производстве, добросовестно обрабатывая потребление по внушению производства. (Внушение к потреблению невинно называется «рекламой».)

ЧЕЛОВЕК ТЕХНИЧЕСКИЙ

Производство вовлекает в обработку природное сущее и уже обработанное — в переработку. Сущее, проработанное производством, поступает опять в производство как его прибавленное средство, как новая «производительная сила», и благодаря этому производство непрерывно возрастает. Назовём сущее, проработанное производством для усиления производства, «техникой». Техники являются не только материалы, механизмы, электронные устройства, сооружения, дороги, линии связи, пути доставки энергий, но и способы хозяйски-расчётливого обращения со всем перечисленным — технологии. К технологиям, например, относятся цифровые последовательности, автоматически преобразуемые электронно-счётными устройствами в указания, управляющие производственными действиями.

По мере того, как человек вовлекается в производство, оно обрабатывает и перерабатывает человека, чтобы сделать сильнее как производителя, как работника. Значит, и человек превращается в сущее техническое. А вместе с человеком отехничивается, поступает в производство и иное человеческое — наука, государство, искусство, религия, философия. Культура как связанность всех человеческих деятельностей в их многообразии превращается в материал производства, в продукт производства, в итоге — в производительную силу. Поэтому и ведёт речь эпоха не только о технологиях металлообработки, но равно о технологиях воспитания и образования, технологиях научного знания и «успешной жизни», политических, идеологических и иных «душеспасительных» технологиях, где под спасением души понимается безвозвратное вовлечение человека в адское колесо производства.

Историческое шествие производства по эпохе Нового времени идёт последовательным захватом областей сущего для их производственной переработки. Переработка каждой области увеличивает мощь производства настолько, что оно становится способным посягнуть на следующую. Сначала захватывается природа (не тронутое человеком сущее), затем людность, наконец, человек в его полноте и основах его бытия. Мы переживаем сейчас то, что наконец.

В основах бытия человека сбывается явь, что значит — сознаёт сознание. Сознание человека Нового времени сознаёт по эпохальному посылу и с разной степенью широты. Однако широта сознания — излишество. Коль человек берётся производством как сущее техническое, то человеку лучше сознавать по направлению и в пределах работы, порученной ему производством. Тогда работа человека и всё производство будут наиболее действенны («эффективны»).

Направления и пределы работы человека в нарастающем себя производстве постоянно меняются, чему должно соответствовать и рабочее сознание. Нарастание производства идёт по методичному расчёту, и на каком-то этапе скорость наращивания становится столь высока, что угнаться за ней

может только автоматический машинный расчёт. Но тогда и рабочее сознание подлежит счётно-машинному управлению. Такое управление возможно, если рабочее сознание само создаёт счётно-машинным образом. Переработка человеческого сознания, а вместе с ним всего существа человека в счётно-машинный образ есть насыщенная задача мирового производства, решаемая повсеместной «цифровизацией» всех человеческих деятельностей. Цифровизация превращает человека в обслуживающий придаток вычислительного устройства, вычислительной сети — придаток, сознающий по их примеру и потому управляемый с их стороны.

НАСТУПАЮЩАЯ СУБЪЕКТНОСТЬ КАПИТАЛА

Что бы ни производило производство — еду, одежду, здания, инструменты, машины, методические указания, цифровые последовательности, религиозные обряды, идеологические установки, «новости», «здоровье», «человеколюбие», чувства, образы мыслей — оно в конце концов производит само себя. Производство производит производство. Значимость — стоимость — производства в целом и вовлечённых в него вещей задаётся из самого производства. Задаётся не вложенным трудом, а способностью возрастания.

Производство значимо тем, что оно может произвести ещё большее производство. Вещи производства — а это и человек производящей людности — стоят столь много, сколь много возрастает производство, производя этими вещами, то есть стоят прибыли производства. Прибавившееся производство оценивает себя уже следующим приростом. Стоимость производства растёт вместе с производством и даже на шаг вперёд. Она — самовозрастающая стоимость.

Самовозрастающая стоимость есть ценность ценностей — ценность «как таковая». Ей безразлично, какой ценой она растёт — какого рода сущее и как работает на неё, перемалываясь в её жерновах. Явленность безразличия самовозрастающей стоимости к собственному существу сущего, вовлечённого в производство, есть деньги. В образе денег производство окончательно развязывается с качеством вещей. Оно становится «чистым» количеством, определяющим себя к бесконечному росту и этим бесконечным ростом определяющим себя. Деньги значат столько, сколько ещё денег могут принести.

В деньгах, святыне производства, происходит катарсис, очищение человека производящего от его мирских привязанностей — от вещей мира, поскольку они из своего существа своим «качеством» затрагивают и вызывают человека отдаться им, отвлекая от производства. Жрецам денег — менеджерам всех уровней — безразлично, какие вещи бросаются в водоворот денежных потоков, переправляемых к большей прибыли. Нет менеджеров для тех или других вещей. Они все менеджеры одного — прибыли.

Производство, производящее на возрастание своей денежно проявленной стоимости, есть капитал. Слово «капитал» собирает производство в его основных проявившихся чертах и в этой собранности представляет как существо эпохи. В капитале предстаёт существо эпохи — но не вообще, а в зрелом, исторически выношенном виде этого существа.

Капитал действует по эпохальному послы бытия. Самовозрастающая стоимость возрастает всё тем же ритмичным развивающим методизмом: оценивающее предположение всякого сущего как своего (в себе бытие), бросание сущего как предмет обработки в производство (для себя бытие), вовлечение обработанного сущего в производство в качестве производящей силы (в себе и для себя бытие). Круговая объективация сущего вскармливает бесконечно раздающуюся субъектность капитала.

Чем мощнее субъектность капитала — тем настойчивее требование всему, и прежде всего человеку, быть «объективным». Преподаватель, чтобы избежать «субъективности», должен оценивать ученика только письменно и по заданиям, предполагающим единственно верный, заранее утверждённый ответ. Врачу предписывается лечить только по «протоколу», который до врача и больного «объективно» сопоставлен диагнозу, а диагноз однозначно вычисляется из «объективных» же количественных показателей состояния больного. Человек лишается права выносить суждение о добропорядочности другого, ведь такое суждение «субъективно». Вместо человека — вычислительная машина будет «объективно» рассчитывать рейтинг благонадёжности каждого по данным непрерывного повсеместного технического слежения. (Благонадёжность, по капиталу, означает полезность для капитала.)

Субъективность вытесняется из человека. Своей непредсказуемостью она нарушает расчётливо-методичную деятельность капитала, требует затрат — уменьшает прибыльность. В среде капитала оправдан только один субъект — сам капитал. Его субъектность, заполняя людность вытеснением человеческой субъективности, по своей вездесущности перестаёт быть здесь или там, близко скрывается за равно обезличенной подчинённой ей сплошной объективностью.

ОТ РАЗГУЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ К ГОСПОДСТВУ КАПИТАЛА

Капитал как существо людного бытия Нового времени выявлен и исследован Марксом. Маркс, как и Гегель, понимает существо вещей из основания эпохи — из бытия-развития. Однако за полвека, отделяющие Гегеля от Маркса, значимо меняется способ действия эпохального послы в теле эпохи. Многопредметное развивающее сознание вытесняется денежным сознанием капитала. Философская речь следует этому изменению. Спекулятивная энциклопедия Гегеля уступает место политэкономии самовозрастающего производства Маркса.

На первом этапе собственной истории эпохи (XV–XVIII века) предметно сознающее бытие-развитие только ещё раскрывает силы. Пробуя свои возможности, оно круг за кругом возбуждает к развивающему преобразованию разные человеческие деятельности и обращает эти деятельности на разные роды сущего. Это этап многообразно объективирующего разгула человеческой субъективности по просторам сущего, где самым просторным для субъективности сущим оказывается он же — человек. Предметное развивающее сознание

этого этапа мы называем «многопредметным». Такое бытие-развитие и получило выражение в энциклопедии Гегеля.

Как только бытие-развитие находит себе наиболее деятельную область и собирается в ней (XIX век) — разгулу субъективности приходит конец. Наиболее деятельной областью оказывается людность, хозяйствующая в соединении разделённых хозяйственных деятельностей. Настроенная бытием-развитием, людность начинает хозяйствовать на рост хозяйства — становится производством. И капитал стягивает на себя всякую субъективность. Этот второй этап внутриэпохальной истории находит выражение в речи Маркса.

Такое преобразование эпохального тела, произошедшее между Гегелем и Марксом, никак не предвиделось первым из них. Людное хозяйство в спекулятивной энциклопедии занимает малозаметное место в разделе «объективного духа», где вместе с другими «объективными» скромно ожидает очереди оправдаться в «абсолютном духе», который в свою очередь основывается философией. Когда по истории эпохи происходит взаимоусиливающее слияние бытия-развития и хозяйственной людности — начальственный порядок «духов», установленный системой Гегеля и в общем выражающий положение дел разгульной субъективности, рушится. Теперь капитал, а не философия, устанавливает развивающий начальственный порядок человеческих деятельностей, в котором они упорядочиваются вокруг и для капитала как первоначального.

Этап истории Нового времени, выраженный речью Маркса, назовём «этапом господства капитала». Человеческая субъективность еще не исчезла, но прекратился разгул. Субъективность продолжает действовать многообразно и, кажется, самостоятельно. Но это, как говаривал Гегель, только кажимость самостоятельности. Своим весом капитал притянул субъективность и искривил её поле так, что действие субъективности идёт, прямо или опосредованно, от капитала и к нему.

ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛНАЯ КАПИТАЛИЗАЦИЯ

Однако субъективность действует как субъективность только тогда, когда сознаёт себя «свободной», то есть сознаёт свои действия нацеленными на свои цели. Ради поддержания энергии субъективности капитал способствует развёртыванию особого образа сознания субъективности, в котором она, действуя для неведомых ей целей капитала, сознаёт действия своими целями — «общественно значимыми», «гуманистическими», «возвышенными», «героическими», причём словами, далёкими от языка производства. Этот образ сознания субъективности Маркс назвал «идеологией». Идеи — национально-исторические, общественно-политические, научные, художественные, религиозные, «философские» — овладевают людскими сообществами, людностью в целом, возбуждая субъективность к деятельности ради ценностей, которые в итоге оборачиваются ценностью прибавочной стоимости.

Капитал способствует идеологии — «превращённому образу сознания», но возникает она из существа самой субъективности, по её историческим обстоятельствам. Человеческой субъективности, притянутой к капиталу, не-

обходима отдушина от гнёта последнего, самообман, грёза свободы. Преобладающее идеологическое настроение этапа господства капитала, настроенное на грёзе свободы, это либерализм.

Либерализм, во всех его видах, есть самовнушение, что исторически надвигающиеся преобразования капитала и соответствующие переключивания людности — на деле вызванные только собственной потребностью капитала в росте — имеют целью удержание и даже усиление субъективности человека, его «свободы». Это волна сознания, которую капитал гонит пред собой и посредством которой высвобождает себе дорогу в человеческое. И даже тогда, когда капитал заполонит всё человеческое, не оставив и следа от либеральных добродетелей, наподобие «прав человека», «свободы слова», «частной собственности» — тогда ещё будут слышны редкие всплески этой некогда могучей идеологической волны, ностальгически воспевающие упомянутые добродетели.

Указанный способ отношения субъектности капитала и подчинённой ей человеческой субъективности, а также соответствующее этому отношению идеологическое сознание типичны только для второго этапа эпохи Нового времени — этапа господства капитала. За приручением субъективности исторически следует прямое вовлечение её в производство (XXI век), где она исчезает в качестве субъективности, отдавая свою энергию субъектности капитала. Капитал преобразует в себя всё человеческое миробитие. Мы являемся свидетелями и участниками третьего этапа Нового времени. Назовём его «этапом полной капитализации».

На третьем этапе идеология не существенна. Следуя судьбе эпохи, человек, от безысходности, покорно обезчеловечивается в капитал, где уже нет места самообману. Со своей стороны, капитал также теперь не нуждается в окольном руководстве сознанием. Для управления сознанием «человеческого капитала» достаточно прямых незатейливых «информационных технологий». На место идеологов приходят «эффективные менеджеры», «цифровизаторы». (Слово «эффективный» в смысловом окружении полной капитализации означает «прибыльный, приносящий прибыль».)

В начале этапа полной капитализации, то есть в наши дни, идеологии ещё имеют хождение. Однако их назначение уже не в том, чтобы как можно крепче и дольше держать человека при капитале, дуруя ему голову разными «человеческими ценностями». Наоборот, их первая задача — очистить человека от всех ценностей, оценить по ценности капитала и в соответствии с этой оценкой полно использовать в производстве. Вторая задача — известить тех, обесценивание кого требует больших издержек. Идеологии, выполняющие обе задачи, действуют стремительно, безразборно и безответно — хирургически.

Первая задача, обесценивание, решается тем, что на каждую вредную капиталу ценность набрасывается идеология ценности противоположной. Обесцениванию подлежат ценности, задержавшиеся в человеке по их природной укоренённости: мясоедство, половая определённости, семья, этническая соотнесённость, склонность мыслить, многосторонняя действенность в отношении с природной средой. На них напускаются соответственно: идеология «вегетарианства» (по существу — суррогатного питания), идеология бесполости (случайности пола), идеология «прав ребёнка» (по существу — вырывания

ребёнка из семьи в пользу капитализированного государства), идеология «глобальных трендов» (которым должно следовать независимо от и даже вопреки этнической предрасположенности), идеология «толерантности» (по существу — отрицания достоинства мысли), идеология «чистой природы» (природы без человека).

Идеологии, выполняющие вторую задачу, уничтожение, действуют испытанным способом: возбуждают этническую гордыню и, как следствие, этническую ненависть. Истребление людей происходит в межэтнических войнах — как от самих боевых действий, так и от причинённого ими упадка жизни воюющих сообществ. Так капитал расчищает себе просторы.

ЗНАМЕНИЕ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Среди знаковых событий в людном теле эпохи Нового времени — Русская революция. В узком смысле — это преемственная последовательность производственно-хозяйственных, военно-государственных и идейных свершений 1905–1917 годов, смысл которых является в несвойственном эпохе укладе людности, установившемся в итоге — советском укладе. Русская революция, понимаемая широко, в единстве с продолжающим её советским образом людного бытия, является знаменующим знаком — таким, который указывает не только на существо своей эпохи, но из этого существа — на возможность эпохи иной, ещё не бывшей. (К знаменующим знакам эпохи мы также отнесли, из философских свершений, открытие и разработку сознания как простора, допускающего человека в явь.)

Событие Русской революции происходит из особого состояния человека русской людности, в котором он оказывается на рубеже XIX–XX веков. Здесь, с одной стороны, эпоха отпускает человека, причём прежде его полно и не взяв — она недобирает человека. С другой стороны, она накатывает на человека, подминая. По первой причине человек не может отдаться в подвижники эпохи, по второй — не может отойти от неё в озадаченное осмысление. Обстоятельства противопоставляют человека эпохе. Случается «слабое звено» в цепи эпохального тела. Напряжение противостояния эпохе бросит человека в прорыв.

Предреволюционное состояние человека русской людности собрано, проявлено и усилено русским художественным словом, с наибольшей силой — прозой Достоевского и Толстого. Герой художественного образа обнаруживает свою сущностную мирскую неувязанность — бессмысленность своего бытия в мире. Происходит бунтующее отшатывание.

У героев Достоевского бунтующее отшатывание носит характер сумасбродства. Сумасбродствующий бунт героев Достоевского усмирится наброском смысла, эстетического или религиозного, в надежде на его совместимость с таким эпохально определённым миром (показательно в «Братьях Карамазовых»). Человек, поскольку он только сумасбродствующий, ещё не готов переворачивать мир, но лишь обновлять.

Мир, как его находит герой «Воскресения» Толстого, уже не способен к обновлению, безнадежен. Бунтующее отшатывание здесь получает характер

оторопи. Оторопь смягчается тоской по богочеловеческому, которая, однако, выходит за пределы возможного в мире. Герой стоит на краю революционной бездны. Когда тоска схлынет — он туда бросится.

Силой Русской революции сметалось всё эпохальное. Поэтому созидающим началом этой силы могло единственно стать и стало — не эпохальное, архаическое. Таковым оказался труд. Труд против капитала. Но труд не в смысле работы, поскольку работа — слагающая капитала. Труд — удивительно образующее неустанно-заботливое участие в сущем, в вещах мира — есть архаическое, неизбывное призвание человека, действие самодостаточное, себе радостное. Человек советского образа людного бытия — это человек труда, трудящийся.

Поскольку революционный прорыв не свершил, не завершил эпоху, то советское обустройство мира на основе труда как архаического начала неизбежно шло средствами эпохи, этому началу противными. Такая коллизия определила черты и предопределила судьбу советской людности. Считают, что исторический предел советскому образу бытия положила его научно-техническая и хозяйственная нерасторопность. Но как раз наоборот. Предел положила научно-техническая и хозяйственная энергичность.

Советский образ людности возник и осуществлялся архаической энергией труда. Энергия шла на эпохально заданные дела — подъём науки, освоение техники, развёртывание машинного хозяйства. В этих делах энергия труда постепенно иссякала. Мало-помалу эпоха брала своё. Трудящийся отехничивался. Хозяйственная совместность труда превращалась в прибыльно-потребительское производство. Труд, оторванный от своего архаического начала, наконец стал работой. Девяностые годы прошлого века узаконили состоявшуюся капитализацию отечества.

Незначимое забывается. А великое уходит в забвение. Уход в забвение есть верный и единственный способ великому выступить в полноте своей значимости. Пока событие сбывается среди суетливо-повседневного или, сбывшееся, отступает в близь недавнего — его существо неохватно человеку, не схватывается, не понимается. Лишь возвращаясь из дали забвения, оно открывается навстречу человеку всем своим существом.

Русская революция не назначила эпохе конец, но она означила конечность эпохи. В само людно-историческое тело Нового времени, деяниями советских поколений, памятно вписана конечность эпохи, конечность бесконечного мирохозяйствования человека — вписана, как автограф истории бытия.

ИТОГ

Толкование знаков людного тела эпохи несомненно взбодрит человека растеряннo-вопрошающего. Поскольку теперь весь круг знаков эпохи пройден, то растерянный, собирая по знакам своё эпохальное существо, перестаёт быть растерянным. Он теперь в отчаянной собранности.

Как возможно такое, что человек, методично осуществляя свой гуманизм, свою Я-мыслящую свободу, оказался техническим придатком капитала? Во-

прос лишь возвращает к кругу толкования знаков эпохи, где показывается, что такое возможно и как такое возможно.

И не было никакой ошибки в человеческом расчёте, как и неправильного выбора, ведь речь идёт о таких существенных вещах, которые не подлежат ни расчёту, ни выбору. Человек, посылу истории бытия, вместе со всем сущим принял на себя мирохозяйственный образ, выдвинувший его в мирохозяйяина. Принял и несёт. Когда мирохозяйственный «прогресс» наконец требует от человека сакральной жертвы, то человек приносит. Он жертвует «прогрессу» своё сокровенное — мыслящее Я. И если после такой жертвы в человеке что-то останется, то человеку благо будет понять по остатку, что мыслящее Я — не самое сокровенное, как не вечен и весь образ мирохозяйяина.

Голубиными лапками наступит другая эпоха. Не будет мирохозяйничать человек. Не будет ни субъекта, ни объекта, ни всевластия техники, ни капитала — как не было их на Древнем Востоке, в Античности, в Средневековье. Будет человек самозабвенно исполнять иной, неведомый нам эпохальный образ мира. И, отшатываясь, бунтовать. И, уклоняясь, толковать его знаки. И при всём, как ныне, будет удивляться, вопрошать и посвящаться в слово.

*С. В. Новожилов**

**«РУССКИЙ ЕВРОПЕЕЦ»:
ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ
ОТ ГУМАНИЗМА ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
К ТОТАЛИТАРНОЙ ИДЕОЛОГИИ**

В статье рассматривается европеизация российского общества как историческое развитие сменяющих друг друга культурных типов нового для российского общества человека- носителя европейской идеи свободной личности и ее важнейшей ценности — свободы творчества. Научное наследие мыслителей европейской цивилизации прежних эпох быстро стало достоянием образованной России и породило европоцентристскую субкультуру просвещенного русского общества, расколовшуюся на два противоборствующих идейных течения — западников и славянофилов.

Победа западников, называвших себя «русскими европейцами», была обусловлена уникальным сочетанием исторических и культурных условий в российском обществе: антагонизмом между государственной властью и «русскими европейцами», представлявшими историю смены их различных культурно-исторических типов.

Западные интеллектуалы настаивали на необходимости социальной революции и считали, что перенимание политических форм Европы позволит России догнать (перегнать!) ее. Они не хотели признать, что европейский порядок был не результатом внедрения идеальных политических форм, но результатом длительной социальной борьбы, и их утопизм оказал разрушительное воздействие на традиционные ценности различных социальных классов и слоев российского государства. Распад Российской империи лишил «русских европейцев» их социальной основы — постоянной оппозиции власти в обществе.

В статье показана несостоятельность попыток западников обосновать мифологему «русский европеец» как элемент общеевропейской культурной идентичности.

Ключевые слова: модернизация, самодержавие, православие, эпоха Просвещения, западники, русский европеец, либерализм, социокультурная целостность, культурная идентичность.

* Новожилов Сергей Васильевич, свободный исследователь, ФРГ; s.novozilov@web.de

Novozhilov S. V.
«THE RUSSIAN EUROPEAN»: EVOLUTION OF THE IDEA
FROM ENLIGHTENMENT HUMANISM TO TOTALITARIAN IDEOLOGY

The article deals with Europeanization of Russian society as a historical development of successive cultural types of a new man for Russian society — a bearer of the European idea of a free person and its most important value — the freedom of creativity. Scientific heritage of thinkers of European civilization of previous epochs quickly became the property of educated Russia and gave rise to the Eurocentric subculture of enlightened Russian society, which split into two opposing ideological currents — Westernizers and Slavophiles.

The victory of the Westerners, who called themselves «Russian Europeans,» was due to a unique combination of historical and cultural conditions in Russian society: the antagonism between state power and «Russian Europeans,» who represented the history of their different cultural and historical types.

Western intellectuals insisted on the need for social revolution and believed that adopting the political forms of Europe would enable Russia to catch up (overtake!) it. They were unwilling to admit that the European order was the result not of the introduction of ideal political forms but of a long social struggle, and their utopianism had a devastating effect on the traditional values of the various social classes and strata of the Russian state. The collapse of the Russian Empire deprived «Russian Europeans» of their social basis — the permanent opposition to power in society.

The article shows the failure of Westerners' attempts to justify the mythologeme «Russian European» as an element of a pan-European cultural identity.

Keywords: Modernisation, Autocracy, Orthodoxy, Enlightenment, Westerners, Russian European, liberalism, socio-cultural integrity, cultural identity.

Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет,
и всякий народ, разделившийся сам в себе, и всякий
дом, разделившийся сам в себе, не устоит.

(Матф. 12:25)

Идеологическое банкротство коммунизма означало не демократическую «перестройку», а саморазрушение российской государственности, сложившейся после 1917-го года — третью СМУТУ.

Эксперимент построения нового человека, новой социальной общности был реализован в России леворадикальной социалистической партией западников. Импортированная с Запада модель насильственной трансформации общества (диктатурой «пролетариата») — закономерное развитие идей эпохи Просвещения и рожденного ею квазирелигиозного революционизма. Эта модель, разработанная К. Марксом для социальных преобразований общества Запада, после провала интернационализации Октябрьского переворота была превращена в теорию построения социализма в отдельно взятой стране. Она представляла собой, в сущности, синтез западных и российских почвеннических идей. Отказ от модели «русского» коммунизма после «перестройки», вопреки ожиданиям почвенников, оказался победой западничества. В «Декабрьском сговоре» 1991-го, как и в «Декабристском бунте» 1825-го и в «Февральском заговоре» 1917-го, в очередной раз в русской истории народ оказался статистом.

Вместо глубокого анализа культурно-исторических традиций, осмысления социальных последствий и политических причин краха «русского» коммуниз-

ма, «новая» либеральная интеллигенция, на уровне псевдонаучного дискурса культивируя мифологему «русский европеец», зовет к «возврату в Европу».

Взрывное культурное развитие русского образованного слоя в ходе европеизации России беспрецедентно: внесенные ею в мировую культуру духовные открытия и накопления имеют цивилизационный размах. Значительную часть этого исторического процесса составляет субъективный личный опыт каждого русского мыслителя, верившего в народ и желавшего улучшить будущее России через использование достижений социальных наук Запада. Его изучение — независимо от величины состоявшегося личного вклада в русскую культуру — должно учитывать также и те объективные последствия для общества, народа, которые привели к гибели традиционной православно-русской государственности.

Начиная с Петровских реформ, вся история России представляется перипетиями борьбы западничества и почвенничества. Модернизация государства, обусловленная потребностями войны, была осознана Петром I как экзистенциальная необходимость системной европеизации общества. (Эксперимент Годунова с отправкой молодых людей в «обучение» на Запад провалился: из 26 человек не вернулся ни один.) Царь понимал, что поднять Российское (Московское) царство может только сам просвещенный самодержец. Он, обладающий громадным трудолюбием и любознательностью, под именем Петра Михайлова начал сам овладевать передовыми достижениями технической и научной мысли Запада. Не щадивший никого (прежде всего — себя), он знал свой народ и поэтому смог проложить России дорогу в будущее.

Преобразование Московского царства в мировую Российскую империю пришлось на начало эпохи Просвещения, которое открыло русскому обществу его идеи и цивилизационное воздействие материальной культуры Западной Европы. Самой революционной и исторически необратимой реформой Петра оказалась адаптация Россией современной научной мысли, науки как новой системы мировоззрения. Даже во времена военной конфронтации включение России в мировое научное сообщество никогда не прерывалось. И до настоящего времени практический трансфер современных технологий и технической структуры их воспроизводства, требующий организации и поддержания соответствующей системы образования, является персональной заботой лидеров государства.

Однако в сознании русского литературоцентричного общества, ориентированного на распространение Просвещения, центральное место заняли не научно-технические преобразования и — как их следствие — рост государственной мощи России, а исторические последствия культурных заимствований с Запада. Гуманитарный дискурс в литературе и искусстве образованного слоя отражал культурно и цивилизационно заимствованное духовное содержание внешнего поведения личности.

Положительное влияние численно незначительного круга интеллектуалов-гуманитариев в качестве материализованного фактора развития страны оценить трудно. Без Ломоносовых, двигавших научно-технический прогресс, она вряд ли сегодня существовала бы на карте мира. Но без легиона скорбящих по «угнетенной твари», от эксплуатации которой они зависели и были спо-

собны лишь на непрекращающиеся словесные баталии по поводу того, кто же Петр — создатель или разрушитель, какими бы великими и значимыми для мировой культуры ни были их имена, российское государство, скорее всего, прекрасно бы выжило.

Отрыв ориентированных на Европу гуманитариев от практического участия в государственном строительстве привел к формированию в его среде суррогата всеевропейской идентичности. Эта псевдоидентичность стала ферментом антигосударственной идеологии, разрушившей Российскую империю.

Следующие два процесса породили слой «беспочвенников» в образованном русском обществе. С одной стороны, он стал «побочным» продуктом европеизации — вызвал появление массы образованных людей, чье обучение европейским наукам не было напрямую обусловлено потребностями материального производства и необходимостью освоения новых технологий. Материально независимые и, в значительной степени, учившиеся за границей, благодаря частной инициативе (в основном на гуманитарных факультетах), «лишние люди» могли себе позволить жить без государственной службы. Формула «служить бы рад, прислуживаться тошно» зачастую становилась самооправданием умных бездельников, культивирующих дистанцию между собой и государством.

С другой стороны, это были «жертвы» исконной традиционно летописной — национально-православной — истории Руси. Своим национальным мироощущением они отвергали европоцентризм и, ощущая его чужеродность, категорически отрицали органическую связь русской и европейской культур. Однако научно-философское осмысление сложного феномена «столкновения цивилизаций» и самоопределения «русского пути» само требовало продолжения и теоретического углубления европейского (само)образования, почему даже «верные» мысли «славянофилов» были, скорее, эмоциональным протестом против европейской культурной эмансипации. Несмотря на настойчивый призыв к политике культурного изоляционизма и провозглашение «особой стати» и «особого пути», их собственное духовное пространство мало пересекалось с реальностью русской народной жизни, не говоря уже о каком-либо практическом применении в деле просвещения народа. Вся их социально-психологическая реакция свелась к литературному движению.

Тем не менее самым поразительным результатом деятельности весьма небольшого круга европейски образованного слоя русского общества явилось то, что на протяжении жизни одного поколения были сформулированы и точно отражены практически все проблемы «европеизации» России, включая возможный культурный синтез на ее «особом пути».

Культурно-исторические типы и временные рамки первого этапа европеизации русской культуры

Начальный этап поиска русской составляющей в культурной идентичности с Европой и (или) конструирования ее суррогата образованной элитой в процессе европеизации России совпадает с периодом формирования ее культурно-исторических типов с конца XVIII века до середины 1830-х. Его границу маркируют краткое существование журнала «Европеец» (1832) Ивана

Киреевского и закрытие журнала «Телескоп» Николая Надеждина после публикации в 1836 г. письма Петра Чаадаева. Авторы и читатели этих журналов, явивших новый культурно-исторический тип, можно символично определить по названию журнала «Европеец» — журнала, отражающего размах направленности российского просвещения к поиску национальной (само)идентификации. «Европеец» не только сознает свою культурную особость в русском обществе, но и ощущает (уже) отчужденность от старорусской (московской) культуры. Он открывает в обществе дискуссию о том, что такое европейское Просвещение и куда оно ведет Россию. До «Европейца» самосознание русского интеллигента было целостным имперским сознанием. Нравственно-просветительское творчество первых русских литераторов XVIII века, даже сатира Кантемира и Фонвизина, было служением государству: они выполняли важную функцию воспитания подданных в духе *государственного просветительства*.

Литераторы стремились превратить журналы в трибуны общественного мнения. Вернувшись из предпринятой в 1835 г. поездки по Западной Европе, Надеждин печатает свою новую программную статью о европеизме и народности, рассчитывая, что публикация письма Чаадаева, взгляды которого он не разделял, послужит дискуссионным материалом по этой поднимаемой им теме. «Телескоп» — «журнал современного просвещения» — был создан им прежде всего для популяризации современной науки. Все выпуски открывались статьями по философии, эстетике, истории, географии, естественным наукам, которые переводились из иностранных журналов. Сам Николай I, одобрявший «Телескоп» и его приложение «Молва» за 1831 год, пожелал подписаться на эти издания.

Программу (будущего) журнала «Европеец» И. В. Киреевский объясняет в письме Жуковскому в октябре 1831 г.: «Выписывая все лучшие неполитические журналы на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук. Русская литература вошла бы в него только как дополнение к европейской...» [Киреевский 1911^b, 224].

Европейское просвещение он воспринимал как общегосударственную задачу, неразрывно связанную с активным участием общества. Поэтому и появление нового цензурного устава назвал «самым важным событием для блага России в течение многих лет и важнее наших блистательных побед за Дунаем и Араратом, важнее взятия Эрзерума и той славной тени, которую бросили русские знамена на стены царьградские»; событием, «которое должно иметь еще большее действие на будущую жизнь нашей литературы; которое успешнее всех других произведений русского пера должно очистить нам дорогу к просвещению европейскому...» [Киреевский 1911^b, 14].

Киреевский быстро перешел к пониманию европеизации России не как простого распространения европейского образования, а как к разворачиванию в нем нового, национального этического содержания — борьбы за сохранение личной индивидуальности, «самости» русского человека в перипетиях бытия. В творчестве Пушкина Киреевский видит «стремление воплотить поэзию

в действительность», что, по его мнению, «уже доказывает и большую зрелость мечты поэта и его *сближение с господствующим характером века*» [Киреевский 1911^b, 23]. В определении «сближение с *господствующим характером века*» Киреевский завуалировал тезис о значимости философии для русской литературы и русской жизни в целом. Он первым (!) сформулировал задачу просвещения России как «Русскую идею» — идею, которую необходимо обосновать философски: «Нам необходима философия, — все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг наш к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все другие народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта» [Киреевский 1911^b, 27]. .

По существу, Киреевский последовательно формулирует программу идейного самоопределения русского интеллектуала в становящемся диалоге русской и европейской культур. В «Обзрении русской словесности за 1829 год» для «Московского вестника» и в статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» он заявляет о возможности «выражать свой образ мыслей перед лицом публики» как «об обязанности каждого мыслящего человека» [Киреевский 1911^b, 1–2].

Речь идет о необходимости литературного журнала как *органа формирования общественного мнения*, о чем Киреевский писал Кошелеву: «Для нас теоретические мысли еще жизнь»; «Наша опытность — опытность ума»; статья богаче мыслями — путь к тому, чтобы стать «богаче делами» [Киреевский 1911a, 9, 10, 13].

Однако замысел влиять на общественное мнение уже сам по себе вызвал донос А. Х. Бенкендорфу о том, что «в Москве опять составила партия для издания газеты политической под названием «Утренний листок». Хотят издавать или с нынешнего года с июня, или с 1-го Января 1829 г. Главные издатели суть те же самые, которые замыслили в конце прошлого года овладеть общим мнением для политических видов, как то было открыто из переписки Киреевского с Титовым. Все эти издатели по многим отношениям весьма подозрительны, ибо явно проповедают либерализм. Ныне известно, что партию составляют князь Вяземский, Пушкин, Титов, Шевырев, князь Одоевский, два Киреевских и еще несколько отчаянных юношей» [Модзалевский 1922, 45].

Деятельность журналов «Европеец» и «Телескоп» можно рассматривать как некий итог поступательного, относительно свободного европейского просвещения России со времен царствования Екатерины II, в ходе которого интеллектуальная элита сформулировала основные проблемы адаптации европейской культуры к русской и предугадала практически все концепции дальнейшего диалога Россия-Европа.

Решение самодержавного правительства закрыть журнал Киреевского «Европеец» уже после выхода первого (!) номера в 1832 году можно рассматривать как точку бифуркации в государственной политике европеизации России. Само-

державие встало на путь решительного ограничения публичного обсуждения либеральных политических течений в просвещенном обществе. Запрещение свободомыслия при невозможности отказа от продолжения политики европеизации страны означало перманентное воспроизводство конфронтационных взаимоотношений верховной власти с русской образованной элитой.

В чем причина того, что самодержавная власть, бывшая в стране — словами Пушкина — единственным европейцем за тысячи миль, разошлась с либеральным обществом, не нашла способа его включения в государственную структуру?

Это может показаться неизбежным результатом европейского Просвещения: перед самодержавной властью вдруг предстал новый тип личности в лице ориентированного на Европу русского интеллектуала со своей идеологией индивидуального выживания в меняющемся мире. «Западник» — носитель идеалов европейского Просвещения и светской культуры — сделал своим жизненным кредо сохранение индивидуальности, независимой личности, в центре которого находилась западная, антропоцентрическая модель мира, предполагавшая, по определению К. Д. Кавелина, установление «гражданского общества свободных личностей».

Удар царского правительства по свободе личности, имевший своей целью не допустить духовное самодействие общества, был реакцией власти на точный диагноз постдекабристского состояния умов. В «Обзрении русской словесности за 1831 год» Киреевский подробно объяснял духовное настроение общества тем, что «быстрота и важность государственных переломов», «повсеместная борьба политических и к ним примкнувших религиозных партий» настолько «сосредотачивают деятельность умов на дела государственные», что последние «могут одни служить полным представителем общественной образованности, указателем господствующего направления и зеркалом текущей минуты» [Киреевский 1911^b, 40].

Заявление Киреевского, что «самые науки выступают как орудие политической деятельности», что «политика оказывает сильное воздействие на литературу», не могло не рассматриваться верховной властью как сознательная провокация (чем оно объективно, независимо от субъективных намерений автора и некоторых (наивных) представлений, и было). Но решение самодержца Николая I полностью исключить возможные попытки политического вмешательства либеральных сил являлось следствием пережитого трагического опыта — попытки государственного переворота декабристами. Поэтому реакция власти на «сосредоточивании деятельности умов на дела государственные» последовала незамедлительно в письменном указании Бенкендорфа о запрещении журнала «Европеец». Но стоит обратить внимание: «...сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, понимает совсем иное, что под словом просвещение он понимает свободу, что деятельность разума означает у него революцию, а искусно отысканная середина не что иное, как конституцию. <...> издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагомыслящим и неблагонадежным. <...> его величеству угодно, дабы на будущее время не были дозволены никакие новые журналы, без особого высочайшего разрешения, и дабы при испрашивании такого разрешения было представлено его величеству подробное изложение предметов, долженствующих входить

в состав предполагаемого журнала, и обстоятельные сведения об издателе» [Лемке 1908, 73].

Либеральный путь европеизации России под контролем самодержавия

Откровение Киреевского в борьбе «Европейца» за свободомыслие в обществе показало самодержавию, что политический аспект либерализма идей западного Просвещения достиг опасного для него уровня. За сто лет европеизации в России изнутри возникла угроза существованию самодержавия. Оно потеряло в глазах высшей аристократии (прежде всего новой) всякую сакральность: эпоха дворцовых переворотов была перманентным кризисом государственной власти. Политические амбиции аристократии, стремившейся сбросить с себя власть самодержавия как следствие идей Просвещения, также нашли свою опору в конституционализме. Этому особенно поспособствовала Екатерина II, поверившая в неизбежный прогресс гуманистических идей французских энциклопедистов, реализация которых в государственном масштабе мыслилась только под властью просвещенного абсолютизма. «Дух законов» Монтескье — «требник» Екатерины — послужил ей основой для написания «Наказа Комиссии» (1767 г.) — протоконституции Государства Российского.

Вынесенный на всеобщее обсуждение вопрос о крепостных крестьянах показал, насколько различны были государственные интересы в понимании самодержицы и материальные интересы просвещенного дворянства. Не только дворяне не захотели ограничений в своем праве владеть крестьянами — этого же права потребовали для себя и другие сословия: вначале купцы, потом казаки и даже духовенство.

Образованная верхушка дворянства России, боровшегося в эпоху дворцовых переворотов против временщиков-иностранцев за участие в политической власти, уже добилась значительных прав и свобод от самодержавной власти: *все* дворянское сословие манифестом от 18 февраля 1762 года было освобождено от обязательной службы. Манифест «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству», подготовленный Д. Волковым, масоном и *секретарем* Особого совета при Петре III (который его лишь подписал), был, в сущности, актом *делегитимации* традиционной русской государственности, основанной на всеобщей обязанности служить государству. *Свои* ничем не оправданные права быть рабовладельцами и свободно распоряжаться земельными владениями, вне зависимости от отношения к службе, дворяне отныне не собирались терять. Именно эта цель постоянно питала их конституционные проекты.

Освобожденные от обязанности служить государству, они, в частности, получили и право беспрепятственно выезжать из страны, изучать в Европе правовые основы гражданского общества, философию — и, возвращаясь домой либералами, клеймить «Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лай!».

Interregnum Павла I был своего рода «славянофильский» проект восстановления традиций православного самодержавия. Павел Петрович, забранный у Екатерины императрицей Елизаветой, был воспитан глубоко верующим человеком. Развращение *нравов* и падение дисциплины, царившие при *дворе* его матери, он воспринимал в духе книги «О повреждении нравов в России» (1786/1787) князя Михаила Щербатова (1733–1790).

Ставший императором лишь в 42 года, Павел I долгое время подготавливался к государственной деятельности: он продумал важные реформы в различных областях государственной жизни, которые начал с наведения порядка — *отмены незаслуженных привилегий дворян и укреплении армии*. Первым же манифестом он сократил крестьянский труд на помещиков («барщину») вдвое, до трех дней в неделю, а в воскресный день было вообще запрещено принуждать крестьян к работам. Его «Гатчинская муштра» — необходимая мера восстановления дисциплины распущенного при Екатерине II офицерского корпуса — сопровождалась продуманной военной реформой. Была создана новая военная логистика, без которой русская армия не была бы способна противостоять военной машине Наполеона.

Желание Павла вновь ограничить дворянские привилегии, данные Манифестом 1762 года и позволявшие неограниченную эксплуатацию крепостного труда, вызвали стремление дворян исключить всякие попытки самодержавной власти нарушить их привилегии, видоизменить их в невыгодную для дворян сторону. В этом была суть аристократического конституционализма. Распространение среди наиболее образованной части дворянства и даже правящей бюрократии идеологии просветительства, осуждавшей жестокость крепостничества и деспотизм самодержавия, также питало реформаторские настроения общества. Однако заговор против Павла имел своей целью уничтожение его проекта возрождения традиционного православного самодержавия и установление аристократической конституции, ограничивающей власть царя. Уже на следующий день после убийства царя его организаторы, уверенные в своей победе, заняли кресла Государственного совета. Бессильный молодой царь был в их власти. Н. П. Панин, руководитель только что совершенного переворота, тотчас поставил вопрос о реформе.

Александр I согласился с его условиями. Он подтвердил, что в результате преобразований будут обеспечены «свобода и непоколебимость прав собственности», которые, в свою очередь, «должны приготовить умы к тому, чтобы с радостью принять закон, который гарантировал бы от произвольного изменения основания общего блаженства» [Сафонов 1988, 90]. Когда замыслы Александра — преобразовать Россию на конституционных началах — весной 1801 г. стали всем известны, среди столичной бюрократии, дворянской знати, в военных кругах Петербурга идея ограничения самовластия получила широкое распространение. Лидером аристократического конституционализма — идеи ограничения самодержавия — стал руководитель дворцового переворота, екатерининский фаворит П. А. Зубов. Разговоры о конституции приняли всеобщий характер.

В сложной обстановке, создавшейся в России после дворцового переворота, сподвижники молодого царя (П. А. Строганов, И. Н. Новосильцев, В. П. Кочубей, А. А. Чарторыйский) выдвинули политическую концепцию (сначала преобразование администрации, а потом создание конституции) и создали «Негласный комитет». Его главной целью было удержать *царя* от радикальных мер, грозящих обществу дестабилизацией, и направить его преобразовательный энтузиазм в русло осторожного и постепенного реформирования государства. Негласность стала принципом всех реформаторских начинаний самодержавия.

Она позволяла поддерживать в обществе иллюзию идущих преобразований и одновременно внушать мысль, что все должно исходить только от его воли. Сохранение сильной монархической власти путем дальнейшей централизации и бюрократизации государственного аппарата позволяло отодвигать любые социальные-экономические и политические планы преобразований на неопределенное будущее. *До начала декабристского движения либерализм монархии и европеизированного русского общества практически был единым.*

В ходе наполеоновских войн в русской армии выдвинулась масса честолюбивых личностей, воспитанных европейским Просвещением, способных самостоятельно мыслить и действовать. Освободительный поход в Европу привнес в элиту русской армии, которая представляла в этот период и весь народ, опыт личной свободы. Но Александр I в саморазрушительных мистических исканиях, опасных по последствиям геополитических усилий по поддержанию консервативных сил в Европе и удержанию запечатанной бутылки с джином революции, не понимал ни темпа неостановимых перемен в Европе пробужденных национализмов, ни опасности для России сохранения отсталой экономической базы государства. Он оказался фатально неспособен канализировать эту высвобожденную пассионарность русского народа на благо государства. Не Николай I, а Александр I — причина полувекового опоздания очередного этапа модернизации России.

Восстание 14 декабря 1825 года было выхлопом всеобщего недовольства иллюзорным характером правительственных реформ. Провал этой попытки, за организацией которой стояли отнюдь не (только) патриотические силы общества, возможно, предотвратил кровавый хаос; результатом чего мог быть любой исход, не исключая распада государства.

Нерешенная задача консолидации верховной власти путем привлечения прогрессивной части общества только отсрочила катастрофу революции. Реакцией на кровавый акт декабризма стала сохранившаяся вплоть до 1917 г. оппозиция (значительной) части образованного общества не столько по отношению к монархии, сколько к самодержавию династии Романовых.

Император Николай I унаследовал Россию эпохи Александра I, образованное общество которой, включая самого монарха, было «инфицировано» идеями западного либерализма. Либерализм на Западе, эмансипировавший декларацией Французской революции формально ВСЕ сословия, в борьбе за социальную справедливость неизбежно шел по пути революционизма. Декабристское же восстание показало историческую несостоятельность (незрелость) переносимых на русскую почву идей насильственного переустройства России на европейский лад, которыми тешилось поверхностно образованное русское общество.

Столкновение власти и общества, проявившееся в восстании декабристов, привело к отказу государства в лице Николая I от сотрудничества с передовой частью дворянства и переходу к курсу жестко «контролируемой модернизации» России сверху. Консервативная идеология внутригосударственной политики Николая I заключалась в подавлении отдельных гражданских лиц и групп для ограждения общества от разрушения, переходу от государственного западничества к почвенничеству, к теории официальной народности.

Идеологическая дихотомия — западники vs славянофилы «русского европейца»

Восстание декабристов можно считать завершением этапа европеизации России, достигнутым совместными усилиями верховной власти, возглавляемой первым «европейцем» — императором, и русской общественности, преследующей национальные интересы. Смерть Н. М. Карамзина в 1826 году символизировала конец эпохи самодержавного либерализма. Его духовное творчество отразило зрелость образованной элиты, осознавшей европеизацию не только как трансфер науки и культуры с Запада, но и как комплекс связанных с ним *проблем дальнейшего национального развития*. В историко-литературных произведениях и историко-философских размышлениях Карамзина можно найти свидетельства противоречий большинства идей постекатерининско-александровской России.

Например, о Карамзине — будущем авторе патристической «Истории государства Российского» — даже из ближнего (дружеского!) круга дошли свидетельства о двойственности его высказываний о культурном состоянии русского человека и изначально западной, космополитической позиции. Масон М. И. Багрянский, получивший в Европе медицинское образование, в письме сообщает (с раздражением) А. М. Кутузову (который, как и он сам, входил в круг одного из самых значительных деятелей русского Просвещения — Н. И. Новикова) следующую характеристику Карамзина: «*Tout ce qui regarde la patrie, est dit avec mepris et une injustice vraiment criante. Tout ce qui regarde les pays etrangers y est dit avec extase*» («Обо всем, что касается родины, говорится с презрением и кричащей несправедливостью; обо всем, что касается иностранных государств, говорится с восторгом») [Барсков 1915, 86].

Двадцатитрехлетний Карамзин в 1789 г. выезжает на Запад, откуда возвращается опьяненным верой в Просвещение. Позже он опишет в «Письмах русского путешественника» это место чудес, где господствуют духовность и гуманизм, где каждый город и даже каждое селение имеет свои исторические предания.

Карамзин убежден — Россия, чтобы догнать Европу, должна просто идти путем ее Просвещения: «Путь образования или просвещения, — один для народов; все они идут им вслед друг за другом. Иностранцы были умнее русских: и так надлежало от них заимствовать...»; «Немцы, французы, англичане, были впереди русских по крайней мере шестью веками: Петр двинул нас своею мощною рукою, и мы в несколько лет почти догнали их <...> *Все народное ничто перед человеческим*. Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских» [Карамзин 1848, 513–515].

Критическое отношение Карамзина к Западу не было внезапным «просветлением». Время Великой французской революции показало, как идеи философов-просветителей могут превращаться в свою противоположность, как декларация свободы, равенства и братства ведет к кровавым мятежам, а после — к установлению диктатуры. Он пришел к *своему* пониманию истории, но это была не просто эмоциональная реакция, а результат глубоких философских размышлений. Не обольщаясь Западом, Карамзин начал искать глубинные корни человеческой духовности и гуманизма. Обратился он не к литературе

Запада, а к тому, что составляло питающий источник его личности — к ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ. Трудно переоценить значение Карамзина, открывшего для грядущих поколений путь осознанного сохранения русской идентичности в ее культурном противостоянии Западу. С ёмкой формулы, раскрывшей его видение движения страны в будущее, начались все идеи славянофилов: «Самодержавие основало и воскресило Россию».

Тот же Карамзин, показав русскому читателю материальные и духовные богатства европейской цивилизации, свое видение величественного прогресса западного Просвещения, теперь открывает тому же читателю место России и ее истории. Таким образом, начиная с Карамзина, европеизация России перестала быть только односторонним культурным трансфером с Запада: национальное самосознание как философский и культурно осознанный ответ русского общества на трансфер с Запада превращается в реакцию на «европеизацию».

Культурный ответ русского общества на намерения верховной власти не допустить становления независимого от нее общественного мнения был довольно длительным переходным процессом. Не факт закрытия журнала (что было ординарным явлением) произвел на Киреевского, на круг сотрудников его журнала и на всех современников тяжелое впечатление, а запрет правительством любых проявлений независимого *политического* мнения привел к трансформации форм социальной активности в обществе. «Антиправительственная» мысль сосредоточилась в московских литературных салонах (домах Чаадаева, Елагиных, Свербеевых и др.) и кружках. Собрания студентов, чиновников, офицеров и интеллигентов-разночинцев проходили не только в столицах, но и в провинциальных городах, где полиция и жандармы не могли организовать тотальный поиск противников самодержавия. Интеллектуальное брожение в обществе привело к кристаллизации двух конкурирующих идейных лагерей, на которые раскололись «европейцы». До идеологического размежевания начала 1840-х годов их можно было считать единым «двуликим» социально-психологическим состоянием «европейца». Первый лагерь составляли «западники». Вторая партия — «славянофилы» — исходила из идей, формально полностью антагонистичных западникам. Главная идея славянофилов — «возврат» к культуре допетровской Руси. Славянофил К. С. Аксаков считал, что бездумное подражание чужой культуре, начавшееся с уничтожения традиций православного самодержавия, его трансформации в европейский абсолютизм, является национальной деградацией. В письме И. С. Тургеневу он «доказывал» ее бесплодность: «Вы увидите, что люди-обезьяны годятся только на посмех, что, как бы ни претендовал человек-обезьяна на страсти или на чувство, он смешон и не годится в дело для искусства, что, следовательно, вся сила духа в самостоятельности. <...> Подвиг сознания предстоит нам, жалким людям без почвы; великая сила мысли должна вновь соединить нас с нашей Русью после того, как полтора столетия тому назад была волей и неволей порвана с нею наша непосредственная связь. А, каково! Полтора столетия разыгрывали мы — и надо правду сказать, очень недурно роль обезьян Западной Европы» [Письма 1894, 36–37]. И славянофил А. С. Хомяков категоричен в заявлении, что будущее России и Запада *предрешиено их историей*, что прошлое России дает ей неисчислимые преимущества — она должна возвратиться на «истинный путь».

Формально позиция славянофилов соответствовала антизападническому курсу Николая I и государственной идеологии Российской империи, разработанной С. С. Уваровым. Однако консервативная позиция славянофилов в сравнении с самодержавной властью, продолжавшей проводить свою официальную государственную политику европеизации страны, оказалась «парадоксальным» образом по отношению к ней оппозицией справа. Тогда же либеральные взгляды ранних славянофилов в силу решительной их вражды к крепостному праву ничем не отличались от западников. Славянофилы хотели быть союзниками власти, но стремились поддерживать ее не верно-подданнически, а по убеждению. Однако консервативный курс бюрократического самодержавия нуждался не в сознательной помощи общественности, а в послушных чиновниках. Не случайно в глазах властей славянофилы порой оказывались преследуемыми противниками. Таким образом и славянофилы, и западники оформились в оппозицию внутrigосударственной политике. В сущности, оппозиционность обеих партий курсу тотального контроля царского правительства имела не какие-то конкретные идейные основания, а общие социально-психологические корни: раскрепощение сословий и выход наружу «личностного начала» в ходе европеизации общества. Европеизация изменила всю систему взаимоотношений с верховной властью. Модернизация русской культуры — новые философские концепции, ценностные ориентации — привела к смене ментальной парадигмы, возникновению нового человека — автономной личности в русском обществе. Неприемлемость подавления «личностного элемента» заставила образованную элиту искать новые формы интеллектуальной и социальной активности и противостояния верховной власти, что раскололо культурную целостность страны.

Раскол общества на политически автономные социальные группы в николаевской России, когда каждая личность в борьбе за свободу мнения подвергает себя опасности, начался не в результате идейных разногласий — им предстояло еще политически оформиться, чтобы потом послужить (последующим) «рациональным» обоснованием размежевания. Отчуждение ориентированной на Европу интеллектуальной элиты от самодержавной России носило в значительной степени квазирелигиозный характер, в основе которого лежали субъективные взгляды на мир, сложившиеся в процессе европеизации, а также социализация индивидуума под влиянием исторической памяти. Распад культурно-исторической общности и консолидация подгрупп по границе «мы» — «они» («наши» — «не наши»), выбор личностью той или иной идентичности психологически происходил как феномен обретения веры.

Поэтому модели переустройства Российского государства как у славянофилов, так и у западников были утопическими. Обе партии разобрали концепции Киреевского на части. Киреевский служил как бы арбитром процесса разделения общества на славянофилов и западников, не будучи явным сторонником ни одной из сторон.

Он, прежде всего, показал утопизм историко-философских концепций славянофилов. В ответе Хомякову он обратил его внимание на принципиальную необратимость произошедших в России исторических процессов: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., —

но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет?» [Киреевский 1911а, 110]. «Если старое было лучше теперешнего, из этого еще не следует, чтобы оно было лучше теперь. — Что годится в одно время, при одних обстоятельствах, может не годиться в другое, при других обстоятельствах» [Киреевский 1911а, 109].

Западникам же Киреевский указывает, что просвещение само по себе — отнюдь не гарантия позитивного воздействия на мораль и нравы человека; его последствия для народа могут иметь противоположный желаемому результат: «Некоторые думают, что полнейшее усвоение иноземной образованности может со временем пересоздать всего русского человека, как оно пересоздало некоторых пишущих и непишущих литераторов, и тогда вся совокупность образованности нашей придет в согласие с характером нашей литературы. По их понятию, развитие некоторых основных начал должно изменить наш коренной образ мыслей, переиначить наши нравы, наши обычаи, наши убеждения, изгладить нашу особенность и таким образом сделать нас европейски просвещенными. <...> Впрочем, если бы мы и могли допустить на минуту, что предположение это может в самом деле исполниться, то в таком случае единственный результат его заключался бы не в просвещении, а в уничтожении самого народа. Ибо что такое народ, если не совокупность убеждений, более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, — одним словом, во всей полноте его жизни?» [Киреевский 1911а, 152].

Славянофилы отнюдь не призывали к возврату к архаике. Опираясь на историю, они обосновывали путь самобытного развития России, принципиально не совпадающий с европейскими путями. В качестве наглядных примеров славянофилы указали на русское общинное землепользование, отсутствие в истории страны западных форм классовой борьбы. Католичество Запада, по их мнению — источник раскола церкви, определивший его духовный путь, и именно Россия сохранила в православии единственно истинное христианство.

В отказе от самобытных начал культуры и копировании социальных моделей современных им революционных движений и течений философской мысли Европы западники видели возможность преодоления социальной и экономической отсталости России. Подтверждение своим догматическим тезисам о необходимости следовать одним и тем же правящим историей законам, чтобы догнать далеко ушедшую вперед Европу, они находили у европейских философов — Канта, Шеллинга и, особенно, в универсализме философии истории Гегеля.

Граница между славянофилами и западниками была еще очень условной, потому что, формально выступая за либеральные формы реализации своих идеалов в обществе, обе стороны выступали с патриотических позиций (оппозиционных политике самодержавной власти). Поэтому изначально славянофильско-западнический дискурс 30–40-х гг. XIX в. воспринимался в рамках их практического двуединства. Герцен в «Былом и думах» метафорически описал его так: «У них и у нас (т. е. у славянофилов и западников. — С. Н.) запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное

чувство... чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [Герцен 1956, 170]. (Следует отметить, что Герцен включает в метафору — помимо Януса, что было бы по смыслу достаточно — еще и герб России, намекая на общий национальный корень сторон.) Общим был и духовный настрой представителей обоих направлений: деизм и атеизм (даже в марксистском изводе) западников были квазирелигиозными формами веры, как православная вера славянофилов.

Своей метафорой Герцен сознательно сводит различия воззрений западников и славянофилов к противоположной направленности их поисков модели развития России в историческом времени: в прошлое — у последних, в будущее — у первых. Однако, интерпретируя взгляды противной стороны как исторический анахронизм, он (преднамеренно?) не акцентирует внимание на мировоззренческой пропасти, действительно разделявшей их. Это — пропасть между верой славянофилов в особую миссию русского народа, несущего «соборность» традиционного православия, в котором они видели источник духовного возрождения, и действительной материалистической натурфилософией западников. В своей основе противостояние западников и славянофилов — это борьба западнических форм дехристианизации против традиционной веры народа.

Особенно это проявилось после напечатания «Философического письма» Чаадаева. После этого взгляды славянофилов и западников стали оформляться в противоборствующие философские, идеологические схемы. Невозможность обойти религиозную сущность мировоззренческих споров о социальных преобразованиях общества, которую Герцен *не артикулирует явно*, он вынужден признать в 1845–1846 годах после теоретических споров с Грановским, Коршем и другими об отношении к социалистическим идеям и вопросам атеизма. Скрывая эти глубокие причины раскола западников, он «сообщает» в мемуарах: «Года через три-четыре я с глубокой горестью стал замечать, что, идучи из одних и тех же начал, мы приходили к разным выводам, — и это не потому, чтоб мы их розно понимали, а потому, что они не всем нравились» [Герцен 1956, 202].

На период религиозно-философского размежевания западников и славянофилов приходится и первое антинациональное философское выступление религиозного западничества.

Религиозное западничество в русской философской мысли

Европоклонство как ощущение безусловного превосходства европейской культуры было (существует и в настоящее время) неизменным атрибутом русского общества, известным еще до Петра I. Практически каждый интеллектual, подобно раннему Киреевскому, начинает свою литературную деятельность исторически осознанным признанием необходимости европеизации России и следования культурно-историческим формам Запада в силу его исторического приоритета. Это — естественная психологическая реакция «догоняющего» социума. Его опасность проявилась в том, что европейское образование нескольких поколений приводило русское общество к отчуждению от православных традиций и всего в России, что с ним связано.

Карамзин много сделал для преодоления слепого европоклонства. Он показал равноправность, культурно-исторический параллелизм России и Запада. При всей самобытности России он видел ее общность с Европой в воспитании гуманизма и разделял идеи полифонии культур Гердера и Лессинга эпохи Просвещения. Поэтому на фоне выводов Карамзина несколько неожиданным выглядит агрессивное отрицание цивилизационной самостоятельности России и ее значимости в мировой культуре, принявшее с конца 1830-х годов характер борьбы против не только государственной политики, но и самой исторической «оправданности» российской государственности. Сам по себе феномен интеллектуального «озападнивания» русского европейски образованного общества социологически понятен. Как социально-психологический феномен он является следствием веры в универсальность европейского пути исторического развития, также проистекающей из идей мыслителей эпохи Просвещения. Его закономерным развитием явились суждения о революционном преобразовании общества.

Трансформация идей гуманизма в революционную идеологию завершилась слиянием культа Великой французской революции и «наполеонизма». Новый человек наполеоновской эпохи — это синтез идей Французской революции и авторитаризма: социального культа сильной, свободной личности, способной устранить все устаревшее, что не соответствует идеалам «свободы», «равенства» и «братства» пробудившихся масс. В этом кроется причина безмерного почитания, даже обоготворения немецкими мыслителями (Гете, Фихте, Гегелем и др.) Наполеона, указавшего им путь и способ национального возрождения.

Гегель написал свою философию истории, наблюдая за наполеоновской чисткой авгиевых конюшен феодальной Европы. Согласно его идеям, разум прокладывает себе путь в истории через право каждого народа вступить в процесс восходящего самопознания мирового духа. Для Гегеля критерием «разумности» мировой истории является прогресс сознания свободы.

В рассуждениях о России и «западники-патриоты» и «отрицатели» значимости ее истории — апологеты «вестернизации» — «опираются» на Гегеля. С одной стороны, Гегель провозглашает право каждого народа идти собственным путем национального духовного освобождения. В письме к своему первому ученику из России — Борису фон Иксюлю — в 1821 году он предсказывает стране великое будущее: «Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более великое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статическим. Россия же, уже теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы» [Чижевский 2007, 26].

С другой стороны, в своем главном труде по философии истории Гегель описывает мировую историю как четыре этапа восхождения: восточный мир, греческий мир, римский мир, германский мир. В отношении России там можно прочесть следующее: «Кроме того, в Восточной Европе мы находим огромную славянскую нацию <...> Вся эта масса исключается из нашего об-

зора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии...» [Гегель 1993, 368].

Очевидно, «главный» философ Запада не был очень уверен в самостоятельности России «в ряду обнаружений разума в мире».

Неудача «революции» декабристов привела (позднее) русскую интеллигенцию к отрицанию историзма русской государственности, ценности православия и роли русской культуры для остального мира, то есть к чисто русскому феномену западофилии — отказу от русской идентичности и, как следствие, требованию догматического следования социально-политическим институтам Запада. Однако совершенно новым феноменом последекабристского общества России стало отрицание ее религиозных основ — византийского православия.

Петр Чаадаев первым сформулировал мысль, что «особый путь» России — исторический тупик, что вызванная им отсталость непреодолима изнутри. Культурную отсталость России и русского народа он представил результатом неверного, исторически фатального выбора религии — православия. Западничество Чаадаева было уникальным по радикальности явлением, ибо подрывало оба столпа русской государственности — и историческую память, основанную на летописной традиции, и истинность православной веры, выстраданную в тысячелетней борьбе. Русский народ для него «существует лишь для того, чтобы дать миру важный урок»; «наши воспоминания не идут дальше вчерашнего дня».

Подрывая православную церковь, Чаадаев подрывал и Россию. При этом его исторический экскурс был грубейшим искажением истории христианства, поскольку в действительности именно римо-католичество было отпадением от вселенского православия. Вся история католической церкви являлась преднамеренным искажением решений Вселенских соборов (прежде всего Никейского — 325 г., Константинопольского — 381 г., Ефесского — 431 г. и Халкидонского — 451 г.), отразивших борьбу христианских церквей за «Символ веры» — *Nicæno-Constantinopolitanum*. Последовавший вследствие этого официальный раскол церкви в 1054 привел к цивилизационному распадению Восток-Запад.

В небезопасной для самого автора провокативности «Философического письма», в факте его почти «случайной» публикации можно угадать и тонкий расчет. Самодержавная власть не желала преследовать Чаадаева за рассуждения о взаимоотношениях церковью разных христианских конфессий, хотя они и подрывали позицию православия как одного из столпов теории официальной народности. Власть не хотела терять лицо в глазах просвещенной Европы. Николай I как гарант Священного союза обязывался соответствующей статьёй цензурного устава не допускать межцерковных споров. Отрицание же Чаадаевым значимости роли России в истории казалось настолько абсурдным, что поднятие вопроса о психическом здоровье автора действительно стало единственным решением «казуса Чаадаева». «Невежество» Чаадаева в теологии, истории Византии, Древней (Киевской и Московской) Руси, демонстрируемое в философических письмах, трудно объяснимо. Чаадаев, будучи внуком князя Михаила Щербатова, несомненно, читал его громадную (в одиннадцать

томах) «Историю Российскую с древних времен» (1770), которая скрупулезно описывала византийско-христианские источники и древнерусские летописи.

С другой стороны, враждебность Чаадаева к православию объясняется влиянием мистицизма Юнга-Штиллинга и Шеллинга, с которым он встречался и переписывался. Юнг-Штилинг, в частности, характеризует православную церковь как «тму нелепостей и суеверий», тьму, которую надо рассеять «светом Божественной книги» [Флоровский 1937, 287].

Чаадаев, поднявший философский вопрос о смысле русской истории и ответивший на него отрицательно, оказал очень значительное влияние не только на современников, но и на всех последующих мыслителей. Для него оказываются совершенно несопоставимыми две ситуации — когда русский любит Россию, а англичанин — Англию с ее учреждениями и цивилизацией. На призыв любить Россию, Чаадаев формулирует свой знаменитый афоризм: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто более прекрасное — это любовь к истине». Однако его истина в «Апологии» — это крик русского самоеда В. С. Печерина: *«Как сладостно отчизну ненавидеть! И жадно ждать ее уничтоженья!»* [Федосов 1989, 161].

Кружково-салонная полемика Чаадаева заметно способствовала дискредитации правительственной теории официальной народности и победе западников.

В споре западников и славянофилов Киреевский, в конечном счете, признал правоту славянофилов в дискуссии о значении православной церкви и разделил их веру, что «когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь» [Киреевский 1911b, 20]. Религиозная линия католического Чаадаева по подрыву традиций православия была продолжена в гностических ересях — софиологии первого века христианства, введенной в литературный оборот философом В. С. Соловьевым. Он встроил ее в свою философию всеединства, продолжающую идеи всеединства натурфилософа-эклектика Шеллинга.

Антиномия «русское западничество — российская государственность»

После реформ 1860-х годов, ликвидировавших крепостное право, западничество, еще ранее расколовшееся на либералов и революционных демократов, как цельное социально-политическое направление лишилось в русском обществе своего «raison d'être». Соответственно, после отмены крепостного права и славянофильство сошло со сцены по мере ухода его носителей или их интеграции на платформе официальной народности.

С распадом двуединой ментальности западников и славянофилов и прекращением их дискурса исчезла и подлинная патриотическая ориентация западников в идеологической пропаганде. Внутри этого лагеря формируется радикальная линия русского западничества — революционные демократы. Они являются сторонниками безусловного заимствования западных общественных институтов и бескомпромиссной борьбы с российской абсолютной монархией. Таким образом споры западников и славянофилов о будущем России превратились в борьбу «против» и «за» сохранение ее традиционной государственности.

Место патриотизма западников у революционных демократов заняла идеология антинационального западничества — космополитизма, служившая им в качестве суррогата некоей (все)европейской идентичности. Их равнодушие к ценностям и историческому опыту славяно-православного мира означало и безразличие к состоянию просвещения и, соответственно, к судьбе народа, несмотря на декларации о любви к нему. Радикальное западничество, понимаемое как революционная идеология, означало отрицание прошлого и настоящего своей страны, то есть — национально-идеологическое (само)убийство.

Главную роль в возбуждении русского общества против верховной власти стал играть особый психологический тип неинтегрированных в структуру общества индивидуумов, стремившихся дискредитировать, уничтожить в нем авторитет власти. Это были критики традиционного мира ценностей без конструктивных (новых) предложений, подрывающие созидательную возможность (старой) культуры, генерирующие в обществе самовоспроизводство перманентного противостояния государственному механизму; закулисные «революционные» главари — подстрекатели и провокаторы, использующие всю (накопившуюся) социальную патологию общества; теоретики анахронического разрушения социокультурной целостности, устойчивости общества.

Логику эволюции этого типа русских европейцев, начиная от Чаадаева, кончая С. Нечаевым и В. Лениным, выразил через образ Степана Трофимовича Верховенского (в котором есть черты Грановского, Вл. Печерина, Чаадаева и других) Достоевский в «Бесах». Эта эволюция включила всё: от комплекса неполноценности либерала перед Европой, причина которого в том, что «мы, русские, ничего не умеем на своем языке сказать» [Достоевский 1994^а, 51], до собственной неспособности к производительному труду и творчеству, виной которой является «русская лень, наше унижительное бессилие произвести идею, наше отвратительное паразитство в ряду народов» [Достоевский 1994^а, 172]. И заключительным вкладом русского фанатика борьбы за освобождение человечества звучит призыв русского революционера-западника (Нечаева): «Для блага человечества русские должны быть истреблены как вредные паразиты» [Достоевский 1994^а, 51].

Либеральные и умеренные революционеры-западники, несмотря на их малочисленность, сыграли огромную роль в формировании антагонизма образованного общества и верховной власти, обусловившего гибель Российской империи. Литературное творчество этих личностей воспитало несколько поколений литературоцентричного русского общества послениколаевской эпохи.

Русский европеец как новый тип русского западника

Организованная борьба западничества против российской верховной власти начинается с А. И. Герцена, объявившего николаевской России (лично Николаю I) «войну» в своей газете «Колокол». Общим типологическим признаком русского европейца — западника-революционера — можно считать раскрытый Достоевским в характеристике Герцена феномен внутренней эмиграции: «Герцен <...> был продукт нашего барства, *gentilhomme russe et citoyen du monde* — русский дворянин и гражданин мира (*фр.*) — прежде

всего, тип, явившийся только в России и который нигде, кроме России, не мог явиться. Герцен не эмигрировал, не полагал начало русской эмиграции; нет, он так уж и родился эмигрантом. Они все, ему подобные, так прямо и рождались у нас эмигрантами, хотя большинство их не выезжало из России. В полтора десятка лет предыдущей жизни русского барства за весьма малыми исключениями истлели последние корни, расшатались последние связи его с русской почвой и с русской правдой» [Достоевский 1994b, 9].

Она приложима к большинству русских европейцев, от Н. И. Тургенева и Чаадаева до В. С. Соловьева. Все русские европейцы считали главным рычагом исторического прогресса свободную личность, однако, независимо от декларируемых ими идеалистических целей, всеми их практическими действиями, как и у всех людей, двигала личная мотивация и (зачастую) сугубо материальный интерес. Сиюминутная догматическая убежденность западников и славянофилов провозглашать истину в споре способствовала появлению среди них лидеров, демонстрировавших интеллектуальное превосходство и доминировавших в идеологических дебатах. Своим социальным успехом и, соответственно, статусом они были обязаны, прежде всего, театральному эффекту самопрезентации: профессиональной тактике и стратегии поведения в общественных ампулах. Их публичная активность всегда отражалась в их художественных автобиографиях, которыми философствующие о жизни авторы отмечали свое место в вечности: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный». Саморефлективный эгоцентризм в их литературных произведениях эффективно уравновешивался большим артистизмом, обращением к общечеловеческому и самоиронией.

Роль революционера из России Герцен сделал в эмиграции профессиональным призванием. Поскольку революционное движение в Европе имело национальный характер и лидеры революции, как правило, представляли конкретные страны, что Герцену мгновенно стало ясно, то он явился там создателем мифа русского революционизма, поддержанного эксцентричными выходками Бакунина. Бунт 14 декабря 1825 г., имевший в русском обществе различные причины, но отнюдь не революционную ситуацию в стране, усилиями литератора Герцена был стилизован для Европы как русский революционизм — и навсегда вознесся на пьедестал истории как миф русского революционизма. В рамках этого мифа Герцен активно поддерживал и польский ирредентизм, опиравшийся не на общеевропейские демократические идеи, а на шовинизм польской аристократии.

Тем поразительнее кажется обратное превращение апостола революции, космополита Герцена-Павла в правоверного консервативного русского Герцена-Савла. Оно произошло после поражений европейских революций, от которых он в романтическом опьянении ожидал наступления века справедливости на Земле, но не увидел в западном обществе ничего, кроме мещанства. Это была другая крайность. Герцен (вновь) прозрел: как ни отвратительны самодержавная власть Николая I, невежество и крепостное право, но именно крестьянская община, на счет которой Герцен просветился у немца Гакстгаузена, есть основа будущего не буржуазно-мещанского социализма России.

После пережитого краха «революционного» душевного состояния на Западе, оказавшись в духовном вакууме, Герцен обнаруживает в себе действи-

тельное незнание (а следовательно, и непонимание) социальной антропологии Европы, хотя пишет «мы» (в *Pluralis majestatis*): «Мы вообще знаем Европу школьно, литературно, т. е. не знаем ее, а судим поверхностно, по книжкам и картинкам <...> Наше классическое незнание западного человека наделает много бед...» [Герцен 1956, 124]. Заявление оказалось провидческим, но оно не уменьшило весомого вклада Герцена в становление русофобии как в Европе, так и, в форме пораженчества, в России.

Характерно, что русские западники признают утопичность первоначальной веры в «универсальность», в пригодности европейской модели для социального переустройства России, как только сталкиваются с реальной жизнью на Западе. Несмотря на (первоначальное) неприятие всей российской действительности и самодержавного правительства, западник там превращается в славянофила.

В своем заключительном труде — адресованным Бакунину письмам «К старому товарищу» (1869), считающимся его политическим завещанием, Герцен признает опасным «бунтовать народ», призывать к немедленному социальному перевороту, уничтожению государства. Его вывод: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри» [Герцен 1960, 590]. К такому «неожиданному» выводу мог бы прийти молодой философ Герцен в спорах со славянофилами, когда размышлял над смыслом высказывания Спинозы, любимого и И. В. Киреевским и А. И. Кошелевым: «Свобода — это не врожденное качество человека, а результат его познавательной деятельности». В конце жизни подобное суждение прозвучало как признание ошибки своей революционной карьеры и запоздалое признание правоты Киреевского. Разрыв между революционными демократами и радикализмом вполне объясним. Личный опыт показал крах утопической идеи о том, что социальная революция изменит человека. Революция для них была верой. Лев Тихомиров, открыто отрекшийся от революционных убеждений в 1888 году, признавал: «Я был революционер. Революцию все — все, что я только ни читал, у кого ни учился — выставляли некоторым неизбежным фазисом. Это была у нас, у молодежи, вера. Мы не имели никакого, ни малейшего подозрения, что революции может не быть. <...> Все, что мы читали и слышали, все говорило, что мир развивается революциями. Мы в это верили, как в движение Земли вокруг Солнца. Нравится этот закон или нет — закон останется в силе» [Тихомиров 2000, 218].

Другой тип русского европейца, живущего на Западе, — это *сторонний* наблюдатель российских дел, либерал-западник, для которого западничество было не подлежащей дискуссии аксиомой. Ярким примером можно считать гениального писателя И. С. Тургенева. Как и Герцен, атеист, он получил хорошее философское, историческое и филологическое образование. В статье 1868–1869 гг. «По поводу отцов и детей» он сам о себе заявлял: «Я — коренной, неисправимый западник, и нисколько этого не скрывал и не скрываю... считающий славянофильское учение ложным и бесплодным» [Тургенев 1956, 354].

В письме к поэту А. Н. Майкову от 16 (28) августа 1867 г. Достоевский подробно описывает свое идейное столкновение во время встречи с Тургеневым 28 июня (10 июля) 1867 г. Он достаточно обостренно, очень психологически глубоко дает портрет и этого типа живущего на Западе русского европейца —

аристократа-либерала: «Его книга «Дым» меня раздражила. Он сам говорил мне, что главная мысль, основная точка его книги состоит в фразе: «Если б провалилась Россия, то не было бы никакого ни убытка, ни волнения в человечестве». <...> Между прочим, Тургенев говорил, что мы должны ползать перед немцами, что есть одна общая всем дорога и неминуемая — это цивилизация, и что все попытки русизма и самостоятельности — свинство и глупость. Он говорил, что пишет большую статью на всех русофилов и славянофилов. <...> заговорили о домашних и личных делах, я... как-то, совсем без намерения, к слову, высказал, что накопилось в три месяца в душе от немцев <...> Ну вот Вы говорите про цивилизацию; ну что сделала им цивилизация и чем они так очень-то могут перед нами похвастаться! Он побледнел (буквально ничего, ничего не преувеличиваю!) и сказал мне: «Говоря так, Вы меня лично обижаете. <...> Знайте, что я здесь поселился окончательно, что я сам считаю себя за немца, а не за русского, и горжусь этим!» Я ответил: «Хоть я читал ‘Дым’ и говорил с Вами теперь целый час, но все-таки я никак не мог ожидать, что Вы это скажете, а потому извините, что я Вас оскорбил»» [Достоевский 1996, 316–317].

Пусть и в запале ссоры с Достоевским «считающий себя за немца, а не за русского, и гордящийся этим» Тургенев слывет, тем не менее, выразителем национальной традиции. Она в нем, конечно, присутствует — как глубинный пласт, заложенный в процессе социализации. Это и позволило ему стать известным писателем на Западе. Он открыл изумленному, искусственному западному человеку живописные полотна русской жизни. Прежде всего он открыл ему природный мир жизни русского барина и (экзотический) душевный — его крепостных.

Главная тема его романов — эволюция русского образованного общества (включая его собственные взгляды), которое (бесконечно) говорит о необходимости для России встать на путь европейской цивилизации. При этом его герои бесцельно мотаются по Европам, проедаая крещеную собственность. Устами Потугина в романе «Дым» Тургенев признается: «Да-с, да-с, я западник, я предан Европе; то есть, говоря точнее, я предан образованности, той самой образованности, над которую так мило у нас потешаются, — цивилизации, — да, да, это слово еще лучше, — люблю ее всем сердцем, и верю в нее, и другой веры у меня нет и не будет» [Тургенев 1981^a, 275].

Как послужил он своей образованностью народу, а не грядущим эстетам? С философской отстраненностью, свысока западник Тургенев описывает Герцену-натурфилософу в письме от 13 (25) декабря 1867 г. несвободное положение народа как (естественный) природный феномен: «Нет, брат, как ни верить — а старик Гете прав: *der Mensch (der europäische Mensch) ist nicht geboren frei zu sein* [Человек (европейский человек) не рожден для того, чтобы быть свободным. — пер. авт.] — почему? Это вопрос физиологический — а общества рабов с подразделением на классы попадают на каждом шагу в природе (пчелы и т. д.) — и изо всех европейских народов именно русский менее всех других нуждается в свободе» [Тургенев 1981^b, 85].

При всем искреннем человеколюбии и гуманном патернализме Тургенев-романтик был достаточно практичен, чтобы при ликвидации крепостного права

сохранить с землей гарантированный доход. Подводя итог своим наблюдениям попыток образованного русского европейца (включая его самого) подняться на европейский уровень хозяйствования, он же признает: «Не станем себя обманывать: невежество — вот наша беда и горе; малая образованность нашего дворянского сословия будет едва ли не главным препятствием приведению в исполнение предполагаемых мер...» [Тургенев 1986, 354].

Романы Тургенева — хронология поколений русского европейца, который в силу невестребованности знаний или неспособности и нежелания искать им применение, становится в достаточно быстро развивающемся хозяйстве страны «лишним человеком». Все либералы-западники — герои его романов — представляют этот новый тип в русском обществе второй половины XIX века, поколение Герцена и Тургенева. Предыдущее поколение (поколение Киреевского) — это личности, овладевшие культурно-историческими ценностями Европы и пытавшиеся их сопоставить с русской культурой и историей, духовно адаптировать их к жизни своего круга. Это та прослойка общества, члены которой «слыли», называли друг друга в переписке «европейцами», подчеркивая истоки и значимость европейского Просвещения. Они творчески самовыражались в литературных журналах, отражавших европейскую культуру.

Русские европейцы Герцен и Тургенев — следующее поколение — не только получили европейское воспитание и образование, но и адаптировались в самой культурной среде Европы, заняли в ней индивидуальные творческие ниши и нашли признание в западном обществе. Но в каждом из них глубоко сидел русский человек, а западные человек и уклад были чужды их душе. Подобно Герцену и Тургенев часто испытывал славянофильские чувства. В письме Л. Н. Толстому 3 (15) января 1857 г., акцентируя ментальные различия народов Европы, он писал: «Французики мне не по сердцу; они, может быть, отличные солдаты и администраторы — но у всех у них в голове только один переулочек, по которому шныряют все те же, раз навсегда принятые мысли. Все не ихнее им кажется дико — и глупо» [Тургенев 1979, 181].

Для русского человека в России они — европейцы ПО КУЛЬТУРЕ. Однако русские европейцы в Европе были для местных — все РУССКИЕ. То есть и феномен, и само определение «русский европеец» было понятно и работало только в русской среде. В связи с данной констатацией определение, данное В. Соловьевым, можно считать мифологемой (подробнее это будет рассмотрено далее).

Идеологическая западнизация русского европейца представляла собой череду утопических представлений о возможностях целенаправленного (насильственного) преобразования российского государства. Эти представления основывались на европейских философских течениях и общественно-политических движениях Запада, которые были модными в российской образовательной среде того времени. Поскольку русская философия неотделима от литературы, социальные романы Герцена и Чернышевского, например, были далеки от объяснения реальных общественных явлений — и выступали социальными утопиями.

Необходимая модернизация государства означала не введение «хороших европейских институтов», а практическое изучение экономической ситуации

в стране, научное прогнозирование последствий и наличие команды, обремененной властью. За исключением Николая Тургенева, находившегося в ссылке со времен декабристского движения, среди «европейски» образованных русских интеллектуалов было очень мало таких умов, которые могли бы быть политически значимыми.

«Социология» Ивана Тургенева убедительно проста: косность правящих верхов и безынициативность широких народных масс тормозят хозяйственный прогресс страны. В качестве (главной!) причины он констатирует: «... затруднений бездна — а охоты, в сущности, мало. Ленив и неповоротлив русский человек — и не привык ни самостоятельно мыслить, ни последовательно действовать. Но нужда — великое слово! — поднимет и этого медведя из берлоги. Не дожусь я мая <...> в мае я вернусь к себе в деревню» [Тургенев 1979, 284]. При всей «европеизированности» Тургенева его доводы — это комплекс собственной неполноценности, проецируемый на народ.

Относительно образования русского европейца с точки зрения его необходимого ПРАКТИЧЕСКОГО применения, что было главной заботой Петра I, можно задать вопрос: много ли было агрономов и экономистов среди философов-романтиков, живших трудом крестьянина? Тургенев, по собственным уверениям, хоть и «читал Адама Смита», но хозяин, по воспоминаниям соседа — поэта Афанасия Фета — был аховый.

Символично, что ни у кого из главных героев Тургенева (как и у него самого) нет нормальной семьи, что русский европеец — аристократ-либерал — обречен на вымирание. Заключительную физиологическую картину вырождения сословия покажет А. Чехов в «Вишневом саде» — символе гибнущей России. Тягостный финал Ивана Тургенева: приживалка семьи Виардо — иллюстрация к жизням его героев.

Но чтобы двигаться вперед — надо взглянуть внутрь себя. В чём твой идеал? Насколько он вообще возможен в реальной жизни? И что надо сделать, чтобы сказка стала былью?

Тоталитарная идеология — заключительная фаза эволюции русского западника

Разочарованный в революции Герцен уже не верит в гуманизм абстрактного «человечества». Он видит, что эгалитарный либерализм порождает в обществе эмансипированную массу «внутренних варваров» — простой народ. В книге «С того берега» он является сторонником элитарного правления обществом и выступает с берега «образованного меньшинства».

Вряд ли можно согласиться с мнением о «далекости от народа» русского либерального дворянства и европейской образованной интеллигенции, когда речь идет об их способности понимать народ. Они не столько были далеки от народа, сколько смотрели на него свысока, даже презирали его. Даже народолюбец Базаров! Ему «хочется с людьми возиться, хоть ругать их, да возиться с ними». Крестьян он одновременно и ненавидит, чувствуя полное равнодушие мужиков к его идеям: «Самая свобода, о которой хлопочет правительство, едва ли пойдёт нам в прок, потому что мужик наш рад самого себя обокрасть, чтобы только напиток дурману в кабаке» [Тургенев 1981^a, 51].

Опорой русского западничества, после вытеснения дворянства из литературы, становится все более радикализирующаяся разночинская интеллигенция. Начиная с разночинцев 1860-х годов, аристократический и гуманный дух идей европейского Просвещения и традиционного русского патриотизма бесследно исчезает в русских западниках, заменяясь пораженчеством и русофобией.

В своих воспоминаниях Федор Степун описывает этот феномен как особый тип человека, который встречался до революции даже во многих аристократических и богатых семьях русского общества: «По моим наблюдениям, в конце 19-го века и еще более в начале 20-го в каждой русской семье, не исключая и царской, обязательно имелся какой-нибудь более или менее радикальный родственник, свой собственный домашний революционер. В консервативно-дворянских семьях эти революционеры бывали обыкновенно либералами, в интеллигентски-либеральных — социалистами, в рабочих — после 1905-го года иной раз и большевиками. Нельзя сказать, чтобы все эти тайные революционеры были бы людьми идеи и жертвы. Очень большой процент составляли снесенные радикальными ветрами влево талантливые неудачники, амбициозные бездельники, самообольщенные говоруны и мечтательные женолюбывы. (Левая фраза тогда очень действовала на русских женщин)» [Степун 1956, 158].

Революционные демократы-западники, библией которых был вульгарный материализм Фогта-Молешотта, фанатично верили в буквальное выработкавание нового человека. Необходимую для этого *tabula rasa* Бакунины, Базаровы видели в разрушении до основания прежнего государства. Начиная с Белинского, Чернышевского, они были готовы к любым масштабам истребления не согласных с ними людских масс.

Если для удовлетворения мечтаний о социальных утопиях либералам было достаточно «введения гуманных европейских институтов и законов», то радикал Нечаев, реализуя мечту Белинского о свободном обществе, придумал двухклассовую модель замкнутого общества, состоящего наверху из избранных, подобно ордену иезуитов, революционеров и эксплуатируемых всех остальных (Шигалевщина в романе «Бесы»). Эту модель Ленин и его партия в точности реализовали политикой «военного коммунизма». Идеократическая диктатура большевиков приступила к осуществлению этой программы уничтожением религии, национальной памяти народа. Государство, созданное по этой модели, могло существовать только за счет перманентно эксплуатируемого человеческого ресурса.

Время от начала смуты 23 февраля (8 марта) 1917 года до ликвидации мобилизационной модели управления экономикой и самораспада СССР 26 декабря 1991-го было (очередным) и по последствиям самым опасным переходным периодом истории России. Демографические потери эксплуатируемого носителя ее исторической государственности катастрофичны: народонаселение России в 2000-м году составило менее 30% от спрогнозированного расчетами Д. И. Менделеева в 1906-м.

Сама революция 1917–1922 годов во имя утопии светлого будущего уже ставила под вопрос существование России как государства. Если бы революция произошла до Первой мировой войны, то, вполне вероятно, что возможным сценарием, удовлетворяющим все желания, стал бы раздел России на сферы

окупации и влияния. Варианты дезинтеграции и расчленения России разрабатывались в Великобритании в рамках концепций геополитики Г. Дж. Макиндера в начале XX века.

Следует признать, что сохранением своей государственности после революции Россия обязана гениальной изобретательности Ленина, предложившего эффективную модель переходного управления экономикой. Можно предположить, что эта модель, сохранив власть технократов, введя НЭП как элемент гибридных методов управления экономикой, позволила бы реализовать один из самых успешных модернизационных проектов в истории.

Следует признать, что при всем значении идеократической власти для построения «бесклассового» общества радикальный западник Ленин был до мозга костей прагматиком. Он понимал огромную роль науки и поставил задачу сохранения ее носителей, независимо от классовой принадлежности. Как действительный последователь социально-философского мышления Маркса, Ленин отбросил всю утопическую болтовню о свободе и равенстве, провозглашая: «Мы не обещаем свободу и равенство вообще <...> Это и сказано в Конституции: диктатура рабочих и беднейшего крестьянства для подавления буржуазии». (Первая Конституция РСФСР 1918 г. лишила дворян, купцов, промышленников, священнослужителей и другие социальные группы бывшей империи гражданских прав.)

На митинге в Санкт-Петербурге 13 марта 1919 года Ленин изложил программу построения социализма через **«эксплуатацию интеллигенции на службе пролетариата»**, подготовленную введенными в стране новыми «правовыми нормами» Конституции РСФСР: **«Мы хотим построить социализм из тех людей, которые воспитаны капитализмом <...> Есть... десятки миллионов угнетенных крестьян, темных, разбросанных, но способных, если пролетариат поведет умелую тактику, вокруг него объединиться в борьбе. И затем есть специалисты науки, техники, все насквозь проникнутые буржуазным миросозерцанием <...> А мы должны построить социализм из этой культуры. Другого материала у нас нет. Мы хотим строить социализм немедленно из того материала, который нам оставил капитализм со вчера на сегодня, теперь же, а не из тех людей, которые в парниках будут приготовлены, если забавляться этой побасенкой. У нас есть буржуазные специалисты, и больше ничего нет. У нас нет других кирпичей, нам строить не из чего. <...> Вот та трудность, которая стала перед нами конкретно, когда мы взяли власть, когда мы получили советский аппарат! Советский аппарат значит, что трудящиеся объединены так, чтобы весом своего массового объединения раздавить капитализм. Они его и раздавили. Но от раздавленного капитализма сыт не будешь. Нужно взять всю культуру, которую капитализм оставил, и из нее построить социализм. Нужно взять всю науку, технику, все знания, искусство. Без этого мы жизнь коммунистического общества построить не можем. А эта наука, техника, искусство — в руках специалистов и в их головах. Массовым весом своим заставить буржуазных специалистов служить нам — трудно, но можно; и если мы это сделаем, мы победим...»** [Ленин 1969, 54–55].

Интеллектуалы-специалисты в своем большинстве сотрудничали с большевиками после Февраля 1917-го не потому, что разделяли их идеи, а потому

что понимали необходимость простых рациональных действий для спасения страны. Предельно ясно эту позицию сформулировал уже через два месяца после большевистского переворота 27 декабря 1917 г. Яков Френкель (впоследствии физик-теоретик мирового калибра): «Теперь поздно бороться с большевиками; им следует помогать, чтобы уменьшить отрицательные результаты их политики и увеличить положительные» [Френкель 1991, 129]. Таким образом, несмотря на конституционно восстановленное коммунистами крепостное право, молодые ученые сохраняли связь с современной наукой и после 1917-го года. Прежде всего, использование научно-технической интеллигенции и ее патриотические усилия по воспитанию одаренного потомства народа обеспечили успешное выживание коммунистической формы Российской империи. Без этого наследия петровских реформ Россия могла бы исчезнуть с карты мира в 1941 году. Именно это наследие усердно искоренялось «реформами» в образовании после полного самоуничтожения в 1991 году.

«Русский европеец» — конструкт (все)европейской идентичности

Определение «русский европеец» как отличительная черта европоцентристских устремлений в русской культуре не было знаком идентичности, не было самоидентификацией его носителей.

В своих религиозно-философских трудах Соловьев пытался связать русский европеизм с идеей общеевропейского начала, рассуждая о христианских предпосылках единения с Европой. Как умеренный западник, философ Соловьев стремился указать русскому обществу путь к синтезу культур России и Европы через воссоединение церквей. Он показал «образованному» обществу, что существует единая христианская церковь и что учение католической церкви совпадает с учением отцов православной церкви. Чтобы сделать Европу единым целым, а Россию — законной частью Европы, говорил Соловьев, необходимо объединить идеологическую основу — христианство, которое к тому времени было разорвано на части. При этом, однако, он уступил первенство папству, игнорируя его исторически необоснованные претензии на верховенство и прямую фальсификацию решений Вселенских соборов. В случае осуществления утопического проекта Соловьева о всемирной теократии идеология «русского западничества» также становилась религиозно-культурным каналом непосредственного влияния на российскую политику. В отличие от утверждения Чаадаева о том, что путь православной церкви является фатальным отклонением от римского католицизма, Соловьев пытался построить гибридный проект вселенской церкви, в которой русское православие обретало с ним подлинное «равенство».

Размышляя о русской составляющей (обще)европейской идентичности, он хотел превратить определение «русский европеец» в строгое понятие с идеологическим содержанием и, таким образом, формальной возможностью референции к русской идентификации. В работе «Три разговора» (1899) Соловьев так характеризует русского европейца: «Что такое русские — в грамматическом смысле? Имя прилагательное. Ну, а к какому существительному это прилагательное относится? <...> Настоящее существительное к прилагательному русский есть европеец. Мы — русские европейцы, как есть европейцы англий-

ские, французские, немецкие <...> Европейец — это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом» [Соловьев 1988, 697]. И далее Соловьев «логически» подводит к тому, что мировоззренческой основой воспитания русского европейца должно стать христианство в его первоизданном виде, то есть с главенством Папы Римского.

Другими словами, Соловьев попытался построить новое понятие «русский европеец», наделив его новым смысловым содержанием. Для этого он применил формально-семиотический подход к отдельным словам. Он утверждает (постулирует), что существует строгое определение термина «европеец». Это в корне неверно — и сам он не дает термину определение. Его утверждение: «Мы – русские европейцы, так же как есть английские, французские, немецкие...» является оксюмороном: неопределенное содержание существительного «европеец» не раскрывает самостоятельного содержания прилагательных «английские, французские, немецкие».

«Европеец» как отражающее единство признаков обобщающее определение, которое годилось бы для всех эпох, для всех стран, вряд ли возможно, так как оно должно было бы включать разнородные и даже антагонистические культурно-исторические формы государств и этносов Европы. Более того, самоидентификации «французский европеец», «немецкий европеец» и т. п. у этих этносов не существует. Ссылка Соловьева на «христианство в его первоначальном виде» также исторически некорректна: в границах как Западной, так и Восточной Римской империи многие еретические течения соперничали друг с другом, боролись друг с другом. Это не означает, что культурный контраст между Востоком и Западом исторически не существовал на Западе. Он существовал уже в императорском Риме, и даже не по религиозным причинам.

Понятийно он был сконструирован в результате осознанного культурного (ментального) противопоставления Запад-Восток. «Европейцы» на Востоке — это римские легионы с Запада, которые осознанно отмежевываются от выходцев с Востока, называемых «сирийцами». Для пояснения приведем единственный пример из Римской историографии. Одним из первых феномен Запад-Восток зафиксировал историк Дион Кассиус. В «Римской истории» он так описывает парфянский поход императора Септимия Севера: «Север без дальнейшего промедления отдал приказ воинам пойти на приступ стен, которые между тем были восстановлены в ночное время. Однако европейцы, которые одни лишь могли чего-то добиться, в гневе единодушно отказали ему в повиновении, а прочие, сирийцы, вынужденные идти на приступ вместо них, погибли страшной смертью... в ответ на обещание одного из своих приближенных захватить город, если император даст ему всего пятьсот пятьдесят воинов — уроженцев Европы, при этом не подвергая опасности остальную часть войска, Север произнес во всеуслышание: «А откуда мне взять столько воинов?»» [Кассий 2011, 255–256].

В период раннего Средневековья европейцы отказывались признавать себе, что Римской империи больше нет. В сознании человека того времени она не пала, да и не могла пасть — Церковь и Империя вечны. Это есть главная, искусственно созданная догма Запада, что католический Рим под властью пап — продолжающаяся империя, и поэтому является мировым порядком.

Соловьев и все русские западники не могли (не хотели?) понять, что Запад «признает» лишь подчиненную роль Востока.

Миф Соловьева о русском европейце стоит на молчаливом признании какого-то неизменного эталонного представителя западной культуры — носителя никогда не существовавшего первозданного христианства. Единый культурный тип европейца в Европе также никогда не существовал (идеи единой Европы выдвигались в разные эпохи как различные конкурирующие национальные проекты политической гегемонии). И поскольку смысл словосочетаний «французский, немецкий и т. д. европейец» является неопределенным, то и «русский европейец» не может быть социологически соотнесен с неким абстрактным европейцем в рамках общеевропейского духовного развития.

Определение «русский европейец» описывает феномен европеизации русского образованного общества как конкретные концепции русского европеизма, конкретные культурные типы соответствующих эпох российской истории. Как абстрактное понятие — это скорее эпитет, метафора русской литературы.

Численный рост образованного класса в русском обществе сам по себе был прогрессивным явлением; и, как отмечает Степун, «своевременное включение идеалистической и жертвенно настроенной интеллигенции в работу государственного аппарата могло бы изменить путь России. К несчастью, царское правительство не смогло переставить стрелку на революционном пути, чем и загнало интеллигенцию в подполье» [Степун 2000, 621].

В свою очередь, интеллектуальные силы образованного российского общества дистанцировались от практического участия в эволюционирующих государственных структурах, которые только и могли быть школой политической мысли и действия; они превратились в разрушительную перманентную оппозицию правительству.

«Русский европейец» как идеология культурной идентичности в эмиграции

Идеологический конструкт «русский европейец» Соловьева, имевший целью обоснование (псевдо)всевропейской идентичности, приобрел, можно сказать, действительное значение для первой волны русской эмиграции. Интеллектуалы русской послереволюционной диаспоры часто использовали метафору «русский европейец» как в общении друг с другом, так и в качестве творческой характеристики того или иного писателя в своих исследованиях духовного наследия старой традиционной русской культуры. Унеся с собой из революционной России в изгнание спасаемую культуру, они стали новой исторической общностью — русскими европейцами — и ощутили эту общность судьбы.

Первую волну русской эмиграции в целом можно считать автономной культурно-исторической общностью, сознающей свою отдельную идентичность. Имеется даже точная дата ее конституирования. 16 февраля 1924 года в «Зале Географии» в Париже Иван Бунин обратился к собравшимся русским эмигрантам с речью под девизом «Миссия русской эмиграции»: «Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, то есть люди, добровольно покинувшие родину. Миссия же наша связана с причинами,

в силу которых мы покинули ее. Эти причины на первый взгляд разнообразны, но, в сущности, сводятся к одному: к тому, что мы так или иначе не приняли жизни, воцарившейся с некоторых пор в России, были в том или ином несогласии, в той или иной борьбе с этой жизнью <...> Миссия — это звучит возвышенно. <...> Можно ли употреблять такие почти торжественные слова в применении к нам? Можно ли говорить, что мы чьи-то делегаты, на которых возложено некое поручение, что мы представляем за кого-то? <...> не только можно, но и должно... Наша цель — твердо сказать: подымите голову! Миссия, именно миссия, тяжкая, но и высокая, возложена судьбой на нас» [Бунин 1998, 148].

Миссия сохранения русской культуры стала программным манифестом значительной части русской интеллектуальной диаспоры в изгнании. Мысль Бунина о том, что большевизм рано или поздно падет, была устремлена в будущее и вселяла надежду в изгнанников: «Будем же ждать этого дня, а до того, да будет нашей миссией не сдаваться ни соблазнам, ни окрикам» [Бунин 1998, 155].

На фоне этнической идентичности народов Европы культурная жизнь русской эмиграции проявилась изначально как надэтнический тип русской культуры. Стало понятно, что стремление русских западников обрести некую (обще)европейскую идентичность было погоней за призраком. Высказывание Николая Бердяева о судьбе русской интеллигенции в 1918 году, вскоре после прихода к власти большевиков, о том, что «русскому интеллигентному обществу, выброшенному за борт жизни в дни торжества его заветных идей и упований, предстоит многое переоценить» [Бердяев 1918, 3], оказалось исторической прозорливостью.

Известный, начиная с Герцена, знаковый психологический феномен русского западника был образно описан Степуном в 1923 году следующим образом: «... вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так: изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, «русские европейцы», очевидно, любили ее только как прекрасный пейзаж в своем «Петровом окне»: ушел родной подоконник из-под локтей — ушло очарование пейзажа» [Степун 2000, 219].

Сожаление, чувство вины за разрушенную страну — красная нить воспоминаний многих интеллектуалов русской эмиграции. «Не сорвись русская жизнь со своих корней, не вскипи она на весь мир смрадными пучинами своего вдохновенного окаянства, в памяти остались бы одни райские видения. Но Русь сорвалась, вскипела, «взвихрилась». В ее злой беде много и нашей вины перед ней. Кто это совестью понял, тому уже не найти больше в прошлом ничем не омраченных воспоминаний» [Степун 2000, 219].

В мемуарах историю своей жизни Федор Степун излагает как герой, благословленный судьбой, но с трагической перспективой потерянного рая, который для него олицетворяла царская Россия. Говоря об исчезнувшей «царской России», «которая, несмотря на свой деспотизм», «духовно никого не воспитывала и в духовно-культурной сфере никому ничего не приказывала», он отмечает, что она была поразительно «богата специально сшитыми людьми», не похожими

ни на «стандартизированного человека западноевропейской цивилизации», ни на нового человека большевистской России — «этой первой в новейшей истории фабрики единообразных человеков» [Степун 1956, 276].

Миссия спасения культуры старой (традиционной) православной Руси заставила русских в диаспоре осознать через свою судьбу, что глубинную основу идентичности образует культурно-историческая память, что попытки навязать неорганичные формы бытия ведут к разложению и распаду общенародной самоидентичности.

3. Литературоцентризм русского культурного общества сделал русскую литературу двигателем революции. Захлебывались от эйфории, российские литераторы спешили уверить русское общество в том, что они являются творцами революции.

4. В своем резюме социологического анализа русской революции 1917 года, завершившейся большевистской диктатурой, Степун поставил диагноз: «Все сказанное неопровержимо доказывает, что русская интеллигенция трагически заблудилась на своем пути. Ее страстное желание свободы выродилось, как это уже предсказывал Достоевский, в свободу-ненавистническую деспотию» [Степун 2000, 624–625].

5. Одним из первых, кто назвал русскую литературу средой социальной дезинтеграции русского общества, был Василий Розанов. Он был убежден, что именно русская литература породила поколения разрушителей страны. В работе «Апокалипсис нашего времени», написанной незадолго до смерти, Розанов излагает следующие тезисы: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература. Из слагающих «разложителей» России ни одного нет нелитературного происхождения. Трудно представить себе... И, однако, — так» [Розанов 1994, 452].

Жизнь и творчество первой волны эмиграции оказались завершающим этапом эволюции феномена «русский европеец». Как феномен, существовавший в конкретных исторических условиях, он исчез вместе с этой культурной общностью на Западе, и не может стать ни задачей культурного возрождения, ни тем более политической идеологией. Действительная задача времени, говоря словами И. Канта, — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им самостоятельно. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! В противном случае наследие Петра — науку — наследовать будет некому [Кант 1966, 27].

Апелляция к абстрактным идеям ученичества полуторавековой давности была бы признанием собственной несостоятельности, очередными литературными упражнениями псевдолибералов. Возрождение и культурное выживание России может и должно опереться на внутренние ресурсы — НА СИНТЕЗ СОБСТВЕННОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА и новых ДУХОВНЫХ ИДЕЙ. Русская литература составляет при этом духовное наследие, которое должно сохраняться как значительная часть нашей коллективной памяти и база для осмысления настоящего как продолжающейся истории.

Русская интеллигенция — это листья, оторвавшиеся от своего дерева: они могут пожалеть свое дерево, но дерево не будет сожалеть о них, ибо другие вырастут снова. В. КЛЮЧЕВСКИЙ.

* * *

Причиной геополитической катастрофы традиционной имперской России можно считать непонимание ее европеизированными элитами сущности, механизмов функционирования власти в социуме вообще и в западной цивилизации в особенности. Наивные ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ представления, что заимствование «гуманных» идей социумов, основой экзистенции которых является борьба за МАТЕРИАЛЬНУЮ свободу личности, являются залогом успешного процветания, оказались путем ускоренного разложения русской культурно-исторической общности. Подлинная сущность европеизации должна была ориентироваться отнюдь не на самоидентификацию с европейской культурой, как считали западники, и не на фиксацию отставания от ее достижений, как признавали славянофилы, а на органичное сочетание материальных достижений и новых научных форм познания с собственной исторической формой бытия. Вина русского западника в том, что он не понимал (гео)политических последствий столкновения с культурой Запада, политика которого всегда и прежде всего состояла в отрицании России и ее культуры как Европы.

Обозначенная ошибочная позиция отражена в понимании Владимиром Соловьевым сущности русского западничества: это — «направление нашей общественной мысли и литературы, признающее духовную солидарность России и Западной Европы, как нераздельных частей одной культурной и исторической цели, имеющей включить в себя все человечество» [Соловьев 2000, 132].

ЛИТЕРАТУРА

Барсков 1915 — Барсков Я. Л. *Переписка московских масонов XVIII-го века. 1780–1792 гг.* Пг.: Изд. Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, 1915.

Бердяев 1918 — Бердяев Н. А. *Духовные основы русского народа* // Народоправство. 1918. № 23/24. 1 февраля. С. 3–7.

Бунин 1998 — Бунин И. А. *Публицистика 1918–1953 годов.* М.: Наследие, 1998.

Гегель 1993 — Гегель Г. В. Ф. *Лекции по философии истории.* СПб.: Наука, 1993.

Герцен 1956 — Герцен А. И. *Былое и думы* // Собр. соч.: в 30 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1956.

Герцен 1960 — Герцен А. И. *К старому товарищу* // Собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Достоевский 1994 — Достоевский Ф. М. *Бесы* // Собр. соч.: в 15 т. Т. 7. Л.: Наука, 1994.

Достоевский 1994 — Достоевский Ф. М. *Дневник писателя за 1873 год* // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 12. СПб.: Наука, 1994.

Достоевский 1996 — Достоевский Ф. М. *Письма 1834–1881* // Собр. соч.: в 15 т. Т. 15. СПб.: Наука, 1996.

Кант 1966 — Кант И. *Ответ на вопрос, что такое просвещение?* // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25–36.

Карамзин 1848 — *Карамзин Н. М.* Сочинения: в 3 т. Т. II. СПб.: Изд. А. Смирдина, 1848.

Кассий 2011 — *Кассий Д. К.* Римская история / Пер. с древнегреч. под ред., коммент. и ст. А. В. Махлаюка. СПб.: Нестор-История, 2011.

Киреевский 1911a — *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1911.

Киреевский 1911b — *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Путь, 1911.

Лемке 1908 — *Лемке М. К.* Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. СПб.: Изд. С. В. Бунина, 1908.

Ленин 1969 — *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 38. М.: Политиздат, 1969.

Модзалевский 1922 — *Модзалевский Б. Л.* Пушкин под тайным надзором. СПб.: Парфенон, 1922.

Письма 1894 — Письма С. Т., К. С. и И. С. Аксаковых к И. С. Тургеневу с введением и примечаниями Л. Майкова. М.: Университетская типография, 1894.

Розанов 1994 — *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени // Собр. соч.: в 30 т. Т. 2. М.: Республика, 1994.

Сафонов 1988 — *Сафонов М. М.* Проблема реформ в правительственной политике России на рубеже XVIII и XIX вв. Л.: Наука, 1988.

Соловьев 1988 — *Соловьев В. С.* Три разговора // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

Соловьев 2000 — *Философский словарь Владимира Соловьева.* Ростов на Дону: Феникс, 2000.

Степун 1956 — *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся: в 2 т. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956.

Степун 2000 — *Степун Ф. А.* // *Степун Ф. А.* Сочинения. М.: РОССПЭН. . .

Тихомиров 2000 — *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. Воспоминания. М.: Издание журнала «Москва», 2000.

Тургенев 1956 — *Тургенев И. С.* По поводу отцов и детей // Собр. соч.: в 12 т. Т. 10. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1956.

Тургенев 1979 — *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 3. М.: Наука, 1979.

Тургенев 1981^a — *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 7. М.: Наука, 1981.

Тургенев 1981^b — *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 8. М.: Наука, 1981.

Тургенев 1986 — *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 12. М.: Наука, 1986.

Чижевский 2007 — *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.

Федосов 1989 — *Федосов И. А.* (ред.) Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. М.: Изд-во МГУ, 1989.

Флоровский 1937 — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

Френкель 1991 — *Френкель В. Я.* Жар под пеплом (Новые штрихи к портрету Я. И. Френкеля) // Звезда. 1991. № 9. С. 129–148.

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.004
УДК 1(091)

*А. П. Козырев**

«СПОР О СОФИИ» В ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В статье рассматриваются некоторые аспекты спора, развернувшего вокруг книги прот. С. Булгакова «Агнец Божий» в 1935 г., ставится вопрос о «духе» времени между двух войн, который неожиданным образом располагал к созданию больших богословских и философских нарративов. Булгаков, чьи политические предпочтения после его отхода от марксизма, склонялись к христианскому социализму, в своих послереволюционных заметках не был чужд своеобразного монархизма, веры в «белого царя». Однако софиология не имплицировала определенной политической доктрины, а симпатизировавшие ей сторонники Булгакова в парижском Богословском институте, имели как «левые» (Г. П. Федотов), так и «правые» (В. Н. Ильин) пристрастия. Осуждение софиологии со стороны церковных юрисдикций было так или иначе связано с политическими обстоятельствами, но имело под собой еще и определенные аспекты церковной политики. Так, значительную роль в инициировании указов Московской патриархии сыграли представители «фотиевского братства», радевшие о православной миссии в Европе. В статье используются новые, недавно введенные в оборот документы, открывающие неизвестные стороны истории «спора о Софии».

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, софиология, «спор о Софии», дух времени, Г. П. Федотов, Московская патриархия, митрополит Сергей (Страгородский), Фотиевское братство, А. В. Ставрский, В. Н. Лосский, живое предание, М. Хайдеггер

A. P. Kozyrev

«SOFIA CONTROVERSY» IN A POLITICAL CONTEXT

The article deals with some aspects of the dispute that unfolded around the book of Fr. S. Bulgakov's «The Lamb of God» in 1935, raises the question of the «spirit» of the time between the two wars, which unexpectedly disposed to the creation of large theological and philosophical narratives. Bulgakov, whose political preferences after his departure from Marxism, leaned towards Christian socialism, in his post-revolutionary notes was not alien to a kind of monarchism, belief in the «white tsar». However, sophiology did not imply a specific political doctrine, and Bulgakov's supporters in the Parisian Theological Institute, who

* Алексей П. Козырев, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; a.kozyrev@bk.ru

sympathized with it, had both «left» (G. P. Fedotov) and «right» (V. N. Ilyin) predilections. The condemnation of sophiology by ecclesiastical jurisdictions was one way or another connected with political circumstances, but it also had certain aspects of ecclesiastical politics under it. Thus, a significant role in initiating the decrees of the Moscow Patriarchate was played by representatives of the «Fotievsky brotherhood», who were concerned about the Orthodox mission in Europe. The article uses new, recently put into circulation documents that reveal the unknown sides of the history of the «dispute about Sophia».

Keywords: S. N. Bulgakov, sophiology, «dispute about Sophia», spirit of the times, G. P. Fedotov, Moscow Patriarchy, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Fotievsky Brotherhood, A. V. Stavrovsky, V. N. Lossky, living tradition, M. Heidegger

О «ДУХЕ ВРЕМЕНИ» МЕЖДУ ДВУХ ВОЙН

Политический контекст софиологического спора и очень прост, и очень запутан. Мысль всегда разворачивается во времени и погружена в те процессы, которые происходят в истории, связана с реалиями времени, даже будучи сопряженной с вечными сущностями, коими являются Бог, София или бытие. Богословские споры не менее связаны с *Zeitgeist* («духом времени»), чем споры философские или политические. Протоиерей Сергей Булгаков в значительной степени претендует на роль «героя эпохи» (дух времени непременно рождает героев, людей, в которых этот дух воплощается в наибольшей степени).

Время софиологического синтеза — это время между двумя мировыми войнами. В определенном смысле именно в это время закладываются основания того, что мы называем «современностью», и раз мы продолжаем сегодня обращаться к булгаковской софиологии, значит, она вписывается в эту парадигму. Второй акт русской философии в эмиграции состоялся не только благодаря потенциалу интеллектуалов, высланных большевиками в Европу (царская власть обычно употребляла для этого Вологду, Тотьму или Сибирь), но и в силу времени, дававшего возможность и настроение для просторных метафизических и богословских размышлений.

Освальд Шпенглер так характеризует межвоенный «дух времени», который отличает подчеркнутое стремление к созданию сложных интеллектуальных теорий: «Мощные таланты и творцы, повернувшиеся спиной к практическим проблемам и наукам, чтобы обратиться к незаинтересованным спекуляциям. Окультизм и спиритизм, индийские философии, метафизическое любопытство под покровом христианства или язычества, — все, что было предметом презрения в дарвиновскую эпоху, обретает новую жизнь. Это дух Рима эпохи Августа. Пресыщенные люди бегут прочь от цивилизации...» [Шпенглер 1995, 489].

Было ли принятие священства и уход в Церковь бывшего политэконома и депутата 2-й Государственной думы Булгакова бегством от истории? Мы, наверное, не расшифруем до конца тип его личности, породивший особую, невероятную жизненную траекторию, причем позволивший ему не изменить себе, сохранить определенную цельность и редкое личностное достоинство, несмотря на широту интеллектуальных, а затем и духовных исканий.

М. М. Пришвин, рассматривая прототипы своих героев в романе «Кашеева цепь», вспоминает Булгакова — «промежуточный тип идеолога, познавшего теорию в библиотеке от марксизма к идеализму и от идеализма к реализму, и от реализма к теургии» [Пришвин 2003, 257].

Писатель Константин Паустовский провел лето 1931 года в Ливнах, родном городе отца Сергея Булгакова. В очерке «Ливенские грозы» [Паустовский 1997] он описывает странного, немного сумасшедшего человека, побывавшего в плену у басмачей и едва не расстрелянного ими. Каждый день он писал письма в Совет Народных Комиссаров. Ливны стоят на самых мощных в Европе толщах девонского известняка. В окаменелых моллюсках-аммонитах скрыта огромная психическая энергия. Фашисты, эмиссаром которых является местный аптекарь, до мельчайших подробностей разработали план высвобождения этой психической энергии из пластов девона. Только одно может им помешать. Местные жители должны совершать поступки, обратные тем, каких могли бы ожидать фашисты. Например, ложась спать, они должны ставить обувь носками не к середине комнаты, как это делают по привычке, но носками к стене. Тогда план фашистов будет сорван. Может быть, «Агнец Божий», писавшийся Булгаковым именно в это время, и был таким непредсказуемым поступком, изменившим ход европейской истории.

ОТ МОНАРХИЗМА К ЦЕРКОВНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Софиология не имплицитно определяет определенной политической доктрины, однако это не означает что «спор о Софии» [Эйкалович 1980; Красиков 2012; Козырев, Климов 2016; Клементьев 2019], пик которого мы видим в середине 30-х годов, не имел политического измерения. В отличие от ситуации с имяславием 1913 г., где решение Синода подкреплялось авторитетом господствующей власти, спор 1935 г. происходил в ситуации политической и канонической неопределенности. Две юрисдикции, обвинившие Булгакова, контрастно различались своими политическими предпочтениями — если карловчане являлись убежденными сторонниками реставрации монархии и поддерживали белое движение, то сергианцы были обречены на вынужденное принятие советской власти и сотрудничество с ней. Сторонники митрополита Евлогия, «евлогиане», находились во время наиболее острых моментов «спора о Софии» в состоянии окончательного разрыва с карловчанам; они примкнули к греческой церкви, создав внутри нее «русский экзархат». Эта юрисдикция объединяла вокруг себя философов и богословов преимущественно либерального толка. Не делая однозначных и принудительных политических импликаций для своей паствы, они претендовали на развитие церковного предания («живое предание») вне зависимости от определенного политического контекста.

В «Автобиографических заметках» Булгаков, вспоминая о том трепете, который он испытал, увидев Царя в Ялте в 1914 году, говорит об «идее священной власти», которая получила для него «характер политического апокалипсиса, запредельного метаисторического явления Царствия Христова на земле». Свободолюбивые и царелюбивые идеи срастаются в его сознании в сложный

антиномический комплекс. Он пишет в очерке «Мое безбожие»: «Я влюбился тогда в образ Государя и с тех пор носил его в сердце, но это была — увы! — трагическая любовь: «белый царь» был в самом черном окружении, чрез которое он так и не мог прорваться до самого конца своего царствования. Как трагично переживал я надвигающуюся революцию и отречение от престола, как я предвидел с самого этого дня всю трагическую судьбу и Государя и его семейства. Долгое время я бредил мыслью о личной встрече с Государем, в которой бы хотел выразить ему все царелюбивые, но и свободолюбивые свои идеи и молить его о спасении России. Но это был только мечтательный бред, которому не соответствовала никакая действительность. История уже сказала свой приговор» [Булгаков 1946, 29]. Оказавшись в эмиграции и постепенно преодолевая «католический соблазн», Булгаков станет терзаться мыслями о том, кто же должен водрузить крест на Святой Софии, и что же будет осуществлением святой Софии и полноты христианства в истории. В январе 1922 г., при посещении главного храма православного Востока, ставшего стамбульской мечетью, ему кажется, что врата Царьграда откроются Белому царю, а не «политическому завоевателю и всеславянскому царю», и что крест должен водрузить «не распутинский ставленник, но вселенский патриарх, Папа Римский» [Булгаков 1996, 360], который далее, по мере его охлаждения к католицизму, в публикации очерка в журнале «Русская мысль» в 1923 году заменяется на — «в сознании своем иерарх вселенский» [Булгаков 1946, 99].

Политическую ориентацию отца Сергия в эмиграции едва ли можно охарактеризовать как монархическую. Читая курс по «христианской социологии» в 1927 г., он говорит: «Церковь не должна навязывать народу или государству определенных задач. Политическая форма правления не может являться предметом церковного учения. Надо разделять Божие и кесарево... Монархическое государство имеет то преимущество с христианской точки зрения, что оно единолично, как вообще духовное начало. Но не следует возлагать бремени неудобноносимых на одного человека».

Вера в церковный народ, управляемый Промыслом Божиим — так можно было бы описать политическое кредо Булгакова. Не случайно после Февраля 1917 г. Булгаков одержим мыслями о «реформировании прихода», который мог бы стать основой церковной демократии. Недоверие к монархии вызвано определенным антропологическим пессимизмом: «Каждый человек, в меру своей слабости, может понести лишь малую долю ответственности, и нести ответственность он должен с помощью других. Власть есть общее дело христианского народа, каждый ответственен. Неправильно преувеличивать харизматический характер царской власти. Служение харизматическое безошибочно в отправлении своем, а служение царское является человеческим действием, доступным человеческим ошибкам» [Булгаков 1999, 542]. В. В. Биbihин, анализирующий отношение членов братства Святой Софии к монархии и выискивающий комплиментарные суждения, говорит о выступлении Булгакова на обсуждении книги М. В. Зызыкина «Царская власть и закон о престолонаследии в России» (София, 1924): «Булгаков готов с самого начала в принципе сдать царя» [Биbihин 2003, 83]. Иную позицию занимали представители Карловацкой юрисдикции, размежевание которых с «евлогиянами»

проходило отнюдь не в последнюю очередь как раз по вопросу об отношении к монархии как к необходимой форме православной государственности. Автор базовой для осуждения Булгакова Карловацким Собором книги «Новое учение о Софии» архиепископ Серафим (Соболев) писал в «Русской идеологии» (1939): «...»святое святых» русского народа не имеет ничего общего с конституционной и республиканской формой правления. Здесь человеческая личность не может найти поддержки в осуществлении своих высших религиозно-нравственных запросов. Здесь самым главным делом является политическая партийная борьба не на живот, а на смерть, и с точки зрения этой борьбы расценивается личность, которая с её духовными интересами совсем не нужна демократическому строю, а нужна, как механическая частица государственной машины, как количественная сила. И это понятно. Демократическое государство управляется не этическим, а юридическим началом» [Серафим 1992, 66]. Убеденность в исключительности монархии как формы правления для России в то же время сочеталась для епископа с лелеемой мечтой о законе, вводящем смертную казнь за пропаганду атеизма и кощунство.

СТОРОННИКИ СОФИОЛОГИИ «СЛЕВА» И «СПРАВА»

Сторонников софиологии можно встретить в разных политических лагерях: и «левых» (Г. П. Федотов, политическая публицистика которого подвергается публичному осуждению руководством Богословского института), и «правых» (В. Н. Ильин, публикующий в «Возрождении» статью о св. Софии).

Активная позиция Булгакова и его коллег по Богословскому институту в экуменическом диалоге сочеталась в то же время с декларируемой аполитичностью, подчеркиваемым приматом духовного над политическим. Во время разгоревшегося в 1939 г. спора вокруг публицистической деятельности профессора Института Г. П. Федотова, поддерживающего Пассионарию (Долорес Ибаррури) и испанских республиканцев, воюющих с диктатором Франко, приведшего к официальному порицанию от Правления, его институтское окружение заняло весьма активно декларируемую аполитическую позицию. В. В. Зеньковский и Г. В. Флоровский писали Булгакову тогда: «Если мы все, как деятели Института, защищаем для себя свободу в церковно-общественной работе, то как раз в сфере политики мы полагаем, что активная и особенно — боевая политическая работа очень трудно совместима с ответственным служением Церкви через участие в Богословском Институте. Это особенно вредно для русской эмиграции, в которой задача Церкви заключается в том, чтобы освобождать затуманенное страстями сознание русских людей от всего, что духовно снижает и ослабляет их в политической борьбе. Мы вовсе не хотим отрезать этим для нас всех путь политической работы вообще, но думаем, что при нынешней ситуации боевая политическая работа (в форме публицистической или иной деятельности) всегда будет разрушительно действовать на жизнь Института» [Бон 1996, 135]. Конечно, это слова двух оппонентов Булгакова в «споре о Софии», более лояльного — Зеньковского, и более непримиримого — Флоровского. Но позиция Булгакова в этом конфликте была недалека

от других членов Правления — 9 февраля 1939 г. он обратился к Федотову с личным письмом, в котором призывал во имя блага Института прекратить газетную публицистику. В самый разгар скандала Булгаков перенес операцию, поэтому в следующем письме, написанном уже через полгода, на излете болезни, в значительной степени изменившей его отношение ко многим вещам, он попросил Федотова о «взаимной амнистии».

Федотов упоминает «софийную космологию» Булгакова в качестве интеллектуального фонтана, примера «забывшего православного вдохновения в русской церкви» [Федотов 1935–1936, 24], непосредственно откликаясь на церковное осуждение учения о. Сергия. В вышедшей в 1935 г. книге «Стихи духовные» Федотов положительно оценивает софиологию («в современной богословской софиологии ждут своего выражения вещи предчувствия и тысячелетние сны дремлющей народной души» [Федотов 1991, 123]) и даже использует её для интерпретации духовных стихов. Однако Флоровский, убежденный противник софиологии, включенный митр. Евлогием в Комиссию «по делу Булгакова», отметит много лет спустя (1966 г.) в письме к брату Антонию, что среди «друзей» Булгакова «иные к софианству относились совсем отрицательно, как покойный Г. П. Федотов и особенно Карташев, считавший софианство просто вздором и фантазией» [Флоровский 2021, 182].

Не стоит забывать о том, что прот. Булгаков был активным участником и, может быть, даже главным организатором участия русского зарубежного православия в экуменическом движении, а политические вопросы занимали важное место в повестке экуменических собраний и съездов. Так, в июне 1937 г. (год выхода «The Wisdom of God», английского перевода работы «София, Премудрость Божия») он совместно с Федотовым участвует во II Всемирном христианском съезде по вопросам жизни и труда в Оксфорде. Федотов опубликует подробный отчет о работе съезда в «Отечественных записках». Фашизм стоит уже в центре Европы и решительно вершит ее судьбы, ведет европейский корабль к катастрофе. Остается еще надежда, что христиане разных конфессий, сплотившись, смогут остановить катастрофу. Констатируя, что в мире уже нет ни одной абсолютной монархии, капитализм представляет собой хаотические обломки, демократия стоит перед лицом грозного кризиса, а социализм, «победивший в одной стране», раскрыл свои глубинные противоречия, Федотов делает вывод: «светское, тоталитарное государство есть совершенно новый факт в истории мира», а «создаваемые «немецкими христианами» богословские теории кое в чем подозрительно перекликаются с русским славянофильством и мессианизмом. Неудивительно, что Оксфордская отповедь им местами напоминает Владимира Соловьева» [Федотов 2014, 159]. Поэтому Церкви не пристало оставаться только в атмосфере разреженной молитвенной духовности: «никогда еще в своем героическом прошлом Церковь не была так связана с господствующими группами и формами общественной жизни, как в эти века духовного индивидуализма» [Федотов 2014, 151].

В личном дневнике военных лет, в записи от 14 февраля 1941 г., возвращаясь к событиям шестилетней давности («прошло шесть лет, а мир все тот же») Федотов, констатируя «обвал гуманизма» в мире и разрыв собственных представлений о Боге и традиционного церковного христианства, вновь воз-

вращается к оценке Булгакова: «Когда сознаешь всю силу и тяжесть традиций, начинаешь больше уважать о.Сергия. Противопоставить ей свою собственную мысль, свою позицию! И при этом сознавать, что ты не разрушаешь предание, а развиваешь его. Да, для этого нужно быть сильным. А чем он заплатил за свою дерзость? Косматыми волосами и безобразием языка. Поистине дешёвая цена за огромную внутреннюю свободу» [Антощенко 2018, 286].

Показательна позиция Франка в письме Булгакову (от 30 октября 1935 г.) с выражением сочувствия на его осуждение: он стремится занять позицию «духовного христианина», стоящего над схваткой, тем объясняя своё нежелание уходить из московской юрисдикции: «выход из прихода «патриаршей церкви» требовал бы перехода в приход «евлогиянской» церкви — а это для меня трудно, во-первых, потому что я с ее принципиальной позицией все-таки не согласен, и многое в ее духе, сильно пахнущем эмигрантщиной и политикой, мне не по душе, а во-вторых, потому что по нашим эмигрантским условиям жизни это было бы демонстрацией, оказательством, предметом сплетен, а все в религиозной жизни, носящее характер публичности, моему религиозному сознанию невыносимо. На старости мне хочется жить в тишине со своим Богом и в этом общении отрешаться от всего земного. Так что мне остается только чувствовать себя православным в том широком мистическом смысле, в котором православие совпадает с единой святой церковью, и не заботиться о том, к какому толку и направлению я приписан» [Козырев, Климов 2016, 24].

СОФИОЛОГИЯ И МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

Особой темой является отношение к софиологии Московской патриархии и ее тогдашнего предстоятеля, заместителя Патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) (1867–1944). Сергей был председателем Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге (1901–1903), получив епископский сан на посту ректора Санкт-Петербургской духовной академии, хорошо знал русскую философскую и литературную среду. Однако Булгаков участия в Религиозно-философских собраниях не принимал, проживал в это время в Киеве. Сергей был далеко не самым консервативным архиереем Русской Церкви. В 1904 г. он благословил рабочее движение священника Гапона, в 1905 г., будучи епископом Финляндским, приветствовал царский манифест 17 октября, легализовавший свободу совести в Российской империи. Автор Декларации 1927 г., заявивший о лояльности Церкви советской власти, в 1930 г. он даст интервью иностранным корреспондентам, в котором заявит, что в СССР нет преследования верующих за религиозные убеждения, а все преследования священников являются следствием их противозаконной деятельности (подлинность этого интервью в настоящее время подвергается сомнению).

Выход двух указов — от 7 сентября (№ 1651) и от 27 декабря 1935 г. (№ 2267), адресованных митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, которому были поручены западно-европейские приходы, оставшиеся в юрисдикции Московской Патриархии, рассматривается иногда как часть соглашательской, просоветской деятельности митрополита, завершившего свой путь в сани

Патриарха, полученном лично от Сталина. Так воспринимался первый указ в близкой отцу Сергию среде русской эмиграции. Мария Каллаш, писавшая под псевдонимом М. Курдюмов, выполнявшая функцию посредника меж двух враждебных станом — московским и евлогианским, сообщает отцу Сергию: «...дошло до того, что составление указа приписывают ГПУ, а рассмотрение Ваших богословских трудов — чекистам во главе с Ягодой» [Козырев, Климов 2016, 27]. Указы не были выражением единоличного мнения митр. Сергия, при распущенном в это время Синоде; в их основе лежали Определения, подписанные одинадцатью архиереями и одним протоиереем, управляющим делами Московской патриархии, то есть они имели вид соборного суждения малого («неполного») собора из «прилучившихся архиереев» [М.П. 1998, 154]. Не имея возможности в данный момент со всей ответственностью утверждать о том, был ли какой-то политический заказ со стороны Кремля (в том, что за пассажирами философских пароходов пристально следили, не приходится сомневаться — об этом, к примеру, свидетельствует большая рецензия Николая Бухарина на книгу Н. Бердяева «Судьба человека в современном мире» [Бухарин 1935], мы можем попытаться реконструировать ситуацию с двух сторон — адептов Московской патриархии в Париже, среди которых выделяется состоящее из молодых людей и возникшее на почве РСХД Фотиевское братство, и со стороны заместителя Патриаршего местоблюстителя.

22 июня 1934 г. митр. Сергей и еще не распущенный тогда Синод выполняют требование советского правительства и объявляют карловчан схизматиками, с вытекающим отсюда запрещением в служении всех оказавшихся в иной юрисдикции. Поскольку окончательного разделения между «карловчанами» и «евлогианами» тогда еще не произошло, это запрещение можно считать распространенным и на парижские приходы. В указе Сергия читаем: «О самом протоиерее С. Н. Булгакове, как состоящем вне общения с Православной Церковью Московского Патриархата, особого суждения в настоящее время не иметь, но в будущем, в случае возникновения дела о принятии протоиерея Булгакова в общение, поставить условием такого принятия, а равно и разрешения священнодействий, письменный отказ от своего софианского истолкования догматов веры и от других своих вероучительных ошибок и письменное же обещание неизменной верности учению Православной Церкви» [М.П. 1998, 173]. Первое осуждение булгаковской софиологии произошло в 1927 году в Послании Архиерейского Синода РПЦЗ. О готовящемся новом, теперь уже соборном, определении уже запрещенной к тому времени церковной юрисдикции, митр. Сергей и его сотрудники в Париже, скорее всего, знали. Можно высказать предположение, что Указ от 7 сентября должен был его упредить. Известно и то, что Указ был выпущен по «донесению» бывшего начальника Фотиевского братства А. В. Ставровского (оно было составлено и отправлено именно Ставровским, а не Владимиром Лосским, как указывается во многих источниках), находившегося в это время в Ковно, в Литве, и являвшегося секретарем митр. Елевферия. «Донесение» содержало критический разбор первой книги «большой трилогии» «Агнец Божий» (1933), которую сам митрополит к моменту выхода Указа не видел. Можно также с достаточной степенью утверждать, что инициатива этого «донесения» принадлежала не митрополиту, а «фотиевцам».

Братство святителя Фотия было создано в Париже около 1924 г. и имело своей целью распространение православия во Франции. Его члены надеялись, что Франция станет очагом возрождения христианского духа на Западе. Потом из него возникла Французская поместная православная церковь, которую организовал Евграф Ковалевский, впрочем, так и не сумевшая выйти за рамки маргинального явления. Характерно, что они выбрали своим патроном византийского патриарха IX века Фотия I, при котором произошел раскол между Константинопольской патриархией и Римским престолом в 863–867 гг. Он был канонизирован Константинополем в 1848 г., однако Русская церковь долгое время не включала его в свой Синодик. Основателем и начальником Братства (с 1925 по 1931 г.) был 19-летний Алексей В. Ставровский (1905–1972), внук протоиерея-новомученика, настоятеля Петербургского Адмиралтейского собора, один из участников евразийского кружка, споривший с Булгаковым по поводу его критики евразийцев; он понемногу учился на философских и богословских факультетах в Софии и в Берлине, на филологическом факультете в Сорбонне и год — в Сергиевском Богословском институте в Париже, из которого был отчислен после первого курса за озорство [Клементьев 2019, 282]. Вл. Лосский первоначально стал его заместителем. Свое письмо Булгакову, брошюру «Спор о Софии» и «Разъяснения Братства» он подписывает Б. Ф., что означает «Братство Фотия», имитируя тем самым криптонимы католических орденов. Братство просуществовало до начала 1950-х годов. Один из активных его членов, Н. А. Полторацкий, после войны вернулся в СССР [Голубович, Левченко 2020]. Его можно рассматривать в контексте возникновения и функционирования православных братств, структур не самых типических для организации православной жизни. Конечно, следует вспомнить о братстве святой Софии, воссозданном в Праге в 1924 году при деятельном участии Булгакова.

М. Каллаш пишет Булгакову: «Митр<ополит> Елевферий не столько поручил, сколько согласился на предложение Ставровского послать в Москву выписки из Вашего труда. Самым простым было бы переслать Вашу книгу «Агнец Божий» Митр<ополиту> Сергию, который не знал, что пересылка возможна. Как мне очевидно ясно, Ставровский не ограничился подтасованными выписками, но сочинил собственный «отзыв» и не только об учении Вашем, сколько вероятно о том, что учение-де настойчиво проповедуется Вами везде и всюду, что все православное зарубежье и даже часть инославных, влекомых к православию, «заражены софианством». Записка была составлена тридцатилетним бывшим «начальником» Фотиевского братства, и есть основания полагать, что основной текст «определения» митр. Сергия и представляет собой эта записка. Из письма Каллаш мы узнаем много интересного: Ставровский был вынужден уехать из Парижа в Ковно после растраты чужих денег, митр. Елевферий принял его к себе «из жалости» псаломщиком, он «нелюбим ковенским духовенством». Упоминает Каллаш и о его «самоуверенном критицизме всех и каждого» и «жандармском духе в Христовой Церкви» [Козырев, Климов 2016, 28]. Авторство «донесения» принадлежало, без сомнения, Ставровскому, который в это время жил в Ковно (Каунасе) и был членом Епархиального

совета Литовской епархии РПЦ МП. Об этом свидетельствует и заместитель начальника Фотиевского братства Владимир Лосский, вынужденный письменно объясниться с Булгаковым после разразившегося скандала: «Мы приняли на себя задачу систематической критики Вашего учения, которая могла быть выполнена не ранее нескольких месяцев, после чего намеревались послать наши основные тезисы. Указ М<итрополита> Сергия явился раньше, чем мы могли закончить эту работу. Он был основан на обширных цитатах из «Агнца Божия», собранных под руководством М<итрополита> Елевферия А. Ставровским. Видеть здесь какую-либо злую волю Ставровского было бы неосновательно: он действовал в данном случае как секретарь Владыки» [Козырев, Климов 2016, 35–36]. В описании Лосского ситуация видится несколько по-другому, чем следует из уже приведенного описания М. Каллаш, согласно которой инициатором отправки донесения был не митрополит, а именно Ставровский.

Фигура Лосского оценивается Каллаш тоже неоднозначно (нужно принять во внимание, что она пишет о своих ближайших сподвижниках по приходу и церковной юрисдикции): «Лосский — человек глубоко честный, несомненно ученый, но того совершенно консервативного склада, которым определяется не только политический, но и своеобразный религиозный «фашизм», склонный к преувеличению церковной дисциплины даже до крайностей. Будучи товарищами Ставровского, в прошлом привыкнув ему подчиняться, считая, что он «впал в грех», но затем и покаялся и кару понес, они в нем не разбираются до конца». Упоминание фашизма в этом контексте далеко не случайно: вспомним критику «духовной пэдократии», интеллигентского культа учащейся молодежи в статье С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество» в сборнике «Вехи» или более поздние слова Н. А. Бердяева о том, что «фашизм есть диктатура молодежи над мыслью» [Бердяев 1936], сказанные как раз в статье, посвященной церковному осуждению софиологии. Н. М. Зёрнов характеризует Алексея Ставровского как «человека властного и боевого темперамента» [Зёрновы 1973, 161–162]. Примечательно, что законченного богословского (как, впрочем, и какого-либо другого) образования Ставровский не получил, а с богословской литературой знакомился весьма эпизодически. На вопрос предложенной А. В. Карташевым анкеты «Что изучал или читал из области Истории Церкви (или церковной литературы, богословия)» он отвечал: «В области богословия читал: по [...] патристике — Творения Григория Богослова; догматике — Хомякова Церковь Одна, и нек[оторые] др[угие] статьи» [Клементьев 2019, 284]. Оказавшись в Литве, он отказался поступать в Красную армию и эвакуироваться, предпочел сотрудничество с немецкими оккупационными властями, занимая должность Поверенного по делам русского населения Литовского генерального округа. После освобождения Литвы Советской армией бежал в Италию, укрылся в Риме, в католическом монастыре у отца Филиппа де Режиа, основателя Руссикума. Там скрывалось много русских беженцев; за переход в католичество они получали сумму в 16500 лир (220 долларов) — столько стоила виза на американский континент. В 1948 году в числе тысяч русских беженцев, посаженных на корабли о. Филиппом, он эмигрировал в Буэнос-Айрес, в Аргентину, там вошел в Комитет российской колонии, издавал брошюры, сотрудничал в газете для русских эмигрантов «За Правду. Орган

Русского Христианского Возрождения», издаваемой о. Филиппом де Режиом [Кублицкая 2007]. О католическом вероисповедании Ставровского после его эмиграции в Аргентину свидетельствует статья, написанная им в поддержку папского догмата непогрешимости [Ставровский 1985]. Владимир Лосский не замарал себя сотрудничеством с нацистами, принимал активное участие в Движении сопротивления, оставшись во время оккупации во Франции.

ПОЧЕМУ МИТРОПОЛИТ СЕРГИЙ ДОВЕРИЛСЯ «ФОТИЕВЦАМ»?

Амбиции Фотиевского братства носили, бесспорно, политический характер. Но всё же Фотиевское братство вряд ли находилось под прямым кураторством советских спецслужб, в отличие от некоторых объединений евразийцев, поэтому вряд ли их проект «обличительного богословия» мог быть заказан им с Лубянки. Митрополит испытывал особое доверие к «братчикам», вряд ли до конца отдавая себе отчет в молодежном характере этого проекта. В письме сербскому патриарху Варнаве (своему бывшему студенту в СПбДА) от 23 марта 1933 г. митр. Сергей называет русскую эмиграцию не политической, а духовной эмиграцией; революция для него — это духовный катаклизм, а коммунизм — секулярная религия. Он пишет, что указанная Богом задача эмиграции — открыть западному христианству все богатство православной веры, и упрекает эмиграцию в том, что вместо этого она увлекается бессмысленными раздорами и неизменными осуждениями, травлей как в печати, так и с амвона [Поспеловский 1995, 180–181]. Почившего патриарха Сергия вспоминали в Париже два года спустя после его кончины, в 1946 году: первым среди выступавших был «профессор» Н. А. Бердяев (так указано в отчёте, опубликованном в газете «Советский патриот», № 83 за 1946 г.). «Заявив о том, что другой России, кроме советской, сейчас не существует, проф. Бердяев именно в свете этого положения рассматривал современную роль и деятельность православной Церкви в СССР. Русский народ всегда нес и несет в себе религиозную и социальную миссию. Никогда русские люди не сомневались в том, что в России может быть создан иной мир, чем мир Запада. Мы должны разделить судьбу Церкви, принявшей судьбу Родины и неразрывно связанной с народом. Вреднее и опаснее всего враждовать извне» [Патриарх Сергей 1947, 251–252].

В книге «Патриарх Сергей и его духовное наследство», выпущенной издательством Московской патриархии в 1947 г. (в её составлении активно участвовала та самая Каллаш-Курдюмов, которая объясняла Булгакову причины немилости к нему «фотиевцев»), было опубликовано три письма митр. Сергия В. Н. Лосскому (правда, без указания адресата). В одном из них митрополит делится с Лосским суждениями о характере православной миссии в Европе и допустимости французского языка в богослужении, а также использования галльского и даже римского обрядов. «Весьма приемлемой представляется мысль, чтобы наша миссия развивалась в порядке, так сказать, частного предприятия, чтобы она пользовалась известной независимостью от церковно-административных органов, точнее, от бумажного делопроизводства, которым

они грешат. За частное предприятие к тому же и Церковь не несет полной ответственности, а это представляет миссии свободу инициативы, так необходимую для ее дела» [Патриарх Сергей 1947, 72]. В письме от 23 октября 1935 г. митр. Сергей выражает благодарность Лосскому за присылку его брошюры. Вероятно, речь идет о «Споре о Софии», возможно, еще в рукописи или гранках. «Прочитал я ее с большим интересом и удовольствием, — пишет митрополит Сергей. — По моему мнению, она написана и основательно и остро. Дай Бог, чтобы полемический задор не у всех из булгаковцев закрыл глаза, когда они будут читать Ваши доводы». Далее митрополит сообщает: «Вы можете смело утверждать, что об этой книге я сужу отнюдь не по выпискам: она мною получена и внимательно прочитана». Выявляя богословские ошибки Булгакова, митрополит заключает: «Получается догматический сумбур (о сознательной ереси, конечно, говорить не приходится)». В указах митр. Сергея слова «ересь», «еретик» также отсутствуют, в отличие от карловацких соборных определений. Архиерейский Собор в Сремских Карловцах проходит именно в эти дни, и митрополит Евлогий на нем присутствует. Сознательно или нет, но митрополит смешивает евлогиан и карловчан, когда он пишет: «Очень интересно будет знать, к чему придут евлогиане на своем съезде, если вообще они собираются приходить к чему-нибудь определенному, а не просто прятать голову в песок» [Патриарх Сергей 1947, 75–76]. 7 ноября 1935 г. М. Каллаш сообщает Булгакову: «Недели три назад по настоянию моему послан М<итрополиту> Сергию «Агнец Божий». Сами братчики просто не догадались этого сделать» [Козырев, Климов 2016, 29]. Если речь идет об этом экземпляре, то можно видеть, что получен он был достаточно быстро, а содержание письма митр. Сергея В. Н. Лосскому от 23 октября, в известной степени, сказалось на втором Указе Московской патриархии по поводу Булгакова.

В статьях, подводящих итог богословской деятельности митр. Сергея, его указы 1935 г. не упоминаются. Однако, предварительно анализируя ситуацию, можно сделать вывод, что их появление вызвано не давлением компетентных органов советской власти, но осознанным выбором — ставкой на молодых, выступивших с амбициозной программой православной миссии среди инославных. И нельзя сказать, чтобы сделанная ставка не оправдалась — за Булгаковым был опыт дореволюционной интеллигенции, пришедшей к православию, однако в ситуации эмиграции это вылилось в создание достаточно замкнутой богословской структуры, претендующей на участие в экуменическом диалоге в той мере, в какой институт был поддержан представителями YMCA и другими экуменическими организациями, за фотиевцами — готовность к литургическим и языковым новациям для расширения православной миссии на территорию латинского Запада. Речь шла о сходных задачах, выполняемых с помощью разных богословских и интеллектуальных стратегий. Если для Булгакова и представителей «парижского богословия» на первом плане стояла задача богословского творчества в дискурсе модерна, включая экуменический диалог, то для Лосского и его товарищей по фотиевскому братству первостепенной оказывается задача православной миссии во франкоязычной среде, которая предполагает перевод богослужения на французский язык, создание православия галликанского и даже латинского обряда, а также за-

дачу богословского синтеза, позволяющего изложить не только догматику, но и сам дух православия на языке европейской культуры. Воспроизведем здесь любопытную цитату из письма Татьяны Манухиной Вере Буниной, показывающую отношение «обывателей» к полемике: «Молодежь «Фотиевского братства», принимая свою (до некоторой степени!) «натасканность» в вопросах богословия — за мистико-религиозные «высоты», хочет справиться с отцом Булгаковым и обличить его в ереси. Но «истина» учения о Софии будет либо утверждена, или отвергнута соборным религиозным опытом Церкви. Poleмикой ее ни утвердить, ни свергнуть нельзя. Фотиевские мальчишки, — народ молодой, самонадеянный, — полагают по молодости, что, начитавшись отцов Церкви, можно обо всем судить, подпираясь их авторитетом. Но тут совсем иной план, а потому другие пути познания истины» [Пахмус 1997, 173]. Молодость ставится здесь в оппозицию харизме и возрасту, а «авторитет отцов» оказывается отнюдь не тождествен соборному опыту Церкви. За рамками этой цитаты — именно стиль и поведение фотиевцев, которые затрудняют возможность встать на сторону обвинителей, даже если некоторые из высказанных ими аргументов могут быть приняты во внимание. Н. О. Лосский, отец Владимира Лосского, с огорчением сообщит прот. Г. Флоровскому в письме от 25 декабря 1935 г. из Праги: «Монахиня Скобцова вернула нашему Володе его «Разъяснения» с надписью «литературы, подписанной доносчиками, не читаю»!! Между тем Володя, исполнив поручение митр[ополит]а, повиновался своему долгу» [Козырев, Климов 2016, 50]. (Речь шла о листовке «Разъяснения Братства Св. Фотия по поводу суждения Московской патриархии о богословии протоиерея С. Н. Булгакова», подписанной — «Заместитель Начальника Братства Св. Фотия Владимир Лосский» и датированной «14/27 октября 1935 г. Память VII Всел. Собора». Книга В. Н. Лосского «Спор о Софии» выйдет в 1936 г.)

ЕРЕСЬ ИЛИ «БОГОСЛОВСКАЯ ГИПОТЕЗА»?

В дневнике архим. Киприана Керна мы находим выдержки из доклада архим. Кассиана (Безобразова) Архиерейскому совещанию, в котором приводится мнение А. В. Карташева, одного из членов Комиссии, назначенной митр. Евлогием для изучения справедливости обвинений о. Сергия в ереси: «Называя сочинения о. С. Булгакова» в своем письме к председателю Комиссии от 16.2.1937 «ни для кого недоступными по трудности ультра-академическими томами», признавая, что ересь есть трагическое заболевание, реальная лихорадка всей Церкви, а не типографический факт где-то в академических дебрях, А. В. Карташев» высказывал свое убеждение, что все это «дело затеяно книжниками и фарисеями-лицемерами» не из чистой ревности о славе Божией, а по вдохновению тактической злобы и мелочных мстительных страстишек маленьких ничтожных демагогов, пользующихся болезненной раздражительностью несчастных эмигрантских масс». В заседании Комиссии 29 октября 1936 г. А. В. Карташев» высказал еще яснее свою мысль: «Если отбросить игру красивыми и страшными словами, то надо признать, что в наше безцерковное время до ереси мы, т<ак>ск<азать>, не доросли. Тысячелетие,

отделяющее нас от ересей древней Церкви, глубоко изменило обстановку. Нечислимое множество всяких еретических, безцерковных и антицерковных идей, преданных всеобщей гласности и свободно проповедуемых в нашем «христианском мире», перестали быть для Церкви живыми ересями. Это обитатели библиотечных полок, не более. Церковь ими не волнуется. Жизненно они для нее не существуют. Анафематствуют в Неделю Православия по старой памяти только давнишние ереси. Это доказывает, что под ересью она разумет не академическую мысль, не то, что просто существует как продукт печатного станка, а то, что колеблет, потрясает жизнь Церкви, что для нее биологически жизненно важно, хотя бы идейно это было глупостью, мелочью. Такие волнения, такое живое не искусственно выделанное возбуждение в Церкви возможно при наличии и развитии в ней соборно-организованной жизни, когда события в высоко-академической богословской сфере естественно передавались бы, хотя бы в преображенном и преломленном виде, в среду народных масс. Например, монофизитство переживалось 2/3 греко-римской Империи как их национальный вопрос. А теперь, например, вопрос о новом календаре фактически более волнует церковно-народные массы, чем тысячи таких богословских мыслей и теорем. При омертвлении соборности в Церкви, сейчас можно только стилизовать наши кабинетные и чуждые церковному народу академические споры под понятие «ереси». Живых ересей нет. И волновать ими искусственно народ — бесплодно и пастырски непедагогично» [Керн б/г]. Таким образом, богословскому суждению Архиерейского Собора РПЦЗ авторитетный историк Церкви и представитель другой церковной юрисдикции противопоставляет социологическое и политическое суждение о ересях в современном мире. После завершения работы Епископского совещания русских церквей в Западной Европе от 26–29 ноября (10–12 декабря по новому стилю) 1937 г., так и не вынесшего окончательного вердикта булгаковской софиологии («...ошибки и даже заблуждения о. С.Б. не заслоняют от нас больших его заслуг как выдающегося богослова. Тема о Софии — его большая жизненная тема, она ставит великую и важную проблему, которую болеет о. С.Б. целую жизнь — об отношении Бога к миру... Будучи талантливым, выдающим тружеником богословской мысли, увлекательным профессором, он, однако, никогда не позволяет себе «соблазнять единого от малых сих» — пропагандировать свои спорные идеи на кафедре Богосл. Института» [Козырев Климов 2016, 370]), один из основателей Фотиевского братства, профессор Сорбонны и старший иподьякон митр. Евлогия Пётр Ковалевский запишет в своем дневнике 12 декабря 1937: «Архиереи компромиссного решения не подписали и едва ли подпишут, а тогда зачем было их созывать? Все православно мыслящие очень огорчены: зачем вводить в соблазн и считать, что отец Сергей непонятен никому, а поэтому и непогрешим? Самое лучшее решение было бы потребовать от о. Сергия уточнения его сомнительных пунктов по вопроснику и его исповедания веры. Жалко, что у о. Сергия так мало смирения, а то бы все разрешилось очень спокойно и хорошо» [Ковалевский 2021, 72]

ЧТО ГОВОРЯТ ПОТОМКИ?

Предполагает ли сегодня софиология вообще политические импликации? Можно ли за софиологией видеть обоснование какого-то политического режима? Или, скорее, она представляет собой способ опосредования разных философских, религиозных, научных и политических дискурсов?

В. В. Бибихин связывает неудачу софиологического спора с отсутствием канонической императорской власти, которая могла бы легитимизировать результаты спора; он проводит в связи с этим параллель с паламитскими спорами XIV века: Булгакову не хватало своего Кантакузина. Бибихин четко прописывает политический характер исхода «спора о Софии», однозначно рассматривая булгаковскую софиологию как продолжение паламитской проблематики: «Софиология прот. Сергия Булгакова, продолжающая паламитский догмат, была осуждена московской митрополией в большой мере или, может быть, исключительно из её желания быть политически корректной. Из-за привязки православной Церкви к власти догмат о сущности и энергиях распространился только на области, подданные Иоанну Кантакузину. Точно так же осуждение булгаковской софиологии не распространялось на территорию, на которой уже фактически существовала автокефалия» [Бибихин 2003, 85]. Бибихин прав: в византийской модели царской власти одна из важнейших её функций, по словам прот. Александра Шмемана, — это «догматический союз» светской и духовной власти, позволяющий защитить Церковь от ересей. Указы Московской патриархии не обвиняли Булгакова в ереси напрямую, а вот в Определении Архиерейского собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 г. прозвучало решение «признать учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией еретическим» [Энеева 2001, 111].

В современной литературе иногда приходится встречать ссылки на философию всеединства как чуть ли как на источник сталинской диктатуры, ГУЛАГа, авторитарного типа хозяйственно-экономической системы, построенной по модели экономического принуждения. Так, например, современный российский этнограф О. В. Кириченко стремится видеть в русской религиозной философии интеллектуальную параллель русскому сектантству и источник, подпитывающий большевизм, причем видит его даже там, где его нет: «Большевикленинцы явно были увлечены в определенной мере сектантскими идеями не только Л. Н. Толстого, о чем писал Ленин, но и софиологией Вл. Соловьева, и философией «общего дела» Н. Ф. Федорова. Трудно проследить это по сохранившимся документам, но если анализировать отдельные идеологические проекты большевиков, то эта связь обнаруживается. Следы влияния идей Вл. Соловьева обнаруживаются, например, при анализе советской этической культуры, основы которой закладывались в 1920е годы» [Кириченко 2020, 372–373]. София персонифицировалась в вожде, «вождь становился источником традиции, ее энергией и человеком особым, изливающим на подданных этот свет. За что он и пользовался в какойто (думается, в целом незначительной) части граждан искренней любовью и почитанием. С его ведома создавались, укреплялись и защищались очаги советской традиции, становясь «достоянием народа», частью священного понятия «Родина». Вождь наделял строящий народ

оптимизмом, зажигал искрой соревновательности, всеял уверенность, веселье и радость в сердца людей. Словом, он был настоящим «софийным существом», о котором мечтали Вл. Соловьев, А. Блок, С. Булгаков и погибший в ленинских лагерях о. Павел Флоренский. Здесь явно оживала неоплатоническая идея эманаций, и неслучайно в эту традицию сегодня с таких восторгом влились современные космисты и евразийцы» [Кириченко 2020, 393]. При всей фантастичности данной цитаты, следовало бы отметить, что действительно для отца Павла Флоренского учение о Софии сопрягалось с мистическим пониманием монархии, а в «Предполагаемом государственном устройстве в будущем», написанном в заключении на Лубянке в 1935 г., действительно появляется идеализированная фигура Вождя (однако какие-либо софиологические идеи в этом тексте отсутствуют).

Несколько иначе смотрит на софиологию В. А. Щипков, развивающий идеи постсекулярности в духе критики модерна. Обращаясь к Милбанку, он видит в софиологии элемент модерна, который современная «радикальная ортодоксия» хочет использовать для рехристианизации западного мира. Ее потенциал «радикальная ортодоксия» стремится использовать для того, чтобы через религиозную философию обрести посредника между миром секулярным и сферой религиозного, а для философии София является онтологическим посредником между Богом и миром: это «идеальный посредник, обладающий максимально возможной объяснительной теологической гибкостью» [Щипков 2019, 180]. Оценка софиологии, даваемая автором, свидетельствует о понимании ее места в качестве дискурса, опосредующего традиционные богословский и светский, секулярный дискурсы. Говоря о софиологах, автор пишет: «Их целью было соединить два дискурса, православное богословие и светскую философию/ науку, теологически наполнить и просветить материализм, позитивизм и секулярную науку в целом (курсив наш — А. К.), не отказываясь от ее достижений, заново открыть секуляризованному обществу христианство, объяснить идею бытия как целого и связать ее с Церковью и Богом рациональным философским языком. Это позволяло оставаться в рамках конвенционального научного языка философии, не используя язык церковной проповеди, который в понятиях секулярной современности оказывается маргинальным (выходящим за границы актуального дискурса)» [Щипков 2019, 177].

М. ХАЙДЕГГЕР КАК СТОРОННИЙ СВИДЕТЕЛЬ СОФИОЛОГИЧЕСКОГО СПОРА

Однако вернемся к началу и вспомним общий контекст, в котором развивалась булгаковская софиология, — время между двумя мировыми войнами прошлого века. Несет ли в себе софиология антитоталитарный потенциал или, напротив, отнюдь не является панацеей от фашизма? В пользу второго говорит пример Владимира Ильина, активно поддержавшего Булгакова в правой газете «Возрождение» в разгар софиологического спора. Считая себя прямым наследником и учеником Булгакова и Бердяева, даже существенно радикализируя основные тезисы булгаковской софиологии, Ильин будет

работать в 1941–1942 г. в Берлине, сотрудничая с немецкой русскоязычной оккупационной прессой. Тем более неожиданным оказывается слово Мартина Хайдеггера, с которым он выступил 27 июня 1945 года перед небольшим кругом слушателей в охотничьем домике замка Вильденштайн в Хаузене, где он неожиданно обращается к софиологической проблематике русской философии: «Дух — есть действующая сила просветления и мудрости — софия (софия). Эта субстанциальная сущность духа в теологически-философской спекуляции христианской церкви была продумана в [догмате] триединства Бога; для западной римской церкви основополагающим стал труд Августина De Trinitate; в восточной церкви осуществилось другое развитие; так в России, в русском (Russentum) получило распространение учение о священной Софии. Оно и сегодня все еще живет в русской мистике, принимая такие формы, которые нам трудно себе даже представить. Действие духа как всепроникающей силы просветления и мудрости (Софии) «магично». Сущность магического столь же темна, как и сущность пневматического. Но мы знаем, что теософ и философ Якоб Бёме — герлицкий сапожник, тишайший из всех сапожников, как его называли, — узнал магическое в свете своей сапожницкой лампы и помыслил его как изначальную волю. Учение Бёме о божественной Софии (Теософии) стало известным в России уже в XVII веке; русские говорили тогда о святом отце церкви Якобе Бёме; возобновление этого влияния Якоба Бёме произошло в России в начале XIX столетия, совпав [затем] с мощным воздействием Гегеля и Шеллинга (Владимир Соловьев). Поэтому отнюдь не будет преувеличением, если я скажу: то, что сегодня недалеко и недостаточно продуманно рассматривают только как нечто «политическое», даже грубо-политическое и называют русским коммунизмом, пришло из духовного мира, о котором мы почти ничего не знаем, не говоря уже о том, что мы забываем подумать, в каком смысле даже грубый материализм, внешняя сторона коммунизма, есть не нечто материальное, но спиритуальное: мы не думаем о том, что он — некий духовный мир, и понять его, как принять решение о его истинности или неистинности, можно только в духе и исходя из духа» [Хайдеггер 1996, 347–348]. Финал этого небольшого текста несет в себе политический вывод: «Войны не могут разрешить то, что исторически послано судьбой, ибо они уже основаны на духовных решениях и лишь упрочивают их. Даже мировые войны не способны на это. Но они сами и их исход могут дать народам толчок к осмыслению. Само оно, однако, берет начало из других источников, которые должны проистекать из собственной сущности народов. И поэтому есть нужда в самоосмыслении на пути диалога народов друг с другом» [Хайдеггер 1996, 352]. Осведомленность Хайдеггера нельзя не оценить: действительно, ещё в XVII веке поэт и мистик, пиетист Квирин Кульман приехал в Россию, чтобы проповедовать учение Якоба Бёме среди своих соотечественников в Немецкой слободе в Москве. Он был сожжен по доносу на Красной площади в 1689 году. Однако важно и замечание Хайдеггера о том, что учение о Софии «и сегодня всё ещё живет в русской мистике»; оно сделано примерно через год после кончины отца Сергия. Предпринятая немецким философом попытка связать наличие этого учения в кругу русских философов и богословов с актуальной историей и политическими

импликациями, говорит о правомерности представлять русскую софиологию не как отвлеченную метафизическую доктрину, но как учение, отвечающее на острые вызовы своего времени и тем самым имеющее свой политический контекст. Несколько огрубляя мысль Хайдеггера, задумывавшегося об основах послевоенного европейского мироустройства, её можно выразить так: «Выиграл войну тот, у кого было учение о святой Софии!».

ЛИТЕРАТУРА

Антощенко 2018 — Антощенко А. В. Неопубликованные страницы дневника Г. П. Федотова // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2018. № 1 (17). С. 283–289.

Бердяев 1935 — Бердяев Н. А. Дух Великого Инквизитора: по поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова // Путь. № 39, 1935. Париж. С. 72–81.

Бибихин 2003 — Бибихин В. В. Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь. М.: Русский путь, 2003. С. 79–85.

Бон 1996 — Бон Д. (публ.) К 110-летию Георгия Федотова. Документы и письма по поводу разногласия, возникшего между профессором Г. П. Федотовым и Правлением Православного богословского института в Париже // Звезда. 1996, № 10. С. 117–151.

Булгаков 1946 — Булгаков Сергей, прот. Автобиографические заметки (посмертное издание). Париж: YMCA-Press, 1946.

Булгаков 1996 — Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996.

Булгаков 1999 — Булгаков С. Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1999. С. 528–565.

Бухарин 1935 — Бухарин Н. И. Философия культурного филистера // Известия. 1935. № 284, 8 декабря; № 286, 10 декабря.

Голубович, Левченко 2020 — Голубович И. В., Левченко В. Л. Парижское богословие. Фотиево братство и Николай Полторацкий: смыслы и символы // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020, № 4. С. 20–40.

Зёрновы 1973 — Зёрновы Н. М. и М. В. (ред.) За рубежом: Белград-Париж-Оксфорд (Хроника семьи Зёрновых: 1921–1972). Париж: YMCA-Press, 1973.

Керн б/г — Киприан Керн, архимандрит. Дневник. Рукопись. Архив Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, (б/г).

Клементьев 2019 — Клементьев А. К. Материалы к истории полемики о творчестве профессора протоиерея профессора Сергея Николаевича Булгакова (1924–1937 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). С. 275–370.

Кириченко 2020 — Кириченко О. В. Общие проблемы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.

Ковалевский 2021 — Ковалевский П. Е. Пасхальный свет на улице Дарю. Дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937–1948 годов. Сост., автор предисловия и прим. Н. Росс. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2021.

Козырев, Климов 2016 — Козырев А. П., Климов А. Е. Материалы к «спору о Софии» // Записки русской академической группы в США. Том 39. 2016.

Кублицкая 2007 — Кублицкая М. А. Русская периодическая печать в Аргентине в XX веке // Кадетская перекличка. 2007. № 78. С. 136–180. Цит. по дополненной публикации: URL: <http://emigrantika.imli.ru/publications/840-kublickaja>

Красиков 2012 — *Красиков В. И.* Дело о Софии: фокусная дискуссия в русском эмигрантском религиозно-философском сообществе 20–30-х гг. XX века // Вестник Томского государственного университета. № 2 (18). 2012. С. 128–139.

М. П. 1998 — *М. П.* К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39.

Патриарх Сергей 1947 — Патриарх Сергей и его духовное наследство. М.: Изд-во Московской Патриархии [1947].

Пахмус 1997 — Пахмус Т. (публ.) Письма Т. И. Манухиной к Вере Николаевне Буниной // Вестник РХД. 1997. № 1 (175). С. 173–210.

Паустовский 1997 — *Паустовский К. Г.* Золотая роза. Повесть // Избр. Произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1997.

Поспеловский 1995 — *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.

Пришвин 2003 — *Пришвин М. М.* Дневники. 1926–1927. М.: Русская книга, 2003.

Серафим 1992 — *Серафим (Соболев), архиеп.* Русская идеология. СПб.: 1992.

Ставровский 1985 — *Ставровский А.* О безусловности вероучительных суждений Папы // Символ. 1985. № 14. С. 84–103.

Федотов 1935–1936 — *Федотов Г. П.* К современным богословским спорам // Вестник РСХД. Дек. 1935 — февр. 1936. С. 19–24.

Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991.

Федотов 2014 — *Федотов Г. П.* После Оксфорда // Собр. соч.: в 12 т. Т. 7. М.: 2014.

Флоровский 2021 — *Флоровский Г., прот.* Письма к брату Антонию М.: ПСТГУ, 2021.

Хайдеггер 1996 — *Хайдеггер М.* Ницета / Пер. с нем. А. Денежкина // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1996. С. 347–348.

Щипков 2019 — *Щипков В. А.* Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–184.

Шпенглер 1995 — *Шпенглер О.* Человек и техника (1931) / Пер. с нем. А. М. Руткевича // Культурология XX век. Антология. М.: Юрайт, 1995.

Эйкалович 1980 — *Эйкалович Геннадий, игумен.* Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско: 1980.

Энеева 2001 — *Энеева Н. Т.* Спор о софиологии в русском зарубежье. М.: ИВИ РАН, 2001.

*П. В. Кузнецов**

АНАРХИЯ И УТОПИЯ: КНЯЗЬ КРОПОТКИН, ГРАФ ТОЛСТОЙ И НЕСТОР МАХНО

Статья посвящена жизни, философии и политической деятельности выдающегося русского мыслителя-анархиста князя Петра Кропоткина. В работе рассматриваются его биография, личность, естественнонаучные и философские взгляды, его жизнь в эмиграции, возвращение в Россию. Также в работе рассматриваются близкие учения — религиозный анархизм Льва Толстого и деятельность его главного «ученика» Нестора Махно. Важным элементом статьи является высылка 249 русско-американских анархистов из США в Россию в 1919 году.

Ключевые слова: анархия, утопия, Кропоткин, Лев Толстой, пароход анархистов, мистическое народничество, Нестор Махно, русское крестьянство, гуманизм XIX столетия, народ-богоносец, революция 1917 года, утопический романтизм, позитивизм, государство, Левиафан.

P. V. Kuznetsov

ANARCHY AND UTOPIA:

PRINCE KROPOTKIN, COUNT TOLSTOY AND NESTOR MAKHNO

The article is devoted to the life, philosophy and political activity of the outstanding Russian anarchist thinker Prince Peter Kropotkin. The paper examines his biography, personality, natural science and philosophical views, his life in exile, return to Russia. Also, the work deals with related teachings — the religious anarchism of Leo Tolstoy and the activities of his main «disciple» Nestor Makhno. An important element of the article is the expulsion of 249 Russian-American anarchists from the USA to Russia in 1919.

Keywords: anarchy, utopia, Kropotkin, Leo Tolstoy, anarchist steamboat, mystical populism, Nestor Makhno, Russian peasantry, 19th century humanism, god-bearing people, revolution of 1917, utopian romanticism, positivism, state, Leviathan.

* Кузнецов Павел Вениаминович, писатель, историк философии, критик, член Союза писателей СПб и Союза российских писателей; berezno1@yandex.ru

Со смерти Толстого в России не было более великого человека, да и при жизни Толстого Россия не имела более благородного человека, чем Кропоткин. Никто не пожертвовал для дела свободы больше, чем он.

Георг Брандес

Русские писатели-гуманисты второй половины XIX века несут на душе великий грех человеческой крови, пролитой под их знаменем в XX веке. Все террористы были толстовцы и вегетарианцы, все фанатики — ученики русских гуманистов. Этот грех им не замолить.

Варлам Шаламов

В душе, в большинстве своем, мы в той или иной степени — анархисты. Что может быть лучше и выше свободы, свободы безграничной, абсолютной, ничем не скованной?! Разумеется, люди боятся свободы как ужаса неизвестного, но самый последний чинуша, кафкианский монстр, в глубине души бессознательно мечтает о ней. Свободу любят все, но можно ли любить государство, его сюрреалистические законы, власть — всегда и везде коррумпированную? Можно ли любить Левиафана? Да, по-своему, можно — но это уже патология. Его можно бояться, уважать, признавать необходимость, тем более в такой анархической стране как Россия? Но любить его нельзя!

В этом, в частности, драма Розанова. Монархист и государственник по убеждениям, он оказался (почему-то?!) главным анархистом в русской литературе, и его книги — это история распада не только его души, но и Российской империи.

Я впервые познакомился с анархистами в конце 1980-х, когда новые (или забытые) идеологии росли, как лисички после дождя. Меня поразило многообразие анархических фракций — бакунинцы, кропоткинцы, анархо-коммунисты, мистические анархисты... Один из последователей князя Петра Кропоткина, которого я как-то подвез в 1990-е на пыльном большеке в Псковской губернии, был пьян, нес что-то невнятное про всеобщее безвластие, кооперацию, анархо-коммунизм, Карелина и Солоновича — и, конечно же, Кропоткина... Теперь они все куда-то исчезли, растворились в небытии. В нашей анархической стране нет больше анархистов.

«ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ»

Князь Петр Алексеевич Кропоткин (кстати, из Рюриковичей) был, бесспорно, одним из самых благородных русских революционеров. Другого такого не найти. «Вселенская совесть» и чувство вины перед бесконечно страдающим народом непосредственным образом отразились на его анархо-коммунистической утопии, которая, по сравнению с жестким и разрушительным анархизмом Михаила Бакунина, выглядела романтической идиллией «земного рая».

Я не буду перечислять все достоинства этого человека, ученого, писателя, мыслителя, но скажу сразу же, что при всем том нет таких заблуждений радикальной интеллигенции позапрошлого столетия, которые бы он не исповедовал. Фанатическая вера в материалистическую науку и прогресс, ненависть к государству как к главному злу — в лице «помещика, судьи, солдата и попа» — все эти откровения «дельной мысли», при столь же утопической идеализации природы и природного начала, присутствуют во всей его необыкновенной литературно-революционной и научной деятельности.

Он не был столь безумен, как Бакунин, — «страсть к разрушению» не стала его подлинной страстью. Анархизм Бакунина — мифотворческий, иррациональный; анархо-коммунизм Кропоткина — «внешне более научный и позитивистский», но, пожалуй, еще более фантастический.

Русскую анархическую вольницу Бакунина, ненавидевшего немцев (трактат «Кнуто-германская империя»), олицетворяли Болотников, Разин и Пугачев.

Свой «анархо-коммунизм» Кропоткин (впрочем, он немцев также ненавидел — и, как ни странно, в 1914–1918 выступал за войну «до победного конца») пытался сделать более «разумным» и «человечным». Биолог-дилетант, он пишет довольно странное сочинение «Взаимопомощь в мире животных», где пытается доказать, что не только внутри одной семьи, но и одного вида, животные могут помогать друг другу, вопреки Дарвину (интересно сравнить эту работу с «Агрессией» Конрада Лоренца), но лишь до определенной степени. На самом деле взаимопомощь животных интересовала князя Кропоткина по иной причине. Если уж низшие существа способны на нечто подобное, то человекам самой природой суждено осуществить выведенный им фундаментальный «закон взаимопомощи», противостоящий как социал-дарвинизму, так и марксистской «классовой борьбе».

Кропоткин мог бы стать блестящим писателем — достаточно вспомнить первые главы «Записок революционера», где он рассказывает о своем детстве и отрочестве в княжеском имении. Он закончил пажеский корпус, был близок ко двору, но придворная карьера его не заинтересовала. И, порвав со своим классом, он избрал иной и, надо сказать, весьма тяжелый путь.

Ученый-естествоиспытатель с мировым именем, в юности в экспедициях исколесивший всю Сибирь, сидевший в Петропавловке (бежал в 1887) и в европейских тюрьмах, — за 40 лет в эмиграции встретивший тысячи людей, он, удивительным образом, так и не увидел в человеке никакого зла. Ибо все зло исключительно от власти, собственности и государства — «королей и попов»... Бесконечно восхищался Тургеневым, его Базаровым и тургеневскими барышнями. Боготворил «ангела русского терроризма» Софью Перовскую. Сдержанно симпатизировал Нечаеву, хотя, в конечном счете, не жаловал аморализм...

В жизни князь обходился самым необходимым, был почти аскетом, можно сказать — «анонимным христианином». Достоевского почитывал, ценил «Записки из Мертвого дома» и «сострадание к падшим». Но его «реакционность» симпатий, естественно, не вызывала.

Метафизическое зло, грех, религия, все мистическое, ужас человеческого существования — сомнительные и устаревшие выдумки, как и сама метафизика и христианство. Удивительно счастливый человек!.. Собственно, это

не его личное заблуждение, это болезнь его окружения, эпидемия, охватившая едва ли не всё XIX столетие!

Верил в русское крестьянство, как оно, в свою очередь, — в Николая Угодника. Но, в отличие от достоевских «богоносцев» — смиренных тружеников, видел в крестьянстве главных носителей бунта и анархии, в чем, в конце концов, и оказался прав.

С Львом Толстым они испытывали друг к другу нежную симпатию. Правда, князь не принимал у графа «непротivление злу насилieм» и, частично, «религиозное мракобесие», а граф, в свою очередь, — чрезмерную княжескую «революционность». Но в главном сходились, не считая мелочей: прежде всего, в отрицании государства.

Увы, они так никогда и не встретились.

«Человек по природе своей естественно добр и благостен... Возникновение культуры, как и государства, было падением, отпадением от естественного божественного порядка, началом зла, насилieм. Толстому было совершенно чуждо чувство первородного греха, радикального зла человеческой природы, и потому он не нуждался в религии искупления и не понимал ее. Он был лишен чувства зла, потому что лишен был чувства свободы и самобытности человеческой природы, не ощущал личности. Он был погружен в безличную, нечеловеческую природу и в ней искал источников божественной правды... Он морально уготовлял историческое самоубийство русского народа. Он подрезывал крылья русскому народу как народу историческому, морально отравил источники всякого порыва к историческому творчеству» (Н. Бердяев «Духи русской революции»).

Сказано, возможно, слишком страстно о писателе и пророке, которого при жизни именовали «совестью России», но если учесть, что эти слова написаны в 1918 году, Бердяева можно понять — он прав.

Интеллектуальные учителя Кропоткина, кроме анархистов, — французские материалисты XVIII века, Огюст Конт, Дарвин, отчасти Спенсер и весь позитивизм «вегетарианского» XIX века. В духе времени верил в естествознание и научно-технический прогресс как в манну небесную. Как давно замечено, у русских народников и анархистов это религиозная вера, вывернутая наизнанку, хилиастическая ересь о царстве праведников на земле.

Философский уровень — ниже плintуса. Даже Владимир Ильич, не говоря уже о Марксе, да и Бакуanine, в юности штудировавшего Гегеля, выглядят интеллектуальнее. Поэтому в своих сочинениях («Хлеб и воля», «Современная наука и анархия») рисует фантастическую картину земного рая, напоминающую первых утопистов, например, фаланстеры Фурье.

Этот младенческий лепет — буквально на уровне школьных сочинений. В начале всего — революция (разумеется, крестьянская!). Крови не избежать, но надо подготовить народ так, чтобы все произошло «гуманно», без чрезмерной резни и кровопускания. Но даже этот великий гуманист понимал, что без некоторой бойни не обойтись.

Затем всю собственность «взять да поделить», вплоть до одежды, продуктов и жилья. Но важно, что дележ будет добровольным и ненасильственным!

Почему? Потому что, как только мелкие собственники увидят имущества труда в «кооперативах-колхозах» (5–6 часов в день), то тотчас же

выскажутся за «обобществление», отдадут последнюю рубашку и вольются в коллективы, где, благодаря «закону взаимопомощи», возникнет неслыханная производительность труда! Дальше восторгшествует главный принцип анархо-коммунизма — «каждому по потребностям». То есть — отдал одну рубашку, а получишь две или три! Государство ликвидируется за ненадобностью, и коммунистическое блаженство наступит относительно быстро. Какая-то всеобщая тотальная энтропия, квазирелигия абсолютного равенства! Самый известный философский труд «Этика» несколько выше по своему уровню, не выходит за рамки элементарного позитивизма и утопического социализма позапрошлого столетия.

Князь был помешан на идее кооперации, в чем, возможно, повлиял на Владимира Ильича во время их бесед в Кремле в 1919 году. Кропоткин даже высказался против ужасов гражданской войны, красного террора и института заложников! Правда, террор не ослаб, а кооперативы-фаланстеры через десятилетие обернулись сталинскими колхозами.

ДЕДУШКА РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Вот, собственно, и вся социальная философия анархо-коммунизма.

Князь вернулся в Петроград после сорока лет эмиграции в мае 1917-го — и не в «пломбированном вагоне», а самостоятельно. Его встречала не меньшая, если не большая толпа, нежели Ильича.

Его «ученики» — анархисты с сигарками в зубах, развязные молодые люди и матросы — князю совсем не понравились; анархическое учение они восприняли как вседозволенность. Впрочем, странно, если было бы иначе, ведь княжеского образования и культуры никто из них не получил.

В России 1917-го он ведет себя столь же последовательно и благородно.

Кроме выступлений на митингах, он отказывается решительно от всего — от поста министра Временного правительства (анархист не может служить власти), ежегодной пенсии в 10000 рублей, от личного автомобиля (и то, и другое настойчиво предлагал ему Керенский, в том числе и пост Председателя правительства), от любых благ и привилегий. Известен и его потрясающий ответ Керенскому: «Работа чистильщика ботинок ничем не менее значительна, чем работа министра». Удивительно, что князю не пришла в голову простейшая мысль — его же «ученики», анархическая шпана, тут же экспроприируют все доходы несчастного чистильщика, если рядом не будет представителя власти.

Но дело даже не в привилегиях — от любого государства невозможно ожидать ничего хорошего — ни от Временного, ни от Большевицкого, которое он принял, хотя и с существенными оговорками.

Это принципиально: благо — *то ли по щучьему веленью, то ли по моему хотенью (объяснения нет)* — может идти только снизу, от простых людей, которые по природе своей добры (совсем по Руссо), а испорчены лишь властью и обществом.

Бесконечно симпатичный густобородый старичок с добрейшей улыбкой и лицом сказочника — «дедушка русской революции» — ведет себя столь же

аскетично и при большевиках. Князь откажется от квартиры в Кремле, от спецпайка и всевозможных большевистских бонусов (почти как Симона Вайль откажется от питания в Лондоне в 1940-х — если ее соотечественники голодают — и умрет от истощения) и переедет вместе с семьей в провинциальный подмосковный город Дмитров. Но даже там он как будто никаких госпайков не принимал, только частные пожертвования. Об этом пишет и Варлам Шаламов в своих поздних записках. «Святой атеист», отдавший жизнь «за други своя», — еще один герой русской жизни и литературы.

Несомненно, что большевики на самом деле были очень рады, что «дедушка» не осел в Кремле и не мешал им своими анархо-гуманистическими глупостями.

В любом случае — невозможно не испытывать к такому человеку искреннюю симпатию!

ХЛЕБ, ВОЛЯ ДА ГУЛЯЙПОЛЕ

Последователи князя по сей день существуют во всем мире, но и при его жизни были весьма многочисленны: от своеобразных анархо-мистиков А. Карелина и А. Солоневича (первый умер своей смертью в 1927-м, второй был расстрелян в конце 1930-х) или необыкновенно плодовитых писателей братьев Гординых (им удалось вовремя свалить за бугор), вплоть до незабвенного Нестора Ивановича Махно из Гуляйполя, о котором народ — в том числе и рок-группы — до сих пор слагает песни.

О встрече с Махно в Москве в мае 1918-го существует две версии. По одной князь скептически отнесся к идее создания безгосударственной республики на юге Украины, по другой — благословил Махно на анархо-коммунистические подвиги. Несомненно одно — «идейный анархист» Нестор считал себя убежденным учеником великого учителя:

«Я попал к нему накануне его переезда в Дмитров (под Москвой). Он принял меня нежно, как еще не принимал никто. И долго говорил со мною об украинских крестьянах...

На все поставленные мною ему вопросы я получил удовлетворительные ответы...

Когда я попросил у него совета насчет моего намерения пробраться на Украину для революционной деятельности среди крестьян, он категорически отказался советовать мне, заявив:

— Этот вопрос связан с большим риском для вашей, товарищ, жизни, и только вы сами можете правильно его разрешить.

Лишь во время прощания он сказал мне:

— Нужно помнить, дорогой товарищ, что борьба не знает сентиментальностей. Самоотверженность, твердость духа и воли на пути к намеченной цели побеждают все...

Эти слова Петра Алексеевича я всегда помнил и помню. И когда нашим товарищам удастся полностью ознакомиться с моей деятельностью в русской революции на Украине, а затем в самостоятельной украинской революции,

в авангарде которой революционная «махновщина» играла особо выдающуюся роль, они легко заметят в этой моей деятельности те черты самоотверженности, твердости духа и воли, о которых говорил мне Петр Алексеевич. Я хотел бы, чтобы этот завет помог им воспитать эти черты характера и в самих себе» (Нестор Махно «Воспоминания»).

Воспоминаниям Махно, сочиненным в эмиграции вместе с «соавторами» в Париже, конечно, верить нельзя. Они писались, прежде всего, для самооправдания — он де был не вождем бандитских отрядов, а «идейным анархистом». Сцена весьма сомнительна — Махно выставил себя прямым наследником учителя, героем без страха и упрека. Но отвечает ли Учитель за свое учение? За кровавую анархию, воцарившуюся во всей России? Отвечает ли Иван Карамазов за Смердякова, а безумный Ницше за бесчисленных «ницшеанцев», вставших «по ту сторону добра и зла»?

А в книге «История махновского движения» его сотоварищ и отчасти учитель Петр Аршинов рассказывает о «крестьянских партизанах» так:

«В основу партизанских действий был положен принцип, по которому всякий помещик, преследовавший крестьян, всякий вартовой (милиционер), всякий офицер русской или немецкой службы, как злейшие враги крестьянства и его свободы, должны быть только убиваемы. Кроме того, по принципу партизанства предавался смерти каждый, причастный к угнетению бедного крестьянства и рабочих, к попранию их прав или к ограблению их труда и имущества... Быстрые, как вихрь, не знающие страха и жалости к врагам, налетали они... на помещичью усадьбу, вырубали всех бывших на учете врагов крестьянства и быстро исчезали. А на другой день Махно делал налет уже в расстоянии ста с лишним верст от этой усадьбы на какое-либо большое село, вырубал там всю варту, офицеров, помещиков и исчезал».

Но самое любопытное, утверждает Аршинов (теперь это подтверждается многими историками), что добровольческое наступление под Орлом в 1919-м захлебнулось и стало откатываться назад исключительно благодаря тому, что тылы деникинской армии были разгромлены махновцами-анархистами — и они-то сыграли главную роль в поражении белого движения и победе большевиков, которые в качестве благодарности позднее стали их безжалостно изничтожать. Последний союз большевиков с махновцами произошел при штурме Перекопа и разгроме армии Врангеля; Махно пришлось бежать в Румынию и после многочисленных приключений оказаться в Париже.

Я думаю, что подвиги героев из Гуляйполя с их знаменитыми тачанками и черными знаменами нужно описывать подробнее — ведь была целая крестьянская республика батьки Махно! — настоящее Гуляйполе на Юге России.

Можно лишь дивиться терпимости и всепрощенчеству русской эмиграции: батька рубал их отцов, братьев, матерей, сыновей, но он спокойно прожил с ними в Париже в эмиграции до 1935 года, написал мемуары, и никто его и пальцем не тронул (в отличие от Петлюры, который был застрелен за погромы)! Видимо, потому, что в конце концов он тоже превратился во врага большевиков?!

«АНАРХИСТСКИЙ ПАРОХОД», 1919

О философских пароходах 1922 года знают все. Об «анархистском пароходе» из США в Россию — известно меньше.

Анархисты всего мира — от Европы до Америки — испытывали пламенную страсть к большевистской революции. Именно они, а не марксисты, устраивают террористические акты, акции протеста, забастовки по всему миру, в том числе и в США. Ученики Бакунина и Кропоткина под влиянием революционных событий в Российской империи устроили настоящий террор в Соединенных Штатах. Посылки с бомбами, попытки убийств, забастовки настолько напугали власти, что они приняли жесткие ответные меры. В результате двести сорок девять революционеров (по преимуществу анархистов и уроженцев России), во главе со знаменитой Эммой Гольдман, Александром Беркманом и редактором анархистской газеты «Хлеб и воля» (название из Кропоткина) Петром Бианки, в декабре 1919 года были высланы на пароходе «Бафффорд» в советскую Россию. Пресса называла его «красным пароходом» или «красным ковчегом» и «подарком Ленину и Троцкому». Плавание этого парохода напоминает мрачный приключенческий роман. Условия на корабле были чудовищными — в трюме, где находились анархисты, была вода, кормили ужасно, путешествие длилось больше месяца. Это была самая скандальная депортация из Северной Америки за всю историю ее существования.

Советская Россия не имела дипломатических отношений с Соединенными Штатами вплоть до 1933 года. Корабль причалил в Финляндии, отсюда революционерам пришлось добираться самим до Белоострова, где их уже торжественно ждала большевистская делегация. Но, несмотря на последующую встречу Э. Гольдман и А. Бекмана с Владимиром Ильичом в Кремле в 1920-м, разочарование в стране победившего пролетариата наступило очень быстро. И после подавления Кронштадтского восстания русско-американские анархисты покинули Советы, написав позднее весьма критические сочинения о своем разочаровании в «большевистском мифе».

Встречались ли они со своим учителем Кропоткиным — неизвестно.

Несложно предположить, что прибытие «анархистского парохода» было известно всей верхушке большевиков, поэтому высылка 1922 года явилась, возможно, своего рода подражанием или даже «плагиатом» (разумеется, эта тема требует отдельного разговора). Следует признать, что условия высылки в Германию российской интеллигенции были более комфортабельными.

МИСТИСТИЧЕСКОЕ НАРОДНИЧЕСТВО

В Дмитров престарелый анархист-гуманист Кропоткин переезжает в июле 1918-го, когда вокруг уже идет кровавая резня. Он пытается дописать свою «Этику», заниматься наукой и краеведением, получает информацию исключительно из советских газет (других уже не было) и завершит свой жизненный путь в 1921 году, охраняемый грамотой, подписанной кремлевским вождем. О чем он думал эти три года? Он не мог не видеть (или слышать), что творится

в стране. Умный скептик Марк Алданов называет это драмой, «молчаливой трагедией П. А. Кропоткина», всячески отделяя его от Махно и ему подобных. Напрасно! «По плодам узнаете их...» Это не драма и не трагедия, это абсолютная катастрофа не только одного поколения и одной страны, а целой мировой эпохи.

Кажется, он не обладал ни честолюбием, ни тщеславием даже в малейшей степени, но это не совсем так. Несомненно, князь (кстати, он не любил, когда его величали «князем») предполагал, что его учение и деяния откроют новую эру в истории рода человеческого — и он, при всей своей скромности, окажется в синклите главных пророков нового, счастливого, энтропийного человечества, где «все равны» и никто не возвышается над ближним.

Разумеется, после смерти князя большевики устроили в Москве грандиозные похороны — к счастью, «дедушка русской революции» почил в бозе и больше не будет им мешать! В день похорон даже выпустили анархистов из тюрем — но к вечеру отправили их обратно.

Почему возник этот текст? Я совсем не желал обидеть великого гуманиста и его последователей. Я не хотел бы повторять банальность, что благими намерениями устлана дорога... известно куда...

XIX — начало XX века — эпоха Великой иллюзии, Великих утопий в политике, искусстве, литературе. Но если от весьма эгоцентричных, в большинстве своем, художников и поэтов остались всего лишь их произведения (их могли использовать в целях пропаганды — это другая история), то «благодетели человечества», «великие гуманисты» именно из-за своей «бескорыстности» породили десятки миллионов трупов, сгинувших в небытии.

Но все же я попытался бы перечислить хотя бы малую толику тех, кто положил свою жизнь на благо человечества — «ангелов революции», пророков и реформаторов-террористов, столь почитаемых Кропоткиным: Перовская, Желябов, Кибальчич, Степняк-Кравчинский и Иван Каляев, благородный романтик, ставший террористом (его образ представлен в мемуарах ныне забытой «барыни русской революции» Ариадны Тырковой-Вильямс «На путях к свободе» — книжка неправильно названа, надо было бы назвать «На путях к несвободе»), да и большая часть народников — нет им числа, — жертвовавшим собой ради просвещения народа, так и не спросившим, нужно ли народу интеллигентское просвещение.

Почему большинство людей эпохи искренне верило в свои заблуждения? И среди них князь Кропоткин — один из первых, ибо его бескорыстие и благородство ни с чем не сравнимы?!

Герберт Уэллс, посетивший Россию в 1920 году, пишет о Марксе в своей знаменитой «России во мгле»:

«Около двух третей лица Маркса покрывает борода — широкая, торжественная, густая, скучная борода, которая, вероятно, причиняла своему хозяину много неудобств в повседневной жизни. Такая борода не вырастает сама собой; ее холят, лелеют и патриархально возносят над миром. Своим бессмысленным изобилием она чрезвычайно похожа на «Капитал»; и то человеческое, что остается от лица, смотрит поверх нее совиным взглядом, словно желая знать, какое впечатление эта растительность производит на мир. Вездесущее изображение этой бороды раздражало меня все больше и больше. Мне не-

удержимо захотелось обрить Карла Маркса. Когда-нибудь, в свободное время, я вооружусь против «Капитала» бритвой и ножницами и напишу «Обритие бороды Карла Маркса».

У князя Кропоткина борода была чуть меньшая, чем у Маркса, но не менее впечатляющая. Он все же был скромнее, как и подобает князю, но бороду отпустил огромную. Что такое пророк будущего без подобающей бороды (задача для психоаналитиков)?! Но сегодня бессмысленно проводить «обритие бороды князя Кропоткина».

Она давно уже исчезла. Осталась лишь станция метро «Кропоткинская» в Москве. Даже Дом-музей в Дмитрове, закрытый в 1940-м, пока так и не восстановлен.

Но главное: за такими — увы, недалекими — персонажами, как Кропоткин, стоят грандиозные личности — Лев Толстой и Федор Достоевский. Именно они создали — в неизмеримо большей степени, чем он — великие утопии (в чем-то схожие, но во многом различные) для грядущего рода человеческого.

Роковая болезнь русского образованного общества позапрошлого столетия — мистическое народничество, иррациональная вера в то, что именно «простой народ» является носителем истины и добра, «правды-истины и правды-справедливости», как сказал «властитель народнических дум» Н. Михайловский (не заразился ей, кажется, только Константин Леонтьев, а в конце века — Чехов, Бунин да еще несколько писателей). Писали же об этой смертельной инфекции многие, но, кажется, больше всех Бердяев.

Первыми разнесли эту болезнь ранние славянофилы — от Хомякова и Киреевских до братьев Аксаковых (теперь считается, что на них сильно повлиял немецкий романтизм). Близкий к ним Гоголь, при всем его антизападничестве, устоял от этой напасти по той простой причине, что народ он уж никак не идеализировал. Учителя народа — «идеальный помещик» и священник, никто иной. А уж любое светское — читай: западное — просвещение ничего кроме вреда принести не может («Выбранные места из переписки с друзьями»). Возможно, отчасти поэтому проповедь Гоголя подверглась нападкам со всех сторон — как со стороны западников (что неизбежно), так и со стороны его друзей — славянофилов. Любимого народа-то в ней нет! Ни безбожного народа Белинского, ни христоролюбивого народа славянофилов.

Народ нужно воспитывать, учить, а никак не у него учиться. К тому же Гоголь выступил в роли пророка, набросав своеобразный катехизис русской утопии будущего. Но, как все знают, пророков при жизни у нас не любят. Что оставалось Николаю Васильевичу — только умереть.

Станным образом через полтора десятилетия эта болезнь заразила и русских «почвенников» (братья Достоевские, Аполлон Григорьев, Страхов и т. д.), и одновременно противоположное им народничество, и Льва Толстого, и русских анархистов.

Для Кропоткина народ благ и прекрасен, но потенциально революционен — ему необходимо не только поклонение, но и революционное просвещение. В анархическо-религиозном учении Толстого (прочитав жестоких «Мужиков» почитаемого им Чехова, граф был возмущен: «Он не знает народа! Это его грех перед народом!»), как и в почвенническо-христианской утопии

Достоевского, народ-богоносец кроток, смиренен, христоролюбив; он терпеливо переносит страдания молча, как тургеневский Герасим или Платон Каратаев, в своем потаенном молчании несет зерна истинно христианского благочестия.

Удивительным образом, проникнув в самые глубины зла, Достоевский увидел его везде, кроме как в простом русском народе: «Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли, и образа, преклониться перед правотой народной и признать ее за правду». Этими увещеваниями наполнен, как известно, «Дневник писателя».

Роковым событием для российской истории стало то, что столь трудноизлечимому заболеванию по известным причинам оказалась подвержена и последняя императорская семья — единственная из всех Романовых! Чудовищная, трагическая история всем известна. И когда вершина самодержавной пирамиды соединилась с самым ее низом в лице сибирского мужика, обладавшего несомненными магическими силами, возникла столь страшная разность потенциалов, что произошла аннигиляция, космическая вспышка, уничтожившая великую империю навсегда.

Эту болезнь похоронили только революция и гражданская война. Именно после них, например, бывший народолюбец и знаток жизни низов Максим Горький разразился самым русофобским текстом о русском народе (маркиз де Кюстин и К^о отдыхают), правда, весьма глуповатым в силу своего поверхностного западничества и полного отсутствия способности к философскому осмыслению реальности («О русском крестьянстве». Берлин, 1921). Тут собрано самое ужасное, что можно сказать о любой нации. Ничего более. Кстати, этот текст до сих пор как-то стесняются перепечатывать.

Отчасти об этом же писал перед смертью и народолюбец Короленко, а потом долго размышляла и вся русская эмиграция.

Уэллс вспоминает («Россия во мгле»), что, созерцая некий документальный фильм о слете горцев-пролетариев на Кавказе, он хотел воскресить бородатого Карла, чтобы тот увидел это необыкновенное действо.

Я бы желал воскресить Кропоткина, Толстого и Достоевского, чтобы они прочитали дюжину рассказов Шаламова, «Архипелаг Гулаг» и несколько известных лагерных мемуаров. Этого было бы вполне достаточно. О, как хотелось бы увидеть их реакцию!

«Святые атеисты» и гуманисты XIX столетия лишили XXI век главного — идеи будущего. Будущее исчезло. Все Утопии осуществлены и рухнули в XX веке, за исключением, пожалуй, двух — техногенной и экологической, причем первая нещадно пожирает вторую и — что весьма вероятно — она может похоронить Землю под собственными обломками. Будущее исчезло. Иных вариантов нет...

Это всё очень странно, да? Люди, которые искренне желали нам счастья, стали могильщиками будущего. Упаси нас Бог от благодетелей, а то жизнь на планете закончится очень быстро.

Они его похоронили. Сегодня мы живем в эпоху веселых похорон. Анархо-коммунисты, гуманисты, синдикалисты, либералы-демократы и т. д. исчезли, как утренний туман. На повестке дня — вновь утопия тотальной государственности.

Маятник истории качнулся в противоположную сторону. И это ни чья-то злая воля, а очередная «хитрость исторического разума», опять по Гегелю. После революции 1991–93 гг. наступило время головокружительной свободы 1990-х — но раньше или позже оно должно было закончиться. Свобода, как и во всех революциях, переходит в свою противоположность

Мы все, в очередной раз, должны подчиниться Левиафану.

*А. А. Ермичев**

И. А. ИЛЬИН И В. И. ЛЕНИН (ПО НАЛИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ)

В статье рассматриваются политический и философский аспекты отношений профессора Московского университета И. А. Ильина и председателя Совета народных комиссаров Советской республики В. И. Ленина. В статье уточняются — с использованием наличных исследований биографии и творчества Ильина — обстоятельства его арестов в 1918 и 1920 годах, произведенных ВЧК по обвинению в контрреволюционной деятельности. Ленин, к тому времени уже несколько лет работавший над проблемами материалистической диалектики, ознакомившись с диссертацией Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», высоко ее оценил и принял по-сильное участие в освобождении профессора из под арестов. Это не помешало высылке Ильина за границу. Статья указывает на политические причины депортации группы несоветской «буржуазно-демократической интеллигенции» в 1922 г. Философский аспект отношений Ленина и Ильина рассматривается в контексте «возрождения гегельянства», характерного в начале XX века как для европейской, так и для русской философии. Марксиста В. И. Ленина и религиозного идеолога И. А. Ильина роднит равное понимание центрального гносеологического и онтологического значения принципа единства противоположностей, содержание которого они интерпретировали различно в соответствии с материалистической или идеалистической установкой.

Ключевые слова: Революция, «дело В. Бари», «тактический центр», ВЧК, диссертация И. А. Ильина, приемная Совнаркома, «возрождение гегельянства», работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и «К вопросу о диалектике», депортация 1922 г., советская философия, механисты, диалектики, Гегель, А. И. Яковлев, Н. П. Тарасов, Ю. Т. Лисица, И. И. Евлампиев, Д. И. Чижевский.

Ermichev A. A.

I. A. ILYIN AND V. I. LENIN (ACCORDING TO AVAILABLE LITERATURE)

The article deals with the political and philosophical aspects of relations between Professor of Moscow University I. A. Ilyin and Chairman of the Council of People's

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

Commissars of the Soviet Republic V. I. Lenin. The article clarifies — using available research on Ilyin's biography and work — the circumstances of his arrests in 1918 and 1920 by the Cheka on charges of counter-revolutionary activities. Lenin, who by that time had been working on the problems of materialistic dialectics for several years, having read Ilyin's dissertation «Hegel's Philosophy as a Teaching on the Concreteness of God and Man», highly appreciated it and took part in the release of the professor from arrest. This did not prevent the expulsion of Ilyin abroad. The article points to the political reasons for the deportation of a group of non-Soviet «bourgeois-democratic intelligentsia» in 1922. The philosophical aspect of the relationship between Lenin and Ilyin is considered in the context of the «revival of Hegelianism», characteristic of both European and Russian philosophy at the beginning of the 20th century. The Marxist V. I. Lenin and the religious ideologist I. A. Ilyin have in common an equal understanding of the central epistemological and ontological significance of the principle of the unity of opposites, the content of which they interpreted differently in accordance with the materialistic or idealistic setting.

Keywords: Revolution, «case of V. Bari», «tactical center», Cheka, dissertation of I. A. Ilyin, reception of the Council of People's Commissars, «revival of Hegelianism», V. I. Lenin's works «Materialism and empirio-criticism» and «On the question of dialectics», deportation in 1922, Soviet philosophy, mechanists, dialectics, Hegel, A. I. Yakovlev, N. P. Tarasov, Yu. T. Lisitsa, I. I. Evlampiev, D. I. Chizhevsky.

Надо сказать, что судьба их сводила...

Ю. Т. Лисица

Первая встреча двух людей, фамилии которых вынесены в название настоящей статьи, была заочной. В 1908 г. В. И. Ленин написал книгу «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии» и издал ее под псевдонимом Вл. Ильин. В конце апреля — начале мая 1909 г. книга поступает в магазины, а 29 сентября московская газета «Русские ведомости» помещает рецензию на неё И. А. Ильина. Возможно, В. И. Ленин ее не заметил. Во всяком случае, в ленинских статьях времени марта 1908 — ноября 1910 г. ссылок на «Русские ведомости» не было. К тому же нельзя не признать резонной реплику Ленина: «Разве я обязан на все отвечать?».

Но если речь идет о «судьбе» (как полагает Ю. Т. Лисица) то почему бы и нет? Не было ли ее знаком совпадение псевдонима автора «Материализма и эмпириокритицизма» и фамилии рецензента? Не автор, а издатель книги выбрал «Вл. Ильина» из трех предложенных ему псевдонимов. От первой встречи двух Ильиных осталась небольшая рецензия, — не рецензия даже, а краткий отзыв.

Книга Ленина, спешно написанная в специальных целях внутрипартийной борьбы в РСДРП, в то же время претендовала на утверждение основоположений марксистской философии. Подобная взвесь двух разных содержаний привела к ее стилистической разнородности, заметной уже в подзаголовке — «Об одной реакционной философии».

На такую особенность книги отечественная печать откликнулась множеством отрицательных рецензий — и рецензия И. А. Ильина стала одной из многих. Претензии И. Ильина к Вл. Ильину сводятся к следующему:

«Известный марксист и партийный лидер» полагает, что «материализм» есть «последнее и высшее слово философии», а всякого рода отступления от него реакционны. Но «развитого определения материализма и его разновидностей» автор не дает. Помимо того, преследуя партийный интерес, автор упростил теорию познания эмпириокритицизма и представил его отступлением от материализма, а именно — идеализмом в духе Беркли. Таким образом, выводы Вл. Ильина имеют не научный, а «субъективный, партийный интерес». И. А. Ильин возмущает «удивительный тон» книги: «...литературная развязность и некорректность доходит здесь поистине до геркулесовых столпов и иногда переходит в прямое издевательство над самыми элементарными требованиями приличия: словечки вроде «прихвостни», «безмозглый», «безбожно перевернуть», «лакеи» попадают буквально несколько раз на странице, а превращение фамилий своих противников в нарицательные клички являются далеко еще не худшим приемом в полемике г. Вл. Ильина» [Ильин^a 1993, 45]. Возмущение рецензента можно разделить, даже зная его собственную манеру обращения с оппонентами: «Способность ненавидеть, презирать, оскорблять идейных противников была у Ильина исключительная» [Герцык 2007, 241], — замечали современники.

Вторая, тоже заочная, встреча И. А. Ильина с В. И. Лениным состоялась в 1918–1922 гг., когда Ленин дважды вызволял его из ВЧК-ГПУ, возможно, спасая ему жизнь, а в 1922 г. выслал Ильина за границу, сохранив его для русской культуры.

Читая современную литературу об этой «встрече», сразу понимаешь, что авторы ценят Ильина не за то, что он дал оригинальную интерпретацию Гегеля или толковал философию как духовное деяние, а за другое — за то, что был постоянным врагом Советской власти и ярким идеологом одухотворенной российской государственности. Совмещая политическое мировоззрение Ильина с постсоветской государственностью, многие авторы усердно педалируют его неприятие Советской власти.

О борьбе Ильина с Советской Россией и с мировым коммунизмом вообще красноречиво извещает хроника его жизни в сборнике «Иван Александрович Ильин» из серии «Философия России первой половины XX века». Под искусным пером хрониста фигура приват-доцента Московского университета времени 1918–1922 гг. обретает циклопические размеры, масштабностью своей превосходя не только Е. Н. Трубецкого, но и П. Б. Струве. И. А. Ильин «устанавливает связи с руководством Добровольческой армии, сформированной на юге России, и, согласно некоторым свидетельствам, становится членом московского отделения подпольной контрреволюционной организации, собирающей средства для белой армии. В течение года Ильин трижды подвергается аресту (15 апреля, 11 августа и 3 ноября) по подозрению в контрреволюционной деятельности, но каждый раз освобождается за недоказанностью обвинения» [Ильин 2014, 456].

Ситуация сложилась удивительная. Опираясь на какие-то «некоторые свидетельства», хронист уверенно рассказывает о том, о чем ВЧК не знала и не смогла допытаться ни от Ильина, ни от его товарищей по борьбе с Советами.

Повествуя о жизни Ильина в Германии с 1922 по 1938 год, хронист в положительной интонации рассказывает, что философ становится идеологом РОВСа и «отдает все свои силы идейной борьбе с большевизмом и обоснованию необходимости вооруженного похода на Советскую Россию», что он «позитивно оценивает фашистское движение как форму протivостояния большевизму», «высказывает одобрение государственному перевороту Гитлера» и издает «многочисленные брошюры и статьи, посвященные уничтожающей критике большевизма и коммунизма» [Ильин 2014, 458–459]. Хронисту не достает мужества принять Ильина таким, каким он был. Поэтому хронист забыл сообщить, что Ильин «вляпался» в Лигу Обера и был советником А. Эрта, что Русский научный институт был одним из «мозговых центров» работы фашистов против нашей Родины — СССР. Автор «Хроники» почему-то не захотел сказать, что осознание Ильиным антисемитской и антирусской (антиславянской) сущности фашизма было личным делом философа, за которое он мог поплатиться в берлинском гадошнике (и потому уехал в Швейцарию), а вот его борьба против нашей родины — СССР — была делом публичным и общественно важным.

Однако возвратимся к советскому времени жизни философа, когда его — о чем с удовольствием сообщают все знатоки биографии Ильина — арестовывали целых шесть раз, то есть — по полтора раза в год. У читателя голова кругом идет — как он мог выжить в такой мясорубке? А ведь выжил. И потому выжил*, что в его судьбе приняли участие многие люди, а среди них председатель Совета народных комиссаров В. И. Ленин.

Ю. Т. Лисица в своем историко-биографическом очерке «Иван Александрович Ильин» об участии Предсовнаркома в судьбе философа сообщил следующее: «Будто бы Николай Петрович Тарасов, муж Веры Карловны Метнер, племянницы композитора Николая Метнера (а братья Метнеры были очень дружны с И. А. Ильиным), узнав об аресте философа, «написал заявление, взял два тома о Гегеле и пошел к Ленину. Передал все это секретарю. Ответили, что Ильин будет освобожден. Существует записка Ленина к Дзержинскому: «Ильин, хотя и не наш, но талантлив. Отпустите». Легенда примечательная, — продолжает Ю. Т. Лисица, — но сомнительная в деталях и больше похожая на легенду о «добrote» дедушки Ленина, чем об Ильиче» [Лисица 1993, 36]. О том же И. И. Евлампиев написал немного по другому: «По некоторым сведениям (которые подтверждаются воспоминаниями самого Ильина) он был отпущен на свободу по личному распоряжению В. И. Ленина» [Ильин 2014, 456]. Автор придает своей информации некоторую энигматичность; кажется, воспоминаниям И. А. Ильина он не очень доверяет.

Сообщенное Лисицей и Евлампиевым (первым — в форме легенды, вторым — в форме слуха) другие знатоки нашего мыслителя (Ю. Сохряков, А. Ша-

* С количеством арестов И. А. Ильина не все понятно. Например, три ареста 1918 г. были проведены по одному делу — делу Владимира Бари, о котором речь пойдет ниже... Как их считать — за три ареста или за один, но в трех действиях? Между тем сам Ильин на допросе 4 сентября 1922 г., то есть перед самой высылкой в Германию, сообщил не о шести, а только о двух своих арестах за время с 1918 по 1922 гг.: в «1918 г. привлекался по делу, обвинен в к. р., но был оправдан, в 19 г. то же, за ту же к. р.» [Высылка 2005, 239]. Можно подумать, что Иван Александрович забыл о других арестах или, допустим, утаивал их от следователя.

рипов и др.) не используют, возможно, из-за какой-то зыбкости сообщенного. Сведения об участии (или мнимом участии) Ленина в судьбе философа проясняются теперь, когда мы можем отделить арест Ильина 15 апреля 1918 г. по делу граждан В. А. Бари, В. В. Кривошеина, К. И. Халафова и И. А. Ильина (дело № 93), от его же, Ильина, ареста по делу Тактического центра 24 февраля 1920 г.

Что касается апрельского 1918 г. ареста, то он был основан на уверенности чекистов, что приват-доцент И. А. Ильин входил в состав московской Центральной организации так называемой «Добровольческой армии», которая готовила восстание в Москве и других городах для свержения правительства рабочих и крестьян и восстановления монархии. В частности, Ильину вменялось получение денег в сумме 8 000 рублей от американского гражданина В. Бари, которые он, Ильин, хотел употребить на контрреволюционные дела.

С этого времени и начинается участие вождя мировой революции в судьбе профессора И. А. Ильина. Ларчик, как всегда, открывался просто. У профессора Ильина и у председателя Совета народных комиссаров Ленина оказался общий знакомый. Им был Алексей Иванович Яковлев, историк, приват-доцент Московского университета, в будущем — лауреат Сталинской премии. С Ильиным он был знаком по общему месту работы, а его знакомство с Лениным было еще более давним. Отец А. И. Яковлева, Иван Яковлевич Яковлев, педагог-просветитель и создатель чувашского алфавита, был дружен с отцом В. И. Ленина, И. Н. Ульяновым. Так вот, Алексей Иванович, прослышав об аресте своего знакомого, решается помочь университетскому другу и рассказать обо всех обстоятельствах его дела своему знакомому из Симбирска, ныне ставшему «главным действующим лицом» «развертывающейся теперь исторической драмы». 11 августа он пишет письмо Ленину. Сначала он поясняет, для чего Ильин взял у американского гражданина Бари 8 000 рублей, — не для контрреволюционных дел, как о том надумали чекисты, а для издания своей двухтомной книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». «Не могу не прибавить и того, — продолжил А. И. Яковлев, — что, может быть, Вам известно и без моего напоминания, что И. А. Ильин является одним из самых ценных преподавателей нашей высшей школы, что его работа о Гегеле обратила на себя всеобщее внимание, и единодушная оценка факультета выразилась в том, что вместо искомой степени магистра факультет ему присвоил за его многолетний и яркий труд степень доктора... Смее Вас заверить, что Ильин никакого отношения к политике никогда не имел, ею не занимался и может быть без всякого риска предоставлен своей участи и вычерчиванию своих геометрических кругов на зыбучем песке умозрительной философии» [Ильин 1999^а, 402].

Все материалы, которые так или иначе «документируют» заступничество Яковлева и участие Ленина в таковом заступничестве, добросовестно собраны профессором Ю. Т. Лисицей и всем доступны. Со своей стороны, автор настоящего обзора к документам Лисицы прибавляет одну строчку из шестого тома знаменитой «Биографической хроники В. И. Ленина». В ней говорится, что не ранее 24 августа Ленин написал письмо в Московский Ревтрибунал по делу профессора Московского университета И. А. Ильина. «Письмо не разыскано» [Хроника 1975, 95], — помечают составители хроники.

Как бы потом не шло «дело В. Бари», — а оно шло трудно для Ильина, — можно констатировать следующие важные для нас результаты. Во-первых, 28 декабря Московский Революционный трибунал, рассмотрев обвинения, предъявленные И. А. Ильину, признал их недоказанными, объяснения Ильина — правдивыми, а его самого — для революции не опасным. Во-вторых, для нас важно и другое: Ильин знал, что о нем хлопочет Ленин, и не раз ссылался на него в своих пояснениях следователям. В этих пояснениях упоминается интересный эпизод, совершенно проигнорированный нашими ильиноведами. 28 октября 1918 г., обращаясь к Революционному Трибуналу и подтверждая свою готовность к «открытому и гласному преподаванию с кафедры советских высших учебных заведений», Ильин представляет в Трибунал и самое сочинение свое, не только не имеющее контрреволюционного характера, но (Читатель, внимание! — А. Е.) купленное недавно в большом количестве экземпляров В. Д. Бонч-Бруевичем для книжных магазинов Советов рабочих депутатов [Ильин 1999^a, 408].

С арестом по делу В. Бари мы покончили. А теперь рассмотрим арест И. А. Ильина в феврале 1920 г. по делу Тактического центра. Итак, Иван Александрович арестован; что произошло из этого — он сам и вспоминал. «Просидев на Лубянке всего две ночи и день», он появился у своих знакомых, которые рассказали ему следующее: «Радек был у Ленина, когда Ленину сообщили, что среди вновь арестованных значится профессор И. А. Ильин. Радек передавал, что, узнав об этом, Ленин рассердился, немедленно позвонил в Чеку и сказал Агранову, ведущему это дело: «Вы опять арестовали профессора Ильина? Это общественный скандал! Немедленно допросите его, освободите и оставьте его впредь совсем в покое!». В ту же ночь я был допрошен и наутро выпущен» [Ильин 1999^a, 351].

Казалось бы, любой нормальный (а не гениальный!) человек, услышав такое о своем скором освобождении, должен был радоваться и даже, быть может, благодарить своего (заочного!) знакомого В. И. Ленина за помощь, оказанную им второй раз. Но не таков Ильин: «Я изумился и спросил: Что я ему? Чего это он?». Отвечали, что он читал мой труд о Гегеле и высоко ценит его. Я отвечал, иронизируя: «Ну, если Он одобряет моего Гегеля, то мне придется его целиком пересмотреть, нет ли у меня там каких-то пошлостей и гнусностей» [Ильин 1999^b, 351]. Итак, если всё, что изложено выше (а всё изложено в строгом соответствии с документами, собранными Ю. Т. Лисицей), является действительной версией злключения Ильина и его освобождения Лениным, то зачем профессор Лисица на с. 19 биографии Ильина называет свои документы сказкой о «добром дедушке Ленине», а на с. 27 признает, что обращение А. И. Яковлева к Ленину «существенно повлияло на ход процесса»? Зачем другой профессор — И. И. Евлампиев — ссылается на какие-то «сведения»?

Странно, что хорошо документированные рассказы об Ильине не пополнены воспоминаниями Владимира Дмитриевича Бонч-Бруевича, бывшего в то время Управляющим Совнаркома. Под названием «Как работал Ленин» они были опубликованы в журнале «Огонек» № 3 (303) от 20 января 1929 года*. В. И. Ленин,

* Воспоминания В. Д. Бонч-Бруевича использовал Л. А. Коган в статье перестроечного времени ««Выслать за границу безжалостно». Новое об изгнании духовной элиты» («Вопросы философии», 1993, № 9).

явившись на службу 1 сентября 1920 г., подает ему записку с просьбой к директору библиотеки Румянцевского музея выдать ему на одну ночь несколько справочников по греческой философии и «два лучших наиболее полных словаря греческого языка — с греческого на немецкий, французский, русский и английский». В силу занятости сам Преднаркома не может прийти в библиотеку. В. Д. Бонч-Бруевич вместе с директором библиотеки В. Д. Голицыным «организовали» для Ленина дубликаты нужных ему книг.

В связи с этим Бонч-Бруевич вспоминал: «Я знал, что Владимир Ильич усиленно занимался чтением философских книг и с большим увлечением читал новые трехтомные исследования профессора Ильина о Гегеле и неоднократно говорил мне, что несмотря на то, что точка зрения профессора не наша, а книжки он написал все-таки хорошие. Кстати сказать, это знакомство Ленина с книгами Ильина было необычно. Ко мне, на приеме в управлении делами Совнаркома, было подано заявление о том, что профессор Ильин, весьма больной человек, арестован, что он крайне трудно переносит тюремное заключение. Взят он был во время своих работ над Гегелем, по исследованию которого он написал три тома и хотел бы сейчас продолжить эти занятия хотя бы в тюрьме, так как боится умереть, не закончив свои исследования. При заявлении мне были представлены три тома работ профессора Ильина. Я обещал немедленно узнать, в чем дело, и на первом же докладе о текущих делах председателю Совнаркома ознакомил Владимира Ильича и с поданным заявлением, и с представленными книгами, и с теми справками, которые я смог собрать к этому времени. Владимир Ильич обратил серьезное внимание на это дело, лично сейчас же звонил тов. Дзержинскому, разузнавал, в чем дело, и принял все меры к облегчению участи, а потом и к освобождению этого ученого пленника революции. И вот эти-то книги, которые раньше ему не попадались в руки, он тщательно, с карандашом в руках штудировал. В эти месяцы Владимир Ильич вообще пристально занимался философией, и он доставал повсюду книги по этому предмету» [Бонч-Бруевич 1925, 4].

Теперь читателю легко вычислить, что уже упоминавшийся Н. П. Тарасов приходил в приемную Совнаркома после защиты Ильиным его замечательной диссертации, но перед 28 октября 1918 г., когда Ильин давал письменные пояснения о своем участии в деле В. Бари. Не думаю, что Бонч-Бруевич что-то сочинил про звонок Ленина Дзержинскому, и легко понимаю, почему управлениям СНК покупает книгу Ильина «в большом количестве экземпляров... для книжных магазинов Советов рабочих депутатов»^{*}.

^{*} О том, что могло потом стать с книгой Ильина, нечаянно рассказал Д. И. Чижевский. В 1922 г. для «Новой русской книги» он сочинил небольшую библиографическую заметку «Литература по философии, появившаяся в Советской России в 1918–1920 гг.». Он хотел посмотреть, как книжные новинки из Петербурга и Москвы доходят до Киева в местные научные круги. Вот что его расстроило: «Очень многие книги погибли в складах «Госиздата» или при «распределении» попадали вместо ученых и учебных заведений в библиотеки коммунистов, коммунистических клубов и «волисполкомов»... Например, замечательная книга Ильина о Гегеле, насколько мне известно, не попала в киевские академические круги, в то время, как два экземпляра ее неразрезанные и никому ненужные стояли в библиотеке Ц.И.К. в том же Киеве» (С. 49).

Наконец, наступает 1922 год — самое время политического разрешения ситуации, сложившейся в культурном пространстве Советской России при проведении Новой экономической политики. Власть прорабатывает вопрос о высылке тех представителей русской интеллигенции, которые, используя возможности, сложившиеся при НЭПе, в той или иной форме демонстрировали неприятие политических и идеологических доктрин новой государственности. В документах РКП(б) они фигурировали как «политиканствующая верхушка мнимо беспартийной буржуазно-демократической интеллигенции» [КПСС 1970, 395]. Судя по воспоминаниям Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна, М. А. Осоргина и других свидетелей тех дней, выступления «политиканствующей верхушки» находили живой отклик у публики, уставшей от тягот революции, гражданской войны и нового мироустройства. Опасаясь образования политической оппозиции, РКП(б) решает на депортацию этой «верхушки». В полувоенных условиях, когда человеческая жизнь не стоила полушки, диктатура могла просто уничтожить «политиканствующих», но не сделала этого, а подарила им жизнь в эмиграции. Среди высланных было восемь философов, и И. А. Ильин — тоже.

Естественный ход развития философии в России новыми властями был прерван самым бесцеремонным образом. Изгнание восьми ярких мыслителей было лишь заключительным звеном организационно-идейного наступления Советской власти: философские журналы были закрыты, философские общества распущены, старых профессоров увольняли или принуждали читать по новым программам, а то и находили на их места других преподавателей, более чутких к науке, материализму и марксизму.

Понемногу — при учете усилий коммунистической партии и советского правительства по внедрению марксизма во все поры жизни новой России — образовалось новое поколение советских философов с какими-то собственными теоретическими позициями. Наконец, жизнь заиграла дискуссиями диалектиков и механистов. Появление «Диалектики природы» Энгельса, ленинской заметки «К вопросу о диалектике» и его конспекта «Логики» Гегеля много способствовало прояснению предмета дискуссии.

Русское зарубежье внимательно следило за жизнью оставленной Родины и, среди прочего, за жизнью философии в Советской России. В этом особенно преуспел выдающийся ученый-славист и философ Д. И. Чижевский. Он наблюдает за борьбой механистов и диалектиков, оценивает действие на нее новых публикаций классиков и вспоминает об отношении Ленина к Ильину и его книге.

Если угодно, этот эпизод можно назвать их третьей встречей. Снова обозначилась связь знакомых имен, но на этот раз не в ее политическом и гражданском содержании, а в философском, когда не стало непосредственных помех пониманию теоретических позиций двух интерпретаторов Гегеля. Эпизод, о котором вспомнил в своей статье Чижевский, имел свою предысторию.

В 1912 г. в журнале «Русская мысль» И. А. Ильин публикует обзор «Возрождение гегелианства». У некоторых своих коллег из разных стран он обнаруживает «настойчивое и подчас героическое стремление прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений, авторитетных формул — к самому предмету: подойти к нему непосредственно, вплотную, на свой риск и страх, без посредников, «опор» и других помех, отнюдь не порывая с наукой и науч-

ностью, но и не трепеща за сохранение традиционных и якобы единственных состоятельных форм последствий» [Ильин 1993^b, 52]. Полноценное возрождение гегелианства, — утверждает автор, — возможно только при таких попытках прорыва к верному пониманию гегелевского видения мира. А «Гегель видит вещи по своему, он видит их мыслью и мыслит их как бы воочию» [Ильин 1993^b, 49].

Как раз, когда в 1912 г. Ильин публикует «Возрождение гегелианства», а в 1914 г. выступает со статьями и докладами о сущности спекулятивного мышления у Гегеля, у Ленина накапливаются «Философские тетради» с заметкой 1915 г. «К вопросу о диалектике», в которых отразился его личный опыт освоения гегелевского видения мира. В ней Ленин сказал по своему о том, что Ильин считал существенным у Гегеля: «Всякое отдельное есть (так или иначе общее). Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность отдельного). Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д.» [Ленин 1963, 318]. Главное требование Ильина к «возрожденному гегелианству» Ленин выдерживает превосходно: он, как Гегель и как Ильин, вообще, как любой разумный человек, видит вещи мыслью и мыслит их воочию. Только Ленин еще хочет описать свой способ их видения*.

Д. И. Чижевский посмеивается над советской философской порослью: извлеченные из-под спуда записи их вождя стали источником «безудержного многоголосья» и «развязывания мысли». Они дали начало их разговорам о конкретном понятии, утверждениям, что «общее существует в единичном объективно, а не только в голове человека», и понимание, что детерминизм есть лишь один из видов всеобщей связи. «Но более всего заслуживает внимания, — не раз подчеркивал наблюдатель, — что в основе диалектики Гегеля Ленин совершенно правильно усмотрел принцип единства противоположностей» [Чижевский 1930, 485]. Он видит, как при обсуждении природы этого принципа советские дискуссии обретают более высокий теоретический уровень.

Однако же, приступив к пониманию этого принципа, Чижевский проводит непреходимую границу, с одной стороны, между Гегелем и Ильиным, а с другой — диалектиками-материалистами из СССР. Он просит последних понять, что «...признание «объективности» бытия «общего», а не «единичного» и «эмпирически-конкретного» есть первый шаг к признанию реального идеального бытия» [Чижевский 1930, 482–483], признать также, что «единство противоположностей возможно только и исключительно как вневременное и внепространственное единство», тем самым допустив «возможность идеального бытия» [Чижевский 1930, 486]. Ни такого признания, ни такого допущения у Г. В. Плеханова или у В. И. Ленина он не нашел, в силу этого затем в работе «Гегель у славян» назвал марксистское освоение Гегеля «псевдогегельянством».

Во времена оные, в 1909 г., Ильин, будучи захвачен гносеологическими запросами «серебряного века», в своей рецензии на книгу Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» не обратил внимания на то, с каким удовлетворением ее автор присоединился к предположению о существовании «в фундаменте самого

* Нельзя не укорить ильиноведа, написавшего: «Конечно, прочесть книгу Ивана Ильина о Гегеле было, видимо, не просто человеку, даже конспектировавшему когда-то «Науку логики»» [Лисица 1993, 28].

здания материи способности сходной с ощущением» [Ленин 1961, 40]. Между тем в советском диалектическом материализме на этой «способности» была воздвигнута впечатляющая картина, — прибегнем к выражению Н. А. Бердяева, — «божественной материи» с ее имманентным развитием и т. д. и т. п. Почему же Д. И. Чижевский называет этот философский эпизод «псевдогегельянством», а не «материалистически истолкованной» диалектикой Гегеля? Правда, оказавшийся поблизости Н. О. Лосский спросил бы: «Да, материализм ли это?»*.

ЛИТЕРАТУРА

Бонч-Бруевич 1925 — *Бонч-Бруевич В. Д.* Как работал Ленин // Огонек. 1925. № 3(303). 20 января. С. 3–5.

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

Герцык 2007 — *Герцык Е.* Лики и образы. М.: Молодая гвардия, 2007.

Ильин 2014 — Иван Александрович Ильин / Под ред. И. И. Евлампиева. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

Ильин 1993^a — *Ильин И. А.* Рецензия на книгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» // Ильин И. А. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1993. С. 44–45.

Ильин 1993^b — *Ильин И. А.* О возрождении гегелианства // Ильин И. А. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1993. С. 46–58.

Ильин 1999^a — *Ильин И. А.* Дневник, письма, документы (1903–1938). Собр. соч.: в 10 т. [Доп. Т. 1]. М.: Русская книга, 1999.

Ильин 1999^b — *Ильин И. А.* Письма. Мемуары (1939–1954). Собр. соч.: в 10 т. [Доп. Т. 2]. М.: Русская книга, 1999.

КПСС 1970 — КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1970.

Ленин 1961 — *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 18. М.: Госполитиздат, 1961.

Ленин 1963 — *Ленин В. И.* Философские тетради // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 29. М.: Госполитиздат, 1963.

Ленин 1970 — *Ленин В. И.* В библиотеку Румянцевского музея // Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 51. М.: Госполитиздат, С. 272.

Лисица 1993 — *Лисица Ю. Т.* Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1993.

Лосский 1981 — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1981.

Хроника 1975 — Владимир Ильич Ленин. Биографическая хроника. Том 6. Июль 1918 — март 1919. М.: Госполитиздат, 1975.

Чижевский 1930 — *Чижевский Д. И.* (*Прокофьев А.*) Кризис советской философии // Современные записки. 1930. Кн. 43. С. 471–488.

* В своей широко известной «Истории русской философии» Н. О. Лосский, дополняя соображения Д. Дидро, Э. Геккеля, Л. Моргана и В. И. Ленина, спрашивает: «...если начало, лежащее в основе космических процессов, создает два ряда событий, которые составляют единое целое, но не могут быть сведены один к другому... какое право мы имели назвать этот созидательный источник и носитель событий «материей»?» [Лосский 1981, 460].

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.007
УДК 101

*А. И. Прохоров**

«ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФСТВУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК В РОССИИ»**

Имя И. Г. Шварца стоит в одном ряду с именами самых известных масонов екатерининского времени, оно хорошо знакомо историкам русской философии XVIII в. Бердяев называл Шварца первым философствующим человеком в России; другие крупные исследователи говорили о нём как о наиболее интересном и самом глубоком из русских масонов. Однако представленный в настоящей статье обзор источников по истории русской философии показывает, что в своём большинстве эта литература ограничивается беглыми упоминаниями о Шварце, почти не реконструируя его философское учение. Предпринятая П. Н. Милюковым попытка изложить философию Шварца была основана на истолковании серии анонимных текстов в журнале «Вечерняя заря», которые Милюков ошибочно приписал Шварцу. Авторы этих текстов были установлены. В настоящее время собственно Шварцу посвящена только одна научная работа В. А. Возчикова, в которой творчество Шварца рассматривается в педагогическом аспекте. Ослабленное внимание к Шварцу со стороны историков философии было связано с одной существенной причиной — его тексты почти не публиковались, а небольшие опубликованные фрагменты не получили распространения.

Масонство оказало значимое влияние на облик российской интеллектуальной культуры XVIII в., а также на такие философские течения как славянофильство и русское шеллингианство. Фактически Шварц был единственным человеком своего времени, кто выражал философское мировоззрение масонства в актуальных для данной эпохи концептуальных формах. По этой причине крайне важно подвергнуть научной разработке его философское наследие. Благодаря специфическим культурным и политическим условиям, в которых рождалось философствование Шварца, обращение к его наследию вполне актуально, поскольку способно помочь в поиске ответов на один из самых сложных вопросов современной российской культуры, касающийся возможности продуктивного восприятия чужеземного культурного достояния, прежде всего европейского.

Ключевые слова: Шварц, Новиков, масонство, розенкрейцерство, русская философия, наследие, историческая память

* Прохоров Александр Иванович), к. ф. н., научный сотрудник Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта; eisensarg@mail.ru

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. И. Канта за счёт гранта Российского научного фонда № 22–18–00214, <https://rscf.ru/project/22–18–00214/>

The name of J. G. Schwarz is well known for those who study the history of Russian freemasonry and rosicrucianism. It is also known for historians of Eighteenth Century Russian philosophy. Berdyaev named Schwarz as the first philosophizing person in Russia. A few other influential researchers talked about him as the most interesting and the deepest one of Russian freemasons. However the presented review of the most important sources in the historical researches on Russian philosophy reveals that the most of this literature is limited by very cursory mentions of Schwarz. It shows no attempt to reconstruct his philosophical teaching. Milyukov tried to set out and interpret the philosophy of Schwarz. But his attempt was based on the series of papers published in *Vechernaya Zarya* magazine and mistakenly attributed by Milyukov to Schwarz. The authors of those anonymous papers were identified afterwards. As a result today we have only one scientific research, which is dedicated personally to Schwarz by Vozchikov, where the creative legacy of Schwarz is considered in the pedagogical aspect. This paper shows that the absence of due attention to Schwarz from the historians of philosophy for the long time was caused by the only one essential reason, namely his texts were almost not published and the small available fragments did not spread broadly.

The research literature completely acknowledges that the freemasonry had a huge impact to the whole image of the Eighteenth Century Russian intellectual culture and so on to such philosophical movements as slavophilism and Russian schellingism. In fact Schwarz was the only person of that time who expressed the philosophical worldview of the Russian freemasonry in highly actual conceptual forms. That is why it has so much importance to elaborate his philosophical legacy. In the end of the paper also the opinion is promoted that the working out of Schwarz legacy is significant not only in the sense of the history of philosophy. Due to the specific cultural and political conditions under which the Schwarz philosophizing was developed, his legacy is quite actual because it is able to answer one of the most difficult questions in contemporary Russian culture concerning of productive perception of any foreign cultural impact, first of all the European one.

Keywords: Schwarz, Nowikow, freemasonry, rosicrucianism, Russian philosophy, legacy, historical memory.

Благодаря целому ряду авторитетных источников по истории нашей философии, оформилось мнение, что философия в России в качестве явления светского, самостоятельного и самобытного созревает только в XIX в., по преимуществу начинаясь в работах В. С. Соловьёва, и несколько ранее — у его предшественников, таких как П. Д. Юркевич и В. Д. Кудрявцев.

Предыдущий XVIII в., не говоря уже о более раннем периоде, оказывается временем подготовки, когда в Россию с Запада вместе с текстами или приезжающими оттуда людьми всё сильнее проникают философские идеи и когда постепенно, но неотвратимо начинает оформляться понимание философии как отрасли знания, необходимой для становления академической научной культуры. В литературе, посвящённой этому этапу развития отечественной мысли, наибольшее внимание уделяется В. Н. Татищеву, А. Д. Кантемиру, М. В. Ломоносову, А. Н. Радищеву, а также Г. С. Сковороде. Вместе с тем исследователи традиционно отмечают важность такого явления, как русское масонство. В первую очередь, это связано с обширнейшей просветительской и книгопечатной деятельностью Н. И. Новикова. В числе других масонских имён, которые традиционно перечисляются, вместе с И. П. Елагиным, И. В. Лопухиным, А. Ф. Лабзиным, Н. Н. Трубецким, С. И. Гамалеей обязательно упо-

минается Иоганн Георг Шварц* (1751–1784). Эти упоминания сопровождаются описаниями примерно одного типа, что, помимо занимаемой должности профессора философии Московского университета, Шварц был человеком неординарным, чрезвычайно деятельным, одержимым собственными идеями, пленявшим своими лекциями множество умов и сердец. Вместе с тем обзор написанной о нём литературы указывает на отсутствие сколько-нибудь обстоятельной философской проработки, позволяющей составить непротиворечивую картину того, что представляло собой учение Шварца в отношении мировоззренческих установок, целей, задач, методов и влияний. Это, в свою очередь, ведёт к закономерному общему вопросу: было ли вообще у профессора Шварца какое-то самостоятельное учение, а также к более частным вопросам о том, каково его истинное место в процессе становления философии, педагогики и общественной мысли в России XVIII в.

Предлагаемый далее историографический анализ направлен на изучение и начальное исправление нежелательной, но вполне естественной ситуации, когда по разным причинам ограничивается внимание к определённым культурному феномену — в результате история философии затрудняется выполнить целостную и непредвзятую реконструкцию объекта своего изучения. Речь в данном случае идёт о крайне специализированной оценке личности Шварца, связанной, прежде всего, с его вовлечённостью в тайные общества — в ущерб изучению чисто философской составляющей его наследия, которая представляет собой немалую ценность. Ведь она, даже при общей эклектичности и компилятивности, не только содержит смелые и оригинальные идеи, но, что гораздо существеннее, собирает в себе и отражает те характерные особенности эпохи, сложная взаимосвязь которых образовала во второй половине XVIII в. необходимые условия для формирования и развития самостоятельной русской мысли [Прохоров 2022].

Имя Шварца нередко встречается в исследовательской литературе, посвящённой XVIII в., но почти всегда — в контексте такого явления, как русское масонство, т. е. без специальной оценки места Шварца в истории русской философии. Среди авторов этого направления нужно перечислить в первую очередь труды Я. Л. Барскова, В. С. Брачева, Г. В. Вернадского, С. В. Ешевского, Ю. Е. Кондакова, В. В. Кучурина, М. Н. Лонгинова, А. Н. Мищенко, П. П. Пеккарского, А. Н. Пыпина, А. В. Себеки, Ю. Л. Халтурина и др. Исследований, которые были бы целенаправленно посвящены философским идеям Шварца, практически нет. Опубликованные и доступные в настоящее время материалы — это отдельные статьи, посвящённые его педагогической деятельности в качестве профессора Московского университета. Отдельного упоминания в этой области заслуживает книга В. А. Возчикова «Профессор И. Г. Шварц. Из истории российского образования XVIII в.». Эта сравнительно небольшая работа пока не цитируется в других современных исследованиях, но фактически представляет собой единственную сегодня научную монографию, посвящённую Шварцу. В соответствии со своей научно-педагогической задачей Возчиков

* Варианты написания имени в русскоязычных источниках — Иван Григорьевич, Иван Георгиевич, Иван Егорович.

рассматривает наследие Шварца через призму образования и воспитания. Он показывает, как педагогические методы такой неоднозначной личности, как Шварц, складываются под влиянием масонского мистицизма и соответствующей ему антропологии, важное место в которой занимает оппозиция «посвящённый наставник — ученик» [Возчиков 2017].

Упоминания о Шварце в больших работах по истории русской мысли — очень краткие. К сожалению, это характерно для всей литературы по истории русской философии, независимо от времени ее создания: до революции, в советскую эпоху или в наши дни. Базовым источником информации для всех исследователей в данном случае служит «Биографический словарь Императорского Московского университета» [Шварц 1855], соответствующая статья для которого была составлена с использованием сохранившихся материалов, лично предоставленных самим Шварцем.

Если в XIX в. упоминания о Шварце легко обнаружить в литературе по масонству, то в работах по истории отечественной философии он появляется, по всей видимости, только в начале XX в. Так, например, список мыслителей XVIII в. в книге архимандрита Гавриила «История философии», которая считается первым специальным исследованием такого рода, выглядит следующим образом: Ф. Прокопович, Г. Конисский, Г. С. Сковорода, М. В. Ломоносов, П. Левшин, Д. С. Аничков, А. М. Брянцев, М. Н. Муравьев, И. Ф. Буле, Е. Болховитинов [Архимандрит Гавриил 1840, 45–83]. О масонах и тем более о Шварце никаких упоминаний нет.

К историко-философским текстам в данном случае вполне можно отнести «Очерки по истории русской культуры» П. Н. Милюкова, в третьей части которых Шварцу посвящается более десяти страниц. Примечательно, что вместе с характеристикой русского масонства как важного элемента в развитии идеализма русской интеллигенции, а также биографическими сведениями о Шварце, Милюков предпринимает попытку изложения его философских взглядов. При этом выдвигает смелую гипотезу, согласно которой у серии анонимных философских статей, открывавших первые восемь выпусков ежемесячного новиковского издания «Вечерняя заря» (1782), был один автор — Шварц. Милюков даже говорит, что эти тексты образуют «целый философский трактат» [Милюков 1903, 360]. Аргументация в пользу авторства Шварца в целом сводится к двум пунктам: во-первых, общая идейная связность этих текстов соответствует тем философским взглядам, которые Шварц излагал в своих лекциях и отдельных записях; во-вторых, известно активнейшее участие Шварца в подготовке журнальных выпусков. В то же время Милюков соглашается с тем, что тексты переводные, и даже находит, что переводчик или переводчики в силу философской неопытности путаются в терминах. Сами по себе эти соображения не ослабляли гипотезу, поскольку Шварц вполне мог написать тексты на родном немецком языке, равно как и допустить некоторые погрешности в русскоязычной терминологии при переводе.

Дальнейшее исследование текстов, опубликованных в «Вечерней заре», разрушило гипотезу Милюкова — они действительно оказались переводными. Авторы многих оригинальных материалов вполне установлены. В частности,

текст «Рассуждение о бессмертии души» принадлежит швейцарскому учёному Ф. Б. де Феличе (1723–1789) и представляет собой сложную компиляцию из ряда других писателей; автором «Философического рассуждения о Троице в человеке...» оказался эрфуртский врач Иоганн-Николаус Вейсмантель (1735/36–1790); «Рассуждение о бытии Бога, выведенное из рассматривания природы» принадлежит лютеранскому проповеднику И.-Ф.-В. Иерузалему (1709–1789), с которым Шварц лично познакомился во время визита в Брауншвейг в октябре 1781 г. [Симанков 2011, 170–179].

Однако даже при окончательном опровержении гипотезы Милюкова, сличение «анонимных трактатов» с лекциями Шварца показывает, что Иван Григорьевич прекрасно знал эти тексты, часто и обильно использовал предлагаемые там идеи в своих публичных выступлениях. Это позволяет предполагать, например, что отдельные переводы были выполнены по «масонским книгам», которые Шварц привёз из поездки по Европе, предпринятой уже во время преподавания в Московском университете. Полный перечень этих книг не установлен [Лонгинов 1867, 263–264]. Нельзя также исключать, что Шварц мог иметь прямое или косвенное отношение к подготовке переводов — догадки Милюкова были отчасти спровоцированы совпадением некоторых выражений анонимных текстов с теми, что появляются в собственных записях Шварца. Помимо вероятности конспектирования Шварцем переводов, это может означать, что тот или иной фрагмент был переведён им самим. С другой стороны, не следует забывать, что люди, готовившие переводы, были учениками Шварца, и легко могли перенять от него характерные слова и выражения.

Продолжая обзор философской литературы, можно назвать книгу Э. Л. Радлова «Очерк истории русской философии», где Шварц кратко упоминается в числе иностранцев, приглашённых преподавать философию в Россию; говорится и о его значительном влиянии в Москве [Радлов 1921].

Примечательно, как рассказывается о Шварце в «Очерке о развитии русской философии» (1922) Г. Г. Шпета. Эта книга знаменита резкостью оценок, доходящей иногда до язвительности. Рассказывая о Новикове, Шпет пишет, что тот на почве масонства сошёлся, в частности, «с добродетельным, но неглубоким профессором Московского университета Шварцем» [Шпет 2008, 97]. Далее следует очень характерный для Шпета пассаж: «Может быть, внутренняя пустота масонства не скрылась бы от «чувствительности» Новикова, если бы Шварц, «сей возвышенный и редкий чувств и оным надлежащего испытатель», не смягчил для него аллегорички масонства более сердечным и простодушным пиетизмом в истолковании увлекшей его «науки нравочения»» [Шпет 2008, 97]. Что же до самого Шварца, то он «со своими учениками ходил даже не около философии, а лишь около метафорических излиятий страстного ко Христу Бёме» [Шпет 2008, 97]. Если учесть, с какой яростью несколькими страницами ранее Шпет набрасывается на распространившийся к тому времени мистицизм и с каким презрением он чуть позже говорит о Г. С. Сковороде [Шпет 2008, 104–118], которого многие исследователи считают главным русским философом XVIII в., то можно сделать вывод, что о Шварце Шпет высказывается очень мягко, почти безвредно и даже комплиментарно, особенно учитывая, что недостаток глубины, вменяемый им

Шварцу, — это общая оценка, которой он снабжает вообще все философские попытки описываемой эпохи.

Анализируя работу Шпета, нельзя упускать ещё одно обстоятельство: будучи, как правило, очень педантичным в указании своих источников, в разговоре о Шварце Шпет изменяет этому правилу и не ссылается вообще ни на что.

Упоминание Шварца можно найти на страницах книги Г. В. Флоровского «Пути русского богословия» (1936), которая, несмотря на богословскую направленность, остаётся важным источником по истории российской философии и культуры. Отец Георгий признаёт важность масонства для пробуждения русской культуры, для «сентиментального воспитания русского общества» [Флоровский 2006, 117] как необходимого этапа такого пробуждения. Разумеется, эту похвалу следует воспринимать *cum grano salis*, тем более, что далее производится раскрытие тёмной стороны русского сентиментализма той поры: «В тогдашнем мистицизме была сдержанность воли, но не было трезвости сердца и воображения» [Флоровский 2006, 118]. При этом Флоровский делает две довольно важные историко-философские констатации. Во-первых, он отмечает, что «психологически славянофильство вырастает именно из Екатерининского масонства (и совсем не из усадебного быта)». Во-вторых, пишет, что «опыт московских розенкрейцеров (а потом Александровского масонства) подготовил почву для развития русского шеллингианства, прораставшего от тех же магических корней» (Флоровский 2006, 120). Кроме того, подчёркивает высокие нравственные требования, которые предъявляли к себе масоны, их деятельную любовь и филантропический дух [Флоровский 2006, 117]. И всё же Флоровский отказывает русским масонам в наличии собственной философии: «Среди Екатерининских масонов самостоятельных писателей и мыслителей не было. Шварц, Новиков, Херасков, Трубецкой, А. М. Кутузов, Ив. П. Тургенев, Ф. Ключарев, И. Вл. Лопухин, Зах. Карнеев, Гамалея — все они только подражатели, переводчики, эпигоны. Этим, впрочем, нисколько не умаляется их влияние. В 80-х годах весь Московский университет стоял, собственно, под знаком масонства» [Флоровский 2006, 120]. Шварц здесь упомянут первым, что едва ли случайно, и всё же — он один среди прочих. Помимо этого отрывка о Шварце говорится лишь единожды, когда Флоровский обвиняет масонов в пристрастии к чтению «квиегических мистиков и пиетистов» [Флоровский 2006, 119] и в виде исключения отмечает, что у Елагина, «кажется, в противовес Шварцу», была «в его последние годы целая система отеческого чтения» [Флоровский 2006, 119].

Контрастом ко многим весьма поверхностным и схематичным оценкам звучат слова Н. А. Бердяева в книге «Русская идея», изданной в 1946 г. В характерном порыве Бердяев доходит даже до того, что предполагает в Шварце первого в России философствующего человека: «Наиболее философским масоном был Шварц, он был, может быть, первым в России философствующим человеком. В стороне стоял в XVIII в. украинский философ-теософ Сковорода. Это был замечательный человек, народный мудрец, но он не имел прямого влияния на наши умственные течения XIX в. Шварц имел философское образование. Он в отличие от Новикова интересовался оккультными науками и считал себя розенкрейцером» [Бердяев 1971, 21].

К сожалению, столь смелое мнение не подкреплено изложением идей Шварца и за отсутствием такового выглядит как одно из тех интуитивных озарений или внутренних убеждений, поразительной точностью которых славился наш великий мыслитель.

Крупнейший историк русской философии В. В. Зеньковский (его «История русской философии» писалась в 1948–1950 гг.) мнение Бердяева не поддерживает. Для него «первый философ на Руси в точном смысле слова» [Зеньковский 2001, 65] — это Г. С. Сковорода. Однако он признаёт, что русское масонство «сыграло громадную роль в духовной мобилизации творческих сил России» [Зеньковский 2001, 102]. Он отмечает, что две стороны масонства — его религиозно-философские и натурфилософские интересы — имели «чрезвычайное значение в подготовке к философскому творчеству в XIX в.» [Зеньковский 2001, 103], и добавляет, что «это был путь идейной жизни и действительного служения идеалу» [Зеньковский 2001, 104], приводя даже слова Милюкова, назвавшего Шварца наиболее глубоким из русских масонов [Зеньковский 2001, 105]. Говоря о натурфилософском течении в русском масонстве, Зеньковский связывает его с именем Шварца. Он приводит отдельные биографические сведения, начиная с приезда в Россию в 1776 г. и до основания «Ордена Розенкрейцеров» в 1782 г. Он отмечает, что «Шварц был горячим энтузиастом оккультизма и своим увлечением заражал окружающих» [Зеньковский 2001, 107]. На этом обращение к личности Шварца обрывается. Далее, продолжая говорить о масонской натурфилософии и тем самым имея в виду вклад Шварца, Зеньковский пишет, что «у нас оккультизм с его пытливым устремлением к «тайнам природы», с его предчувствием живого единства природы оформлял философский интерес к изучению природы». В рамках масонского натурфилософского проекта «задача познания заключается в том, чтобы расторгнув сотканный падением покров тленности, извлечь «видимую оболочку Духа Натуры, вещество, из ко-его создадутся новые небо и земля»» [Зеньковский 2001, 107]. Подводя итог, Зеньковский пишет, что натурфилософские фантазии, увлекавшие русских масонов, найдут своё более серьёзное выражение позднее — в шеллингианстве. Никаких ссылок на источники информации о Шварце и его философии отец Василий Зеньковский не приводит.

Далее, в этой же работе, Шварц упоминается ещё несколько раз. Говоря об А. Ф. Лабзине, Зеньковский отмечает, что «16-ти лет он подпал под влияние масона профессора Шварца (основателя в Москве Ордена розенкрейцеров), под руководством которого он очень много занимался философией», добавляя, что «об его увлечениях оккультными идеями Шварца нет определённых данных» [Зеньковский 2001, 117]. Имя Шварца снова возникает в скобках, когда Зеньковский говорит о закрепившейся к началу XIX в. связи духовных исканий в России с натурфилософией Шеллинга на уже подготовленной масонами почве [Зеньковский 2001, 122]. Последний раз имя Шварца появляется, когда Зеньковский пишет об Одоевском, поступившем в Университетский пансион в Москве, директором которого был профессор Прокопович-Антонский — ученик Шварца [Зеньковский 2001, 141].

Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» (1951) уделяет Шварцу несколько предложений. Он упоминает, что тот был профессором

философии при Московском университете, а также сообщает, что «Шварц верил в учение розенкрейцеров. В лекциях, читаемых у себя на дому, он толковал неясные места в сочинениях Сен-Мартэна, ссылаясь на работу Якова Бёме «Mysterium Magnum»... Шварц утверждал, что бог сотворил мир не из ничего, а из своей внутренней сущности. Он проповедовал необходимость нравственного и духовного совершенствования человека, осуждал злоупотребления в области светской и духовной жизни, пороки в среде духовенства. Только преждевременная смерть спасла Шварца от преследований правительства» [Лосский 1991, 21].

Не столько даже иностранное происхождение (хотя и это не следует исключать), сколько масонство и крайний мистицизм сделали Шварца неудобной фигурой как для дореволюционной философской историографии, так уж тем более для советской истории философии. Для последней масонство — глубоко враждебная, реакционная идеология, вредная прежде всего своим резко отрицательным отношением к идеям французских материалистов и поддержкой самодержавия. В известном советском учебнике А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова Шварц не забыт — он называется в числе лидеров русского масонства. Ему отведён один абзац, где отмечается его критика в адрес Гельвеция. Согласно авторам учебника, Шварц приписывал французскому мыслителю «отрицание «деятельных сил» в человеке, уравнение человека с животным». Авторы с сожалением отмечают, что «во французском материализме он видел источник алчности, разврата и прочих пороков», тогда как главным источником познания для человека выступает некий «внутренний голос» или «высочайшее внутреннее чувство» [Галактионов, Никандров 1989, 114].

Известный польский историк русской интеллектуальной культуры А. Валицкий в книге «История русской мысли от Просвещения до марксизма» (1973) утверждает, что «обрусевший немец из Трансильвании Иоганн Георг Шварц» был «самой интересной фигурой среди русских масонов» [Валицкий 2013, 35]. В главе, посвящённой Новикову и масонам, автор отдельно останавливается на Шварце, приводит общие биографические сведения и подчёркивает наличие у него большого педагогического таланта. Валицкий пишет, что Шварц был «не только мистиком и теософом (и преданным учеником Якова Бёме), он ещё и страстно верил в «оккультные науки», «занимался алхимией и считал, что можно магическим путём проникнуть в тайны природы и узреть её подлинный, неискажённый лик, каким он был до грехопадения человека». Далее, ссылаясь на Зеньковского, Валицкий соглашается с тем, что Шварц «подготовил рецензию в России натурфилософии Шеллинга» [Валицкий 2013, 35]. Адресуясь затем к Милюкову (на которого так же ссылался Зеньковский), Валицкий говорит, что Шварц излагал свои идеи в статьях, которые публиковались в новиковской «Вечерней заре», т. е. принимает неверную гипотезу Милюкова о том, что опубликованные статьи принадлежали Шварцу. После этого польский историк приводит краткую характеристику философских воззрений Шварца, выборочно пересказывая и по-своему перелагая текст Милюкова [Валицкий 2013, 35–36].

Исключение в ряду современных работ по философии составляет книга Т. В. Артемьевой «История метафизики в России XVIII века», где не только пред-

ставлены сведения о жизни и общественной деятельности Шварца, но даётся обстоятельный обзор его философских взглядов со ссылками на отдельные первоисточники [Артемьева 1996, 120–122, 250–254]. При этом внимание акцентируется на учении Шварца о тройственной природе человека, в силу которой он, человек, становится «связующим (но самостоятельным) звеном между миром Духа и миром Вещественности» [Артемьева 1996, 251]. Эта теория позволяла Шварцу объяснять особенности строения человеческой психики, в первую очередь в отношении темперамента. Сущность философии Шварц истолковывает с точки зрения конечной цели познания — Бога. В рамках религиозной философии за основание принимаются откровения истины в теологии, а самопознание и естественные науки — вспомогательные инструменты для исследования и постижения этих высших истин.

Далее излагается учение Шварца о свете, которое, согласно Артемьевой, соотносится с традициями неоплатонизма, «проникавшего в русскую философию через масонство» [Артемьева 1996, 252]. Тройственности человеческой природы соответствуют три вида света (свет тела, свет души и свет божественный), которые так же конституируют всё мироздание. Такого рода световая соприродность субъекта и объекта позволяет человеку обладать истинным познанием — узреть сущность вещей, находящихся на разных ступенях в иерархии творения, в точном соответствии с тем, какой из видов «света» в процессе самопознания человек смог раскрыть для себя, превратив в орган познания. Постичь высшую субстанцию света, т. е. божественный свет, и жить в соответствии с ним (постоянно ощущать присутствие Бога) — значит жить по-христиански и обладать всей полнотой истины. Тем самым, подлинное познание заключается не в накоплении информации, а в радикальном изменении образа жизни (Артемьева 1996, 253). Изложение философии Шварца завершается обращением к первой части того самого «анонимного трактата», который публиковался в «Вечерней заре» и впоследствии неоднократно приписывался Шварцу. Артемьева воздерживается от утверждений об авторстве, давая, однако понять идейную связь этих текстов с воззрениями самого Шварца [Артемьева 1996, 254–256].

Из историко-философской литературы XXI века можно назвать очерки по истории русской философии Л. Н. Столовича. Автор сообщает даты жизни Шварца и год приглашения в Россию; упоминает о его работе в Московском университете в качестве профессора. Отмечена большая роль Шварца в распространении мистического учения розенкрейцеров. После этого дана краткая характеристика его философских взглядов: опора на учение Бёме, провозглашение возможности мистического соединения человека с Богом, необходимость нравственного воспитания в духе Христа, оппозиция взглядам французских материалистов. Кроме того, сказано, что Шварц был «приверженцем оккультных «наук» — физиогномии, хиромантии, учения каббалы — мистически-магической философии, оперирующей буквами еврейского алфавита, которые рассматриваются как свойства Божества» [Столович 2005, 46].

В работе Б. В. Емельянова «Русская философия как человековедение» Шварц небезосновательно упоминается в числе мыслителей, которые повлияли на становление «русской религиозной философии сердца» [Емельянов 2014, 81–82].

Подводя итог, можно указать на двойственную ситуацию. С одной стороны, в исследовательской литературе Шварц постоянно упоминается, где-то фрагментарно, где-то — более подробно, с изложением основных его идей. С другой стороны, совершенно отсутствуют работы, в которых был бы выполнен углублённый историко-философский, а тем более — сугубо философский анализ наследия Шварца. В опубликованных историко-философских исследованиях наблюдается дезинтеграция — авторы редко учитывают результаты, достигнутые ранее. Всё это приводит к тому, что Шварц превращается в некую хрестоматийную фигуру, в элемент устоявшейся исторической декорации, существование которого считается само собой разумеющимся, но вся его функция состоит только в том, чтобы быть фоном для описания событий, конвенционально принимаемых научным сообществом в качестве более значимых.

Одна из главных причин такого эффекта довольно прозаична — до самого последнего времени почти никто из исследователей не работал с текстами Шварца, все представления о нём были составлены по косвенным свидетельствам. Недоступность текстов препятствовала исследованиям, а отсутствие исследований делало невозможным возникновение интереса к философии Шварца, что побудило бы к публикации текстов. Кроме того, публикации и распространению текстов Ивана Григорьевича долгие годы мешали разнородные, но вполне известные историко-политические причины. Основным источником для историков философии была литература, посвящённая масонству в разных его аспектах. Это прекрасно видно, например, по ссылкам в учебнике Галактионова и Никандрова, а также по той обширной библиографии, на которой построил свои исследования Флоровский.

Письменное наследие самого Шварца невелико. Ещё скромнее история его публикаций. При жизни Шварца был опубликован только один крупный текст — первая часть «Начертания первых оснований немецкого слога для употребления в публичных лекциях при Императорском Московском университете» (1780), представляющая собой компилятивную учебно-методическую программу преподавания немецкого языка. В 1813 г. в журнале «Друг юношества» были опубликованы отрывки из курса лекций «О трёх видах познания: любопытном, приятном и полезном» [Шварц 1813]. В 1820 г. в сборнике «Избранное чтение для любителей истинной философии» опубликованы «Беседы о возрождении и молитве» [Шварц web]. В 1863 г. в сборнике «Летописи русской литературы и древности» была издана небольшая жалобная записка Шварца об отношении к нему И. И. Меллисино [Шварц 1863]. Отдельные тексты или их фрагменты появлялись в составе исследований по истории масонства и розенкрейцерства, которые выходили с XIX в.

В настоящее время основные работы Шварца изданы усилиями С. В. Аржанухина [Аржанухин 1992] и А. Д. Тюрикова. Две книги [Шварц 2008; 2010], составленные последним, охватывают все значительные тексты, имеющие отношение к научно-философской деятельности Шварца, за исключением только «Начертания...» — упомянутого ранее специального учебного текста с примерами и списком литературы, в котором доля собственных разработок философа минимальна и полностью воспроизводится в позднейших текстах. Но Тюриковым опубликована программная речь [Шварц 2010, 92–96], произ-

несённая Шварцем при вступлении в должность профессора немецкого языка и изданная ещё в составе «Начертания». К сожалению, Шварц не оставил после себя никакого трактата, который излагал бы его философские убеждения в систематической форме. Его наследие представляет собой собрание лекционных материалов, записи речей и некоторые пояснения, которые он оставлял для своих друзей.

Ныне большинство текстов Шварца издано. Формальные причины для поверхностного отношения к его наследию ликвидированы. Следует признать, что Шварц был спорной фигурой. Нёс ли он свет образования и духовности бескорыстно, отдавая всего себя служению истине, или выполнял враждебные России масонские директивы под личиной подвижника народного просвещения — окончательные ответы на эти вопросы едва ли будут даны. Масонство екатерининского времени позволило явиться такой яркой и в то же время типовой для своего времени фигуре, как Шварц — пассионарный подвижник-просветитель, философские убеждения которого необходимо перетекали в общественную деятельность. В то же время Шварц был единственным человеком, выражавшим мировоззрение породившей его среды философски — в максимально актуальных для своего времени концептуальных формах. Поэтому, например, историко-философские исследования процессов становления славянофильства и русского шеллингианства, на которые, как было показано, масонство оказало огромное влияние, невозможны без углублённого обращения к наследию Шварца. Вместе с тем Шварц не должен изучаться только как исторический феномен. Изучение наследия Шварца в статусе иностранца в русской философии в настоящее время актуально как никогда, поскольку оно способно привести к ответу на один из самых болезненных вопросов нашей культуры — как взаимодействовать с опытом чужеземных культур? Как при этом не впасть в одну из классических крайностей: с одной стороны, не изолироваться, отгораживаясь от внешнего мира и упуская тем самым нечто ценное; с другой — не принимать безоглядно, впитывая вместе с позитивным опытом тёмные аспекты внешних культур, предавая забвению собственный положительный опыт.

ЛИТЕРАТУРА

Аржанухин 1992 — Аржанухин С. В. Из лекций И. Г. Шварца «О трёх познаниях: любопытном, полезном и приятном». Отрывки из философских бесед покойного проф[ессора] И. Г. Шварца [предисловие, подготовка к публикации С. В. Аржанухина (Екатеринбург)] // *Философские науки*. М.: Высшая школа, 1992. № 1. С. 78–91.

Артемьева 1996 — Артемьева Т. В. История метафизики в России XVIII века. СПб.: Алетейя, 1996.

Архимандрит Гавриил 1840 — Архимандрит Гавриил. История философии. Ч. VI. Казань: Университетская типография, 1840.

Бердяев 1971 — Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1971.

Валицкий 2013 — Валицкий А. История русской мысли от Просвещения до марксизма. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013.

Возчиков 2017 — *Возчиков В. А.* Профессор И. Г. Шварц. Из истории российского образования XVIII века: учебное пособие. Бийск: РОАК ООП «Общероссийское литературное сообщество», 2017.

Галактионов, Никандров 1989 — *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX вв. 2-е издание, испр. и доп. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.

Емельянов 2014 — *Емельянов Б. В.* Русская философия как человековедение: избранное. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2014.

Зеньковский 2001 — *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001.

Кондаков 2012 — *Кондаков Ю. Е.* Орден золотого и розового креста в России. Теоретический градус соломоновых наук. СПб.: МП Астерион, 2012.

Лонгинов 1867 — *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М.: Тип. Грачева и Комп., 1867.

Лосский 1991 — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.

Милюков 1903 — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 3. Национализм и общественное мнение. Вып. 2 // Издание редакции журнала «Мир Божий». СПб.: Тип. И. П. Скороходова, 1903. С. 179–424.

Прохоров 2022 — *Прохоров А. И.* Философия языка И. Г. Шварца: сакрализация исторической памяти // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2022. Т. 23. № 4. С. 130–139.

Радлов 1921 — *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. СПб., Наука и школа, 1921.

Симанков 2011 — *Симанков В. И.* Из разысканий о журнале «Вечерняя заря» (1782) // XVIII век. Т. 26. Изд-во ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, 2011. С. 169–186.

Столович 2005 — *Столович Л. Н.* История русской философии. Очерки. М.: Республика, 2005.

Флоровский 2006 — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006.

Шварц web — *Шварц И. Г.* Беседы о возрождении и молитве // Избранное чтение для любителей истинной философии. Кн. 6. URL: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_v19_rc_2104393

Шварц 2010 — *Шварц И. Г.* Беседы о возрождении и молитве. Записки. Речи. Материалы для биографии / Сост. А. Д. Тюриков. Донецк: Вебер, 2010.

Шварц 1863 — *Шварц И. Г.* Записка И. Г. Шварца об отношениях к нему И. И. Меллисино // Летописи русской литературы и древности. Т. 5. Отд. II. М.: Тип. Грачева и Комп., 1863. С. 96–110.

Шварц 2008 — *Шварц И. Г.* Лекции / Сост. А. Д. Тюриков. Донецк: Вебер, 2008.

Шварц 1813 — *Шварц И. Г.* Отрывки из лекций покойного профессора И. Г. Шварца // Друг юношества и всяких лет. 1813. Январь. С. 85–101.

Шварц 1855 — *Шварц И. Г.* (о нем) // Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета. Ч. II. М.: Университетская тип., 1855. С. 574–599.

Шпет 2008 — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Ч. I. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.008

*К. А. Можайская, А. В. Коробова**

ИМЕНИ ФЁДОРА МИХАЙЛОВИЧА ДОСТОЕВСКОГО (к переименованию Русской христианской гуманитарной академии)

Имя и творческое наследие Федора Михайловича Достоевского неразрывно связаны с Санкт-Петербургом. Можно утверждать, что именно Петербург создал писателя Достоевского, но в значительной степени верно и обратное: Достоевский — один из создателей Санкт-Петербурга, каким мы его знаем. Если император Пётр воплотил в жизнь безумную мечту о столице, одевшейся камнем посреди сырых и туманных ижорских болот, то Достоевский сделал так, что мы, поколения потомков, никогда не забываем об «умышленной тайне» плоского петербургского горизонта.

Достоевский родился в Москве, но в Петербурге прошла большая часть его жизни: сюда он прибыл подростком, здесь учился, был арестован и осуждён, отсюда отправился в острог и сюда в 1859 году вернулся после десятилетней ссылки. Здесь же в 1867 году венчался, в 1881-м умер и был похоронен на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры. Здесь разворачивается действие его романов, повестей и рассказов. Петербург в них — не просто фон, но полноценный персонаж, энергичный в своей болезненности, яркий в своей угрюмой бледности, лихорадочно живой. Современный Петербург размечен множеством адресов писателя и, наравне с ними, адресами и маршрутами его героев.

15 декабря 2022 года на карте города Достоевского появилась еще одна точка — Русская христианская гуманитарная академия на набережной Фонтанки, 15, получившая в этот день его имя.

РХГА — это гуманитарное образовательное учреждение, зародившееся в 1989 году, еще в бытность города Ленинградом. Оно уже тогда глядело

* Можайская Кира Александровна, ЧОУ ВО «РХГА», помощник ректора; специалист по учебно-методической работе; stroykira1606@mail.ru;

Коробова Анна Владимировна, магистр кафедры теории и методики физической культуры и безопасности жизнедеятельности ФГБОУ ВО ТОГУ; korobova_khpet@mail.ru

в постсоветское будущее и при этом ориентировалось на осмысление прошлого — в первую очередь мирового и отечественного философского наследия и целого спектра примыкающих гуманитарных дисциплин. Основателей Высших гуманитарных курсов, из которых вырос Русский христианский гуманитарный институт, а затем и Академия, вдохновляло классическое европейское образование (влияние которого можно обнаружить и в советской образовательной системе).

Будучи одним из первых негосударственных вузов России и заявляя в своем названии определение «христианская», РХГА, возможно, могла бы разделить судьбу целого ряда профессиональных учебных заведений, однако на протяжении своей более чем тридцатилетней истории она успешно поддерживает баланс между религиозностью и светскостью. С одной стороны, она известна своими теологическими программами, по которым учатся клирики и миряне разных конфессий; с другой стороны, она остается светским вузом, организует научные религиоведческие центры, поддерживает непредвзятый межконфессиональный диалог и сохраняет преподавание философии в качестве стержня всех образовательных направлений.

РХГА готовит фундаментально образованных гуманитариев. Нельзя усомниться в значимости этой миссии для культуры. Те из абитуриентов, кто полагает, что гуманитарное образование — это некий «второй сорт», предназначенный для несчастных людей, не справившихся на достаточном уровне с ЕГЭ по алгебре, физике или информатике, переосмысливают свое отношение уже на первом семестре обучения. Сверхзадача профессионального гуманитария (философа, культуролога, искусствоведа и, разумеется, педагога) отнюдь не сводится к тому, чтобы «нести добро и красоту»; гуманитариям требуется видеть и осмысливать реальность, которая никогда не упустит повода бросить вызов его мировоззренческой устойчивости. На хрупких плечах гуманитариев лежит обязанность формировать взгляды и ценности следующего поколения, а также связанная с этой обязанностью ответственность. Установки гуманитарного образования нацелены на то, чтобы репродуцироваться и продолжаться в культуре, нести ответственность за идейные и ценностные структуры, которые будут доминировать завтра.

Достоевский — одна из важнейших фигур не только русской, но и мировой классической литературы. Было бы упрощением сказать, что его творчество — это высоконравственная проповедь молодому поколению, вдохновляющая на созидание светлого будущего. Достоевский — писатель сложный, даже опасный. В силу своей предельной психологической и интеллектуальной напряженности его творчество благодатно для интерпретаций. Его герои «везде и во всем», как писал он и о самом себе, доходят «до последнего предела». Его своеобразный художественный метод вскрывает глубины человеческой личности со всей ее красотой, ее противоречиями и ужасами, которые могут на корню разрушить мирозерцание читателя — и лишь затем, послужив своего рода «горнилом», наставить его на духовный, интеллектуальный и религиозный поиск. Пройдя тяжелый жизненный и творческий путь, пережив жестокую инсценировку казни, побывав в омском каторжном остроге и на военной службе в Сибири, Достоевский не закрывал глаза на грязь и пороки России. Однако

всю свою жизнь писатель оставался человеком верующим и глубоко патристичным, убежденным в способности России принести «новый свет миру».

Достоевский и сегодня востребован молодежью — не как часть школьной программы, а как актуальное чтение, которое влияет на творчество наших современников. Достоевский актуален, потому что в его произведениях узнается современное общество — живое, со своими пороками и страстями.

С учетом вклада РХГА в продолжение и развитие традиций классического гуманитарного образования обретение Академией имени Достоевского представляется закономерным шагом.

Весной 2023 года прошла череда мероприятий, приуроченных к этому событию. До того, 7 февраля, в «Доме журналиста» на Невском проспекте состоялась пресс-конференция руководства Русской христианской гуманитарной академии, посвященная Дню памяти великого писателя и присвоению РХГА его имени. В ней приняли участие наследники Достоевского, представители государственной власти, духовенства, академического и культурного сообщества Петербурга.

Открывая пресс-конференцию, ректор РХГА им. Ф. М. Достоевского, доктор философских наук, профессор **Д. К. Богатырев** заявил о конгениальности идеологии, положенной в основу образовательного и воспитательного процесса в РХГА, мировоззрению Достоевского. Идея обретения имени великого писателя появилась не случайно. Окончательно она упрочилась у ректората и Ученого совета, когда Академия успешно справилась с осуществлением двух научно-исследовательских проектов, поддержанных грантами Российского фонда фундаментальных исследований, нацеленных на изучение наследия Достоевского и его влияния на русскую и мировую культуру*. В рамках этих проектов была опубликована серия книг «Достоевский: pro et contra», посвященных междисциплинарному анализу идейно-аксиологического ядра и исторических рефлексий творчества Достоевского, а также созданы информационно-аналитические ресурсы «Достоевский и мир» и «Универсум Достоевского». Были налажены контакты между Академией и ведущими центрами достоевковедения (Литературно-мемориальным музеем Ф. М. Достоевского в Петербурге, Московским домом Достоевского). Переименование вуза было поддержано наследниками писателя, учеными-достоевковедами, архиереями РПЦ. Инициатива РХГА была удовлетворена, и 15 декабря 2022 года Министерство юстиции Российской Федерации зарегистрировало устав Академии с ее новым названием — Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского.

В ходе пресс-конференции **М. А. Шишкина**, заместитель Председателя Законодательного собрания Санкт-Петербурга, зачитала письмо Председателя Законодательного собрания А. Н. Бельского, где говорилось о высокой чести носить имя великого писателя и продолжать лучшие традиции петербургского гуманитарного образования.

* РФФИ 18–011–90002 «Достоевский: pro et contra. Систематизация источников и анализ ключевых подходов к осмыслению Достоевского в отечественной культуре» и РФФИ 18–012–9003 «Достоевский в зарубежной рецепции от классики до постмодерна».

Директор центра духовной культуры и образования Центрального округа Санкт-Петербургской епархии иерей **Артемий Наумов**, сам — выпускник РХГА, выразил личную признательность педагогическому коллективу Академии и зачитал письмо главы Центрального района Е. В. Федоровой, где было подчеркнуто, что Академия достойно продолжает и преумножает культурные традиции Санкт-Петербурга.

От Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга и Ленинградской области выступила **Н. Б. Лезунова**, директор Высшей школы печати и медиатехнологий, отметившая, что при подготовке специалистов-гуманитариев православие является основой основ воспитания.

От Совета по культуре Санкт-Петербургской епархии выступил иерей **Илия Макаров**. Он говорил о том, что педагогическая и общественно-культурная деятельность Академии всегда базировалась на ценностях православия, которые были фундаментом формирования у студентов собственного мнения. Русский человек, читая Достоевского, познает православие в его полноте. После выступления о. Илии ректор Академии добавил, что к Достоевскому нельзя предъявить таких догматических претензий, которые возможны к В. С. Соловьёву или Н. А. Бердяеву.

От Благотворительного фонда им. Г. М. Погосяна, который в 2020 году организовал реставрацию надгробного памятника Достоевского на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры, выступила **Д. А. Аркатова**.

Ректору РХГА Д. К. Богатыреву за заслуги в деле сохранения наследия писателя была вручена памятная медаль к 200-летию Ф. М. Достоевского, учрежденная Фондом им. Г. М. Погосяна. В ответном слове, говоря о пути, пройденном Академией к решению о переименовании, Д. К. Богатырёв заметил, что, по слову Аристотеля, «всякая вещь стремится к своему естественному месту».

Алексей Дмитриевич Достоевский, праправнук великого писателя, выразил глубокое удовлетворение неспадающим интересом к творчеству Федора Михайловича, назвал совершенно закономерным присвоение его имени РХГА, что, в свою очередь, должно придать профессорско-преподавательскому коллективу вуза новые силы для научной и педагогической работы.

В ходе дискуссии прозвучал вопрос, как, по мнению выступавших, Федор Михайлович оценил бы современную ситуацию в России и мире. А. Д. Достоевский посоветовал искать ответ в своеобразном «блоге» Достоевского — «Дневнике писателя», среди размышлений о России и Европе. Д. К. Богатырёв дополнил, что точку зрения писателя можно различить и в его романах. Великий инквизитор в «Братьях Карамазовых» говорит: «Мы позволим людям грешить, и они будут любить нас, как дети». Но писатель даже не представлял, что людям будут не просто разрешать грешить, но понуждать ко греху и наказывать за сопротивление ему. В современной геополитической ситуации это соображение актуально как никогда.

Выступающие сошлись в том, что в сложных и противоречивых событиях современности празднование Дня памяти Достоевского в РХГА прошло духоподъемно и трогательно. Всеми была признана правомерность присвоения имени Достоевского РХГА; подчеркивалось, что учебный процесс и общественно-просветительская деятельность Академии основаны

на православных ценностях в отношении знания, общества и личности. Присвоение имени Достоевского означает новое благословение трудов Русской христианской гуманитарной академии, вселяет надежду на лучшее в жизни современной России и вдохновляет на продолжение изучения и освоения идей великого мыслителя.

Вслед за пресс-конференцией в День памяти Достоевского 9 февраля студенты и преподаватели РХГА возложили цветы к могиле писателя в Некрополе мастеров искусств Александро-Невской лавры.

17 марта 2023 года, в день 34-й годовщины РХГА, в Академии при собрании сотрудников, студентов и гостей состоялось торжественное открытие бронзового бюста Ф. М. Достоевского с надписью на постаменте: «Достоевский — апостол, ибо он — всечеловек». Бюст, выполненный Народным художником Российской Федерации С. А. Щербаковым, преподнес Академии Почетный меценат Санкт-Петербурга Г. М. Погосян.

С началом праздника **Е. В. Трофимова**, заместитель Главы Центрального района, вручила ректору приветственный адрес со словами: «Достоевский — в сердце каждого из нас». Генеральный директор издательского дома «Аргументы и факты — Петербург» **А. С. Клименко** отметила, что события, связанные с именем Ф. М. Достоевского, приобретают особое значение на фоне настойчивых попыток отменить русскую культуру, запретить русский мир, и призвала беречь наше богатое культурное наследие. По ее словам, актуальность Достоевского сегодня подтверждается тем, что он входит в пятерку самых продаваемых писателей во всем мире.

Дмитрий Андреевич Достоевский, правнук Федора Михайловича, отметил, что произведения Достоевского ведут в церковь, ведь проповеднические силы множества священников из его рода как бы воплотились в творчестве писателя, и сказал, что он лично знаком с шестью священниками различных христианских конфессий, которые через Достоевского пришли к православию.

Заместитель директора по научной работе Литературно-мемориального музея Ф. М. Достоевского, доктор филологических наук **Б. Н. Тихомиров** в своем выступлении рассказал о вкладе РХГА в современное достоевковедение и, кроме того, о малоизвестных деталях генеалогии писателя.

Церемонию открытия бюста провели ректор Академии **Д. К. Богатырев** и **Г. М. Погосян**. Они подписали символический дарственный акт о передаче бюста РХГА. Г. М. Погосян выразил надежду, что в этом событии проявилась воля Господа Бога и воля самого Федора Михайловича. Д. К. Богатырев, в свою очередь, подарил Г. М. Погосяну тома антологии «Достоевский: pro et contra». Чин освящения скульптуры провел насельник Свято-Троицкой Александро-Невской лавры, иеромонах Димитрий Самойлов. Бюст Достоевского установили напротив входа в актовЫй зал.

Страницы Достоевского в этот день ожили благодаря студенческому театру РХГА, представившему спектакль по мотивам рассказа Достоевского «Сон смешного человека» в постановке Заслуженной артистки России **Татьяны Кузнецовой**.

Наконец, четверем сотрудникам РХГА была вручена памятная медаль «200-летие со дня рождения Ф. М. Достоевского»: доктору философских на-

ук, профессору Александру Ермичёву, кандидату исторических наук, доценту Александру Сеницыну, Заслуженной артистке России Татьяне Кузнецовой и аспирантке Кире Можайской.

Было отмечено, что в планах Академии на ближайшее будущее — новая серия лучших книг о писателе «Достоевский-100», учреждение стипендии Достоевского для студентов РХГА, а также городской премии Достоевского для талантливой молодежи. Кроме того, в вузе может быть организована кафедра достоевсковедения и магистерская программа по достоевсковедческой тематике.

РХГА — вуз светский, но по ценностным установкам своей работы — христианский, что не по букве, а по духу конгениально христианству Достоевского. Профили образовательных программ и исследований РХГА совпадают с направлениями творческой работы Достоевского; это философия, богословие, филология, психология, педагогика, искусство. Ориентировка на мировоззрение писателя сохраняется и в более глобальных идеалах: патриотизме, гуманизме, христианстве. Поэтому переименование Академии указывает на ее современную задачу — не только вооружить молодое поколение знаниями, дать образование, но и воспитать человека нравственного, духовного, мыслящего, деятельного. Это большая честь и большая ответственность для Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского.

От редакции

НАШИ ПОТЕРИ

†

27 марта 2023 года после долгой болезни умерла **Алла Августовна Златопольская** — старший научный сотрудник Центра изучения эпохи Просвещения «Библиотека Вольтера» Российской национальной библиотеки. Анна Августовна плодотворно сотрудничала с РХГА им. Ф. М. Достоевского, где были изданы подготовленные ею антологии: «П. Я. Чаадаев: pro et contra» (в соавторстве, 1998), «Вольтер: pro et contra» (2013) и «Ж.-Ж. Руссо: pro et contra» (в двух томах, 2005 и 2016 гг.). В конце 2022 года была опубликована работа, которой Анна Августовна занималась тридцать лет, — библиографический указатель «Переводы произведений и переписки Ж.-Ж. Руссо на русский язык (1753–2018 гг.)».

†

9 мая 2023 года скончался **Николай Петрович Ильин** — выдающийся исследователь истории русской философии, доктор физико-математических наук, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета (1973–2016). Собственную концепцию истории русской мысли Николай Петрович изложил в книгах «Трагедия русской философии» (издания 2003 и 2008 гг.) и «Моя борьба за русскую философию. Избранные очерки и статьи» (в двух томах, 2020). Эти работы по-новому освещают развитие русской философии во второй половине XIX — начале XX в.

БИБЛИОГРАФИЯ

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.009

*А. А. Тесля**

**ЛОМОНОСОВ А. В. В. РОЗАНОВ: БЛИЖНИЕ И ДАЛЬНИЕ.
ПЕРЕПИСКА В. В. РОЗАНОВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ. —
М.: ПАШКОВ ДОМ, 2021. — 488 С.: ИЛ.**

А. А. Teslya

*Lomonosov A. V. V. V. Rozanov: near and far. Correspondence of V. V. Rozanov:
research and materials. — М.: Pashkov house, 2021. — 488 p.: ill.*

Розанов — необозрим. Не столько по количеству им написанного — хотя оно более чем велико, сколько по способу смотреть и видеть, и облекать это в словесную форму.

Впрочем, замечу сразу — последний оборот, привычный, именно в случае Розанова представляется неточным: он не столько «облекал» нечто в форму, сколько форма оказывалась дана изначально. Старшая дочь Розанова, Татьяна, вспоминала на исходе жизни, в конце 1960-х: «Воспитанным человеком он не был. Это была бурная стихия, вне всякой литературы и формы. Но зато, когда он писал, форма ему была присуща ранее того, чем он ее выразил на бумаге»^{**}. И следом — то, о чем писали и многие другие мемуаристы: «Перерабатывать свою статью он органически никогда не мог и отказывался. А если в редакции не нравились его статьи, то он писал совершенно новую...»^{***}.

Отсюда — именно специфическая, если не сугубо «розановская», то ему в наивысшей степени присущая особенность, ведущая к его «необозримости»: невозможность прямого сопоставления отдельных его высказываний вроде бы об «одном и том же», поскольку сопоставить их можно — лишь поняв, увидев контекст каждого из них — тот ракурс, из которого каждое из них делается. Но при этом каждый из этих «взглядов» обладает своей собственной законченностью — при разомкнутости мысли — именно в силу своей изначальной оформленности: их нельзя поставить в ряд, перечислить, поскольку каждый обладает — в силу формы — качественным своеобразием.

* Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград); mestr81@gmail.com

** Розанова Т. В. Воспоминания об отце В. В. Розанове и обо всей семье // Василий Розанов глазами современников: Воспоминания. Дневники. Письма. Документы. Художественные произведения: в 2 т. Т. 2 / Предисл., сост., подгот. текста и коммент. В. Г. Сукача. СПб.: Росток, 2022. С. 82.

*** Там же. С. 83.

Как любой большой писатель — Розанов остро чувствует пределы литературы и переходит их, тем самым осуществляя движение литературы. Стоит отметить, что это всё хорошо осознает он сам — и в своей неприязни к «литературе», не говоря уже о «газете», и вместе с тем с пониманием, что как раз обращает в «литературу», вводит в нее то, чего ранее в ней не было, в нее не помещалось (и здесь у него самого нет никакого окончательного ответа — он временами гордится тем, что делает, временами — стыдится обращения внелитературного в литературу, временами — надеется на то, что это обращение способно менять жизнь, приводить в движение реальность по ту сторону литературы).

Сам Розанов неоднократно говорил, что больше всего любит, вольнее всего себя чувствует — в примечаниях*. Это если говорить о «литературе печатной». Ему всегда было важно «высказаться». Отсюда — большое число текстов, которые написаны Розановым бесплатно или явно не ради гонорара — зачастую копеечного или такого, в получении которого приходилось с самого начала серьезно сомневаться**. Но если сам Розанов любил подчеркивать именно профессиональный характер писательства — если даже в предсмертном говорится: «От лучинке к лучинке, Надя, опять зажигай лучинку, скорее, некогда ждать, сейчас потухнет. Пока она горит, мы напишем еще на рубль», — то это не бравоирование и не показной «цинизм» (как воспринималось многими, даже из числа любивших если не его, то им написанное, современников) — а реальность писательства как профессии. Не в хрестоматийном — «но можно рукопись продать», а что многое и пишется изначально именно для продажи, а другое — не ради нее, но с возникающим попутно размышлением — куда можно «пристроить» рукопись, что за нее можно выручить: невозможностью разделить — или, как через несколько лет после смерти Розанова будет размыш-

* Напомню, что и «поворотная» для него книга, так и оставшаяся неопубликованной при жизни — «Лев и Овен» («Тайна») — возникает как примечание на письмо, причем не метафорически, а буквально; соответственно и именуясь первоначально «Комментарий к письму одной женщины» [см. подробности возникновения замысла — письмо Розанова А. А. Александрову, январь 1898: *Розанов В. В. О себе и жизни своей / Сост., предисл., коммент., указат., подгот. текста В. Г. Сукач. М.: Московский рабочий, 1990. С. 677–678*]. А его огромная «Листва» последних лет — в своем толчке это ведь ворох заметок, которые (обретая форму четырех книг — «Уединенного», «Смертного» и двух коробов «Опавших листьев») перерождаются, в сущности, в дневник — чтобы вновь породить уже новую форму, предсмертного «Апокалипсиса...».

** Так, в «Новом пути» Розанов не только участвовал без гонорара (как и все остальные основные сотрудники журнала), но и изначально Перцов привлекал его в журнал — безгонорарный — именно возможностью высказаться, сказать то, что невозможно напечатать ни в одном другом издании.

Отсюда — и сотрудничество в изданиях, противоположных по направлению (что затем, уже в 1911 г., будет обличаться как «органический порок»): примечательно, что поводом к скандалу станет издание Розановым книги «Когда начальство ушло...», в которую он — теперь уже под собственным именем — включит не только серию статей, напечатанных в либеральном «Русском Слове» под прозрачным для всех основных участников литературного процесса псевдонимом «Варварин», но и целый ряд статей, так и не попавших в печать в 1905–1906 гг.

лять Эйхенбаум, о «литературном быте» как части литературы, невозможности адекватно понять этот «быт» как нечто внешнее по отношению к литературе.

Он использовал журналистику для высказывания «своего». При этом приносившаяся неизбежно к условиям газетного существования — но именно «приноравливаясь», не изменяя своему. Именно потому, что ему было важно высказаться, а не быть услышанным (по крайней мере — важно на первом ходе, чтобы потом уже собрать высказанное в книгу): ведь это разнообразное, разное — не подходящее целиком ни одному изданию — практически никакой реальный читатель не мог воспринять. Высказывание, проговаривание явно было намного важнее, чем донести свое понимание до «публики» — как резонно замечал Суворин: «Согласитесь, если Буренин и я — мы не понимаем, то и огромное большинство читателей — тоже не поймут. <...> Нельзя на 800 строках говорить загадками, какие бы чудесные отгадки за ними не скрывались»^{*}. Он научался делать так, что каждая статья или заметка оказывалась отдельным, законченным высказыванием — но этот взгляд, высказывание не отменялись другим, казалось бы, противоположным: увидеть переплетение тем и разнообразие ракурсов можно, лишь собрав их вместе, в известном смысле — только для нас, в собрании сочинений, в томах за конкретные года. И то, что в «Опавших...» выглядело для многих странной манерой величия или юродством — планом полного собрания своих сочинений, где газетчик, автор фельетонов и рецензий, претендует на такое собрание — лишь осознание невозможного и единственного пути ухватить его понимание, а не отдельную реплику обратить в нечто окончательное, само себе равное.

Но не меньшее значение для Розанова — а зачастую, кажется, большее, по крайней мере, по возможности продумывать, делиться своим, в обращенности к конкретному собеседнику — имеет переписка. Можно собрать огромную вереницу жалоб и сетований Розанова на то, что он «устал писать» из его писем — но именно их массив говорит вновь и вновь, что эпистолярное общение было для него тем, ради чего стоило преодолевать усталость, переходить от одной письменной работы — к другой. И, замечу мимоходом, знакомство с розановской эпистолярией если не опровергает, то корректирует известное замечание о Павла Флоренского, что «В.В. не умеет слушать, не умеет и спорить, но по-женски твердит свое, а если его прижать к стене, то негодует и злится, но конечно не сдастся»^{**}. Он если и не умеет «слушать» и «спорить», то — в рамках дихотомии Флоренского — не умеет этого именно в «мужском» смысле: в разговоре с каждым из собеседников он умеет не просто находить свой стиль для каждого, но и откликаться именно на конкретное, последнее письмо — откликаться нередко не прямо, а вскользь, в переключках, отзвуках тем. Как умеет и возобновлять разговор «с места» с замолчавшим собеседником — он неизменно узнаваем, но он ни в коем случае не «один и тот же» в разговорах с разными. Розанов действительно не только не любил, но и не особенно

^{*} Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. СПб.: Тип. Т-ва А. С. Суворина — «Новое Время» [Издание В. В. Розанова], 1913. С. 71. Письмо Розанову от 12.VIII.1898.

^{**} Из письма свящ. П. А. Флоренского к М. И. Лутохину. 5–6 сентября 1918 г. // Василий Розанов глазами современников... Т. 2. С. 333.

ценил собственно «логический» спор, о чем, кстати, прямо писал, например, П. П. Перцову (не позднее 14.XII.1898): «Мне кажется — качество русского ума — не германское рассуждение, а рассуждение художественное (см. нашу художественную литургию). Я, по крайней мере, покупая русские философские диссертации, — просто дальше 15 страницы не мог читать. Не спорю, дорогой мой, что ты в квадрате дурак, но оправдываюсь, что я «в русском стиле» дурак, т. е. законный и полноправный в отечестве...»^{*}

Книга Ломоносова, собирая как ранее им опубликованное, так и предавая некоторые материалы печати впервые — очень «розановская» по духу^{**}. Не в смысле — уподобляющаяся по стилистике Розанову того или иного времени, а из числа таких книг, большим любителем которых был сам Василий Васильевич: сборников материалов, разысканий, снабженных предисловиями и попутными комментариями переписок стародавних времен. Если в молодые годы Розанов был страстным читателем — знавшие его в пору его учительства вспоминали выделяющиеся на фоне обычной обстановки провинциальных педагогов книжные залежи, латинские фолианты^{***}, купленные на Сухаревском рынке (и остававшиеся, по воспоминаниям дочери, частью его кабинета вплоть до старости — вместе с прибавившимися, например, уже в пору достатка ранними изданиями русских классиков — Державина, Карамзина и проч., красиво переплетенных^{****}) — то в газетной суете, хотя, думается, отнюдь не только поэтому, он читал все меньше, больше «нюхал» новые книги, открывая их то в одном, то в другом месте. А вот любителем таких сборников, от необъятного Барсукова — летописца полувека русской умственной жизни — и вплоть до «Старины и новизны», «Русских пропилей» Гершензона и вороха разнообразных малоприметных изданий из прошлой русской жизни — он оставался до последних лет.

Розанов этой книги — это Розанов петербургского и последнего, троицкого, периодов: уже за пределами молодости, уже — с первых писем, печатаемых в составе тома, заметный автор. Впрочем, говоря о составе по хронологии писем — заметим, что общее меланхолическое впечатление, которое они про-

* Переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова (1896–1918). В 2 тт. Т. 1: На новые пути (1896–1902) / Изд. подгот. Е. И. Гончарова, О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский дом, 2023. С. 293–294.

** Одновременно с разбираемой вышла и другая работа автора — подготовленный им аннотированный указатель имен к хранящимся в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) письмам Розанова: *Ломоносов А. В. Эпистолярный архив В. В. Розанова в Румянцевском музее: аннотированный указатель имен*. М.: Пашков дом, 2021.

Работа эта имеет несомненную ценность для любого исследователя, так или иначе соприкасающегося с розановской проблематикой, поскольку в Румянцевский музей Розанов с 1914 по 1918 гг. передал 40 переплетенных папок с письмами корреспондентов, а в дальнейшем в отдел рукописей теперь уже Библиотеки им. Ленина поступали и другие розановские материалы, в частности, большая часть архива поступила в фонды от Татьяной Розановой в 1947 и 1958–59 гг.

*** См.: *Первов П. Д.* Философ в провинции (из литературно-педагогических воспоминаний) // *Василий Розанов глазами современников...* Т. 1. С. 28–29, 31.

**** *Розанова Т. В.* Воспоминания об отце... С. 22.

изводят — связано во многом с тем, что почти не попали письма его самого публично-счастливого десятилетия, с начала века и до 1909–1910 гг., когда он выбрался из тесноты и постоянного страха за будущее своего первого петербургского десятилетия — и когда еще не наступило почти одновременно общественное отторжение и тяжелая домашняя болезнь.

Том делится на три неравномерные части. В первой речь идет об отдельных персонажах, так или иначе связанных с Розановым или становившихся предметом его внимания — здесь и небольшая заметка о взаимоотношениях Розанова с Николаем Гротом (заметной фигурой в истории институционализации философского знания в России XIX века), и об отношениях с политическими деятелями того времени — Милюковым, Гучковым, Родичевым, и о восприятии Розановым Хомякова и Киреевского. Вторая часть отведена вопросам литературной политики — здесь собраны статьи, посвященные изменению взглядов Розанова на литературную борьбу в периодике, его отношение к юбилеям (прежде всего юбилеям «литературной» или «общественной» деятельности, празднование которых распространилось с последних десятилетий XIX столетия), а замыкает раздел небольшое исследование, посвященное вопросу о социально-политическом идеале Розанова (и приводящее достаточно сильные аргументы в пользу вывода, что в зрелые годы этот идеал не претерпевал сколько-нибудь радикальных изменений).

Третья, основная по объему часть книги — научная публикация двойных переписок Розанова (заметим попутно, что за последние два десятилетия утвердился в качестве основного очень верный принцип публикации переписки, по мере возможностей охватывающий письма обоих корреспондентов — или, если участников более двух, то всех авторов совместной переписки, понимания переписки как во многом особого жанра, отличного от отдельного письма). Имена корреспондентов Розанова, чьи письма включены в этот том, далеко неравнозначны по известности — если об Анне Григорьевне Достоевской и Михаиле Осиповиче Гершензоне знает практически любой хоть сколько-то интересующийся историей русской литературы и русской мысли, а Борис Александрович Грифцов широко известен и как переводчик, и как даровитый теоретик литературы*, то о Михаиле Петровиче Соловьеве, Владимире Людвиговиче Кигне (Дедлове) и даже Иерониме Иеронимовиче Ясинском это сказать сложно.

М. П. Соловьев теперь в первую очередь знаком лишь специалистам по истории русской печати и цензуры, поскольку в 1896–1901 гг. был главноуправляющим по делам печати и снискал своеобразную известность своим пониманием должностных обязанностей. Оно сказалось и в переписке с Розановым — Соловьев почитал своим долгом не столько исполнять закон, сколько направлять «дух» печати, беседовать с журналистами и редакторами

* Солидную известность имеет его работа «Теория романа», впервые увидевшая свет в рамках ГАХНа в 1927 г. [см. переиздание: Грифцов Б. А. Теория романа. М.: Совпадение, 2012], новую известность он приобрел во 2-й половине 1980-х годов, когда трудами С. Н. Зенкина рукопись «Психологии писателя» (1924–1925) сначала была фрагментарно опубликована в «Вопросах литературы» (1986), а затем вышла отдельным книжным изданием (1988).

и наставлять их. С Розановым одной из основных линий обсуждения становится отторжение Соловьева от начавшегося как раз в 1898 году поворота к теме «пола и религии» и безуспешных попыток Розанова (впрочем, отнюдь не только в этом случае — достаточно вспомнить резкое отталкивание Рачинского) отстоять приемлемость и правомерность своих устремлений.

И. И. Ясинский — заметный русский публицист, беллетрист и редактор с 1880-х и вплоть до кончины уже в 1931 г. — выступает в переписке исключительно в деловых своих качествах. Хотя переписка и охватывает одиннадцать лет, с 1899 по 1910 г., но включает лишь 14 писем, посвященных обычным литературным заботам — от забот о помещении фельетонов («В мире неясного и нерешенного») в «Биржевых ведомостях», которые в это время редактировались Ясинским, вплоть до усилий Ясинского в 1909–1910 гг. привлечь Розанова как большое литературное имя к участию в издаваемом им журнале «Новое слово». После скандала, разразившегося по поводу политической безответственности Розанова (его участия одновременно в «охранительных» и «либеральных» изданиях) — он перестал быть ценным участником для литературных проектов Ясинского, и тот благоразумно прервал с ним отношения.

Особенно любопытна переписка с В. Л. Кигном, писавшим под псевдонимом «Дедлов» (образованным по имени принадлежавшего ему имения). Ко времени знакомства с Розановым он служил в переселенческом управлении Министерства внутренних дел — много ездил в связи с этим по России*, фиксируя свои впечатления и размышления в очерках, столь высоко оцененных Розановым, что в одном из писем он сравнил его с Лесковым (письмо от сентября–начала октября 1901 г.)**. Если Розанова привлекает, в числе прочего, дельность, «реальность» забот собеседника — то Кигна, могилевского помещика, возмущает «юдаизм» Розанова — и он проповедует ему крещение иудеев одновременно с убеждением в реальности «кровавого навета» (см. письмо от 18.IX.1901)***.

* Как ранее путешествовал по Европе, Турции и Египту — о чем оставил книгу путевых впечатлений, «Приключения и впечатления в Италии и Египте. Заметки о Турции» (СПб., 1887).

** Заметим, что это сразу же вызвало ответную реплику Кигна, в письме от 14.X.1901 (любопытном в том числе и отразившимся в нем представлением о литературной иерархии авторов): «Василий Васильевич, скажите по правде: ведь, Вы подшучиваете надо мною, отводя мне место наряду с Лесковым? Знаете ли, где предел моему честолюбию? — Не быть Мачтетом и... Короленком. Это два сапога, первый дырявый и грязный, второй заплатанный и вычищенный ваксой. Мечтаю стать рядом с Ясинским, о Чехове и не мечтаю». Чехов и в глазах Розанова не заслуживал высокой оценки — так, в воспоминаниях Э. Ф. Голлербахха отразилось следующее, подтверждаемое другими аналогичными высказываниями, суждение: «Что Чехов? глядел на жизнь, что видел, то и записывал. Очень милый писатель, понравился, стали читать. Но он холодный, и ничего особенного. Успех его понимаю, только не одобряю» [Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Петербург <sic! — А.Т.>: Полярная звезда, 1922. С. 83]. Публично, впрочем, Розанов воздерживался от явно критических суждений в адрес Чехова.

*** Отметим, что А. В. Ломоносовым в составе тома опубликована также выявленная им (ранее не включенная в собрание сочинений) некрологическая статья Розанова (стр. 323–326). Первая публикация: *Розанов В. В. В. Л. Кигн / Вступ. ст., текстологическая рас-*

Даже эти три небольшие, во многом ограниченные практически заботами, эпистолярные комплексы представляют существенный интерес, вводя не только в дела и интересы Розанова, но и — а скорее даже в первую очередь — в многообразие сфер и интеллектуальных ориентаций лиц, так или иначе вовлеченных, связанных с русским публичным пространством конца XIX — начала XX века. Намного более насыщены три упомянутых нами первыми эпистолярных комплексов. Так, переписка с Анной Григорьевной Достоевской не только рисует Розанова в его хлопотах, связанных с подготовкой заказанному ему предисловия к 4-му изданию «Полного собрания сочинений» Федора Михайловича Достоевского, но и заботой об отдельном книжном издании «Легенды о великом инквизиторе», для которого он получает от вдовы писателя разрешение на перепечатку в качестве приложения обширных выдержек из произведений Достоевского. Если не очень быстро, то к концу XIX века отношения, завязавшиеся в 1893 г., становятся не просто близкими, а почти интимными: Розанов решает просить Анну Григорьевну о содействии в узаконении его детей — а та, после безрезультатных хлопот, в свою очередь посвящает Розанова в семейные дела своего сына, делится тревогой за него, переживающего кризис своего брака.

Молодой Грифцов обращается к Розанову как к одному из трех персонажей задуманной им дебютной философской работы* — и затем пытается поддержать образовавшуюся связь, в одном из писем уже 1912 г. откровенно признаваясь, «что Леонтьев — только повод (на этот раз) для переписки, чтобы Вас душевно не потерять из виду» (письмо от 24.IX.1912). Впрочем — в этом случае заметно, что душевное тяготение Грифцова не находит особенного отклика у Розанова, в том числе, думается, и от того — что само это тяготение так и не облекается в раскрытость души, оказываясь тяготением, в котором другому не за что зацепиться, увлечься. Переписка Розанова с Гершензоном уже неоднократно издавалась**, но ценность данного издания в том, что здесь письма сверены с оригиналами и устранены довольно многочисленные ошибки прочтения, а также включены два ранее не публиковавшихся письма, парных: Розанова (ок. 10.IX.1909) и ответное Гершензона (б. д.).

Словом, книга Ломоносова — пример упорного, тщательного труда, восстановления и введения в научный оборот новых текстов Розанова и его круга, изучения разных аспектов его интеллектуальной жизни и деятельности, продолжение той скрупулёзной работы, яркой вехой в которой стал выход в 2011 г. подготовленного им же первого выверенного издания розановского «Мимолетного» 1915 года***.

шифровка и коммент. А. В. Ломоносова // *Розанов В. В. Неопубликованные статьи // Записки отдела рукописей. Вып. 53. М.: Пашков дом, 2008. С. 461–463.*

* Грифцов Б. А. Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М.: Издание В. М. Саблина, 1911.

** См.: *Гершензон М. О. «Пусть меня судят по моим писаниям...» Из переписки 1904–1925 годов / Ред.-сост. Л. Л. Тумаринсон. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 144–188.*

*** *Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год: Издание полного текста / Сост., подг. текста, статья и комм. А. В. Ломоносова. М.: Скимень, 2011; 2-е изд. М.: Скимень, 2015. О важ-*

**ЖУРНАЛ «СВОЙ» ПРЕДСТАВЛЯЕТ..
 («ФИЛОСОФЫ О ФИЛОСОФАХ». АВТОР-СОСТАВИТЕЛЬ
 С. А. ГРОМОВ. М.: РОДИНА, 2023. — 336 С.)**

A. A. Ermichev

*The journal «Own» presents ... («Philosophers about philosophers». Author-compiler
 S. A. Gromov. M.: Rodina, 2023. — 336 p.)*

Если любой из встречаемых легко назовет пять-десять имен русских поэтов и писателей, то на вопрос о русских мыслителях он, скорее всего, промолчит. Русская философия далеко не является повседневностью культурного кругозора россиянина. Где памятные доски на стенах, извещающие, что здесь, в самом обыкновенном доходном доме XIX века, проживал — и далее шло бы имя мыслителя, сейчас известное только специалистам?! Где ему памятник стоит? Почему не устраиваются праздники по случаю его какого-то летия? Нет этого, нет.

С тем большей радостью услышано было, что известный Н. С. Михалков в журнале «Свой», предназначенном для домашнего чтения, регулярно публикует очерки о русских философах. Думалось: «Наконец-то, началось». И вот эти очерки скомпонованы в книгу «Русские философы».

Очерков много. Их — 39. Об одном из философов, В. В. Розанове, предложено даже два очерка. Они поданы так же несуразно, как несуразен их герой. Автор первого — Федор Иванов. Только содержание очерка — не его, а другого Федора — философа Федора Гиренка, лекцию которого излагает первый Федор. Второй очерк — это отзыв Алексея Коленского на книгу о Розанове другого Алексея, ректора Литературного института Алексея Варламова. Вот так закручено — в полном соответствии с оценкой философии Розанова: «Без Розанова просто-напросто не существует полноценной русской мысли, постоянно ускользающей, закручивающейся, недоговариваемой и в то же время всеохватной» (с. 189). Вот какая у нас полноценная мысль!

И изумленные народы
 Не знают, что им предпринять:
 Ложиться спать или вставать...

Впрочем, не будем отвлекаться. Размер каждого из эссе — 8–9 страниц книги. Написаны очерки тринадцатью авторами. Кто-то из них потрудился над

ности выверенного прочтения, внимания к особенностям пунктуации и прочим мелочам именно в случае Розанова замечательно писал М. М. Спасовский: «Надо самому читать и обязательно видеть его строчки, — до того у Розанова важна каждая мелочь вроде кавычек, скобок, запятых, курсивных и жирных слов и так или иначе оттененных выражений» [Спасовский М. М. В. В. Розанов в последние годы своей жизни // Василий Розанов глазами современников... Т. 1. С. 316].

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

одним—двумя текстами. Другим повезло более, а некоторые вообще создали по 7–8 эссе о полюбившихся им мыслителях. Очерки расположены в алфавитном порядке имен и фамилий — от А до Я. Например, сначала идет Владимир Лосский, а потом Николай Лосский, или сначала идет Владимир Ильин, а затем Иван Ильин. И так далее — от Аксакова (конечно, Константина) до Б. В. Яковенко. В таком расположении есть какая-то непреодоленная составителем механистичность — и с нею нужно примириться. Один очерк — не о философе, а о направлении в нашей мысли — о евразийстве. Временной диапазон — от XVII века (Г. С. Сковорода) до второй половины XX века (Л. Ф. Лосев). Каждый очерк снабжен броским заголовком: «Очарованный, окантованный», «Демократия — это мы», «Прощание с Гегелем», «Роман о революции», «С чего начинается нация», «Очарованный путаник» и пр., и др. Предлагаю читателю догадаться, о ком в каждом случае идет речь. Только один из очерков назван безыскусно — «Отец Василий» — о протопросветителе отце В. В. Зеньковском, всем известном своим выдающимся двухтомником «История русской философии».

Сборник показателен для нашего времени в двух отношениях. Во-первых, он отстаивает идеологию «просвещенного консерватизма» и большинство представленных в сборнике русских мыслителей придерживается такой же идейной позиции. При этом — подсказывает составитель — их «концепты и концепции не потеряли актуальности и по сей день» (с. 9).

Имея в виду именно это последнее обстоятельство, рецензент хотел бы пояснения понятия «просвещенный консерватизм». Без этого неясны положение и статус некоторых мыслителей, очерки о которых есть в сборнике. Верно ли, что эсерствующий Яковенко из первой половины XX века и странник Сковорода из XVIII столетия — это просвещенные консерваторы? Является ли просвещенным консерватором философ из СССР А. Ф. Лосев? Надо ли в один ряд с Аксаковыми поставить Б. П. Вышеславцева и В. Н. Ильина, которые за страх или за совесть (кто их разберет!) прислуживали немецким нацистам? Таково первое критическое замечание.

Второе критическое замечание вызвано обнаруженным в сборнике мощным «наездом» на Октябрь, на большевиков, а также на русских позитивистов, материалистов, либералов, революционных демократов и на всю интеллигенцию. Такой боевой настрой авторов книги делает ее какой-то очень советской, идеологически выдержанной. Рецензент вдруг почувствовал себя в советском прошлом с его бескомпромиссной борьбой с буржуазными философами и прочими дипломированными лакеями поповщины.

В этом отношении, то есть в отношении непримиримости к «левым», к не-«своим», примечателен очерк о Н. Я. Данилевском. Вот герой становится вольнослушателем «достопочтенного вуза» (у автора это — Санкт-Петербургский университет, но аббревиатура «вуз» разве не есть порождение советского времени?). «Достопочтенный вуз» с «его давлением речевых (sic!) истин, взятых под неусыпный контроль интеллигенцией» (ох, уж эта интеллигенция!) «надломил» лицеиста, и он «примкнул к левым», и «пошел к двуликому, как все диссиденты, Петрашевскому», но «там его уже поджидал Белинский» (с. 64).

Что касается Петрашевского, то он — по описанию автора — будучи «в душе республиканцем, а фактически карьеристом и чиновником» — переодевался

женщиной и крал из МИДа заграничные книги, из которых и составила его библиотека. В другом месте тот же автор, доверяя известному шутнику Розанову, приписал Чернышевскому такие слова: «Не обижают же Вас, если кто покурит из Вашей трубки. Почему же сердиться, если кто-нибудь совокупится с Вашей женой» (с. 179–180). Автор подумывает о забавном киноролике «Гоголь в гостях у Чернышевского». Хозяин любезно предлагает гостю свою жену, а тот отказывается, и они вместе пьют кофе. Очень смешно. Чернышевский повержен. Одно только плохо — таких слов у Чернышевского не было и нет.

Но и родоначальник нашей интеллигенции Белинский тоже хорош: «Для него человек из какой-нибудь декларации несравненно выше всякого конкретного человека» (с. 65). Извините, автор, но знакомый с Белинским сразу вспомнит и Егора Федоровича, и здравие китайского императора и старые штаны. Нет, нехорошо получается. А разгоряченный автор режет правду в глаза: «Отечественная интеллигенция все настойчивее выражала сомнения в самом смысле существования России, ее исторического бытия. И эта хилая голова вознамерилась управлять мощным телом державы» (с. 65). (Примечание рецензента: можно подумать, что создатели советского государства были из пролетариев и крестьян!)

От этого автора не отстают и другие. Ото всех так и веет сквозняками контрреволюции и антисоветизма. Вот несколько наугад взятых цитат: «Интеллигенция выдвинула из своей среды людей, способных к диктатуре и на беду России ими оказались Ленин, Троцкий, Дзержинский» (с. 80–81). Или: автор не возражает В. Н. Ильину, когда он именует Октябрь «Голгофой культуры» (с. 91). Или: вспомнив о «философском пароходе», автор комментирует: «Новые хозяева жизни, по сути, обезглавили русский народ, лишив его национальной элиты» (с. 103).

Читатель, незашоренный антисоветизмом, возразил бы на каждый из приведенных тезисов. «Было бы лучше, — спросил бы он, — если бы в диктаторы пробились Корнилов или Колчак?» А на «Голгофу» сказал бы так: «Не Голгофа, а другая культура, которая выросла в Советскую цивилизацию». Можно что-то возразить на «обезглавливание» русского народа!

Дело, однако, в другом. Всё, что сейчас наговорили мои коллеги-философы, вся их непримиримая вражда к прогрессистам — интеллигенции, либералам-западникам, революционерам, материалистам, позитивистам и прочим — противоречит канонам «просвещенного консерватизма».

Как не может нормальный человек отказаться от своей «пьяной матери» (В. В. Розанов), так и «просвещенный консерватизм» не отказывается от России во все времена ее истории, даже самые жестокие. Жестокие времена своей Родины он осуждает, но с благодарностью принимает от них всё, что дает существовать современной России.

Может быть, Георгий Валентинович прав: поторопились с Октябрем. Но, осудив большевиков за революцию, не забудем, что они сохранили Россию. Осудим сталинский СССР с его КГБ, с коммуналками, номенклатурой, нищими колхозами... Но вот как сегодня, то есть после 24 февраля 2022 года, дела-то развернулись... И что бы мы делали без сталинского атомного щита?

Просвещенный консерватизм не идеализирует историю, он знает, что она беспощадна к человеку. Ее беспощадное движение невозможно предугадать,

и потому «просвещенный консерватизм» принимает все времена истории, стремясь смирить их беспощадность пониманием и любовью. Что касается нашего советского случая, то будем помнить, что законы общества тоже развиваются. Если раньше таким законом была социальная революция, точно названная «общественной катастрофой», то сегодня революция может быть только «цветной», а катастрофа к нам явится от каких-то иных причин.

«Просвещенный консерватизм» — это точка зрения на историю и способ социального поведения. Как мы видим историю — так себя и чувствуем; как себя чувствуем — так и живем. Давайте видеть историю глазами «просвещенного консерватизма». А дальше — проще: стерпится — слюбится, перемелется — мука будет. Жила бы страна родная!

Впрочем, мы отвлеклись от главного, а главное — это пропаганда русской философии для наших современников, за которую принял журнал «Свой». Знание русского мировоззрения, динамика его ценностей, их трансформация и их распределение по социальным и культурным группам в России многое проясняют в нашей гражданской истории. Как получилось, что «тупые» Белинский, Добролюбов и Чернышевский почти весь XIX век владели умами людей? С чего это появились у нас Н. Ф. Федоров и К. Э. Циолковский с их безумными идеями? Или К. Н. Леонтьев, напорочивший для России социалистического царя? Почему в братоубийственной гражданской войне победили «ужасные» большевики, а не «благородные» белые монархисты и социалисты-февралисты? Почему русский коммунизм, почти воспетый Н. А. Бердяевым, коммунизм, который спас человечество от нацизма и открыл дорогу к звездам, пришел к своему бесславному умиранию?

DOI 10.25991/RPH.2023.5.1.011

В. В. Варава*

**КОРОБОВ-ЛАТЫНЦЕВ А. Ю.
ФИЛОСОФ И ВОЙНА. О РУССКОЙ ВОЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.
2-Е ИЗД., ИСПР. И ДОП. М.: ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «РУССКАЯ
ФИЛОСОФИЯ», 2022. 250 С.**

Varava V. V.

Korobov-Latyntsev A. Yu. Philosopher and war. On Russian military philosophy. 2nd ed., rev. and additional Moscow: Russian Philosophy Publishing House, 2022. 250 p.

Представляемая книга принадлежит кандидату философских наук, офицеру Вооруженных сил Донецкой Народной Республики Андрею Юрьевичу Коробову-Латынцеву. Автор монографии опубликовал более 30 статей

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

по истории русской философии, языку философии Ф. М. Достоевского, художественных книг и философско-культурных исследований: «Швы» (2013), «Философские очерки о русском рэпе» (2016), «Любимые песни (воображаемых) рэперов» (2020), «Смерть» (2022). Коробов-Латынцев — организатор Философского Собора «Великое русское исправление имен». Издательский дом «Русская философия» выпустил в 2020 году его книгу «Философ и война», где за основу взята докторская диссертация автора, в которой теоретические научные исследования сочетаются с личным опытом борьбы за Донбасс. Это уже второе издание книги, значительно дополненное.

В истории этой книги важен биографический момент. Защитив в 2014 году кандидатскую диссертацию, посвященную анализу этических идей Достоевского, выраженных в его особенном философском языке, Коробов-Латынцев несколько лет проработал в российских ВУЗах, а в 2018 г., как говорится, по велению сердца уехал в Донецк. Написанная им работа о войне — это не только плод кабинетных штудий, но и непосредственное экзистенциальное соприкосновение с «предметом исследования».

В этой книге пересеклись три во многом личностных мотива: любовь к русской философии, стремление раскрыть новые ракурсы в традиционной теме «философия войны» и гражданско-патриотическое чувство — защитить соотечественников, живущих на Донбассе. Поэтому здесь важен духовный контекст, мировоззренческая установка, на основе которой создавалась эта работа. В предисловии ко второму изданию автор пишет: «Рушится глобалистский диктат, диктат жуткой идеи расчеловечивания человека, идеи освобождения человека от самого человека, диктат «свободы от»: от государства, от своего народа, от морали, от Бога, от пола — от человека как такового. Происходит не просто столкновение цивилизаций — происходит столкновение двух проектов человека, в одном из которых утверждается бытие человека, а в другом ему уготовано небытие. Это война за Бытие, война за человека» (с. 7–8).

Обращение к русской философии в современной ситуации — это одновременно и философское осмысление войны, и новый, достаточно неожиданный взгляд на русскую философию. Сколько было прекрасных исследований в последние тридцать лет после возвращения «Философского парохода»! Но такой работы, можно смело сказать, не было. Вот традиционный тематический ряд: имяславие, всеединство, соборность, софиология, космизм и т. д. — и вдруг... война!

Это новаторская работа, расширяющая границы историко-философской науки на материале русской философии. В ней впервые представлены военно-философские биографии восемнадцати русских философов (от П. Я. Чаадаева до А. А. Зиновьева) — тех, кто непосредственно принимал участие в боевых действиях, и тех, которые в них не участвовали, но дали глубокое и всестороннее осмысление войны.

В книге, написанной, кстати говоря, в традициях отечественной философской эссеистики, не лишенной основательности и историографической дотошности, показано, что русские мыслители словом и делом доказали преданность своему философскому призванию, которое неразрывно связано с Отечеством. Причем, что важно, это не анализ текстов русских философов

по поводу войны. Событий в мире множество, и философы так или иначе реагируют на них. Но, по убеждению автора, русский философ всегда находится в пограничной ситуации; его поле рефлексии — проклятые вопросы, которые требуют не столько теоретического подхода, сколько нравственного усилия и экзистенциального преодоления.

Русская философия — это философия Иова многострадального, и поэтому война — не тема среди других тем, а самое что ни на есть экзистенциальное ядро философии, в котором ставятся все высшие вопросы о смысле смерти, страдании, добре и зле, об оправданности человека, мира и истории. Ставятся всерьез, как вопросы самой жизни, вне касания которых жизнь лишена смысла. Жизнь и философия совпадают именно в традициях русской мысли, и это становится наглядным после прочтения рецензируемой книги.

Итак, это рассказ о тех русских философах, которые показали себя на полях сражений — физических и духовных. Здесь имена П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрн, Ф. А. Степуна, И. А. Ильина, Э. В. Ильенкова, А. В. Гулыги, А. А. Зиновьева. Конечно, историки русской мысли знают и военно-биографические факты и теоретические рассуждения русских философов о войне. Но в представляемой книге возникает интересный эффект: собранные в одном философском строю, русские философы обнаруживают много общего, на фоне которого их прочие расхождения кажутся уже не столь значимыми. Отношение к войне выявляет духовное единство русской мысли и становится, тем самым, определенным ее типологическим маркером.

Автору удается изменить во многом сформировавшуюся оптику восприятия русских философов, раскрывая новые, порой неожиданные и удивительные грани в их мировосприятии. Например, Розанов считал войну великой воспитательницей, видел в ней «что-то спасительное», называл ее «целительница-война», связывал с ней духовный подъем и единение народа. Именно во время войны каждый человек открывает для себя, что он часть народа, часть России. Такой патриотический пафос и патетику книги В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» оценил по достоинству С. Н. Булгаков, поблагодарив автора в письме такими словами: «Это истинно русские чувства и слова, и любовь к народу и солдату, и понимание, и единственное по художественной силе выражение. Пишите побольше таких статей, и помощи Вам Бог! Рекомендую для чтения своей семье и всем знакомым, как лакомство» (с. 86).

Коробов-Латынцев внимательно исследует мысли своих героев и находит то, что могло остаться незамеченным даже профессионалом-биографом. Вот, например, он приводит такие слова Розанова, которые считает «бесценным открытием философа»: «Не только целое поколение, но иногда ряд поколений рождается и умирает, не испытав вовсе его и не восприняв в себя ответственного развития, углубления» (с. 88). Война для Розанова — экзистенциал, считает автор книги, поскольку она открывает новые смыслы, связи, ценности и отношения, она открывает подлинность жизни.

А любителям и ревнителям отечественного любомудрия интересно будет узнать, что П. Я. Чаадаев участвовал в Бородинском сражении и до-

шел с русской армией до Парижа. Его биограф М. И. Жихарев напишет так: «Храбрый, обстрелянный офицер, испытанный в трех исполинских походах, безукоризненно благородный, честный и любезный в частных отношениях, он не имел причины не пользоваться глубокоим, безусловным уважением и привязанностью товарищей и начальства» (с. 13). Коробов-Латынцев полагает, что «участие в войне воспринималось Чаадаевым именно как нравственный акт, как и последующее его желание послужить Отечеству на ниве просвещения» (с. 14). Это соответствует историософской парадигме Чаадаева, в которой осуществление нравственного закона на земле есть разрешение мировой драмы, «великий апокалиптический синтез». И поскольку роль России в этом синтезе — решающая, то и нравственные требования к ней высоки.

Для формирования полноценного мировоззренческого облика русских философов немаловажно знать следующее: например, А. С. Хомяков считал, что войны, в которых принимала участие Россия, имели миротворческую миссию; в рецензии Хомякова на оперу М. И. Глинки автор книги усматривает предвидение будущей информационной войны: «Прошли века, государство русское окрепло, но новое нашествие с Запада требует нового сопротивления. Это нашествие не меча и силы, но учения и мысли. И против этих нашествий бессильна всякая вещественная оборона, и сильно только одно — глубокое душевное убеждение» (с. 25).

Много важного, интересного и значимого мы узнаем о советских философах, участниках Великой отечественной войны. Например, как Э. В. Ильенков дошел до Берлина, взял Рейхстаг, сфотографировался на его руинах, а затем отправился поклониться могиле Гегеля, что можно рассматривать как символический жест победы левого гегельянства над правым. Узнаем историю его фронтовой любви, которая раскрывается в полных драматизма, тончайшего лиризма и пронзительной философичности письмах к возлюбленной.

Весьма примечательна военная биография А. В. Гулыги, который, пройдя войну до конца, после будет заниматься денацификацией деятелей немецкой культуры. Этот опыт во многом повлиял на понимание истинного смысла деструктивного характера американизации, в действительности, дерусификации России 90-х годов, что привело Гулыгу к формулированию идей по возрождению национальной памяти, возвращению к великому прошлому страны. Это во многом нашло отражение в его финальной книге, одной из лучших работ по русской философии постсоветского периода — «Русская идея и ее творцы».

А как важны строчки, посвященные воссозданию героического образа А. А. Зиновьева и раскрытию его морально-психологического состояния во время первого боя, когда возникла, говоря словам И. А. Ильина, «тягостная повинность» убивать! И, конечно, значимы его социологические исследования войны, и то, как он всю жизнь оставался бойцом (против Сталина, против брежневского общества, горбачевизма и ельцинизма).

Своеобразие авторской методологии в том, что Коробов-Латынцев рассматривает воззрения русских философов на войну не в отрыве от их этических, метафизических, социальных, общественно-политических, историко-культурных позиций, но в синтезе с ними. Военно-философская тематика в итоге оказывается органично вписанной в общую философскую архитектуру

нику русских мыслителей. Но это несколько не апология войны; раскрывая ее нравственно и духовно положительные свойства, автор не забывает показать, что война для русских философов остается злом, но злом неизбежным, мужественное принятие которого, а не пацифистские призывы к уклонению, способно установить истинный мир.

В этом смысле здесь по отношению к войне проявляется тот же антиномизм, что и по отношению к смерти. С одной стороны, русская философия «дружным хором» показала темную ипостась смерти, ее ужас и зло, необходимость ее преодоления, а, с другой, те же самые авторы раскрывали и «светлую ипостась» смерти, ее «добро». Можно вспомнить «Софиологию смерти» С. Н. Булгакова, «Поэму о смерти» Л. П. Карсавина, «Парадоксальную этику» Н. А. Бердяева и рассуждения об абсурдности и немыслимости физического бессмертия В. С. Соловьева в «Смысле любви» — и много еще чего.

Работу дополняют авторские размышления о войне за Донбасс, философский портрет А. В. Захарченко, интервью с Эрваном Кастелем — французским философом, военнослужащим ДНР, который с 2014 г. воюет на Донбассе, манифесты, в которых раскрывается философский смысл происходящих ныне событий: «Великое исправление имен», «Философия общего дела», «За онтологические доводы». Книга снабжена отзывами коллег, специалистов по истории русской философии: А. Ю. Дыренского (Луганский государственный педагогический университет) и А. А. Скворцова (МГУ им. М. В. Ломоносова).

Особенность и очевидное достоинство книги в том, что она носит не только информативно-ознакомительный характер, это не пересказ мыслей и фактов, что само по себе было бы значимо; во всем чувствуется глубокая авторская вовлеченность, собственная позиция и интонация. Так проявляется зрелость исследователя, знающего и понимающего свой предмет — русскую философию, а главное — любящего его, открывающего в нём новые измерения и глубины. Так или иначе, но через тему войны автор выходит на тему России в традиционном для русской мысли историософском осмыслении: «Диалектика русской истории причудлива и порой невыносима, как сама невыносимая русскость бытия. Поэтому надо, по слову Поэта, верить в Россию, а смотреть на Россию следует только философски» (с. 156).

Представляемая книга мыслится как первоначальный этап большой и фундаментальной истории русской военной философии, которая есть, и автор убеждает в этом, философия подлинного мира, истинно русская философия жизни, основанная не на утопических реформаторских проектах, постоянно возникающих в нашей духовно-интеллектуальной истории, но на твердых и незыблемых нравственных основаниях. Такая позиция соответствует этосу русской философии. Можно пожелать А. Ю. Коробову-Латынцеву дальнейшей плодотворной работы в этом направлении.

**РОСТОВА Н. Н. МЯГКАЯ СИЛА ПОСТГУМАНИЗМА.
ЧТО НАМ МЕШАЕТ МЫСЛИТЬ ПО-РУССКИ?: МОНОГРАФИЯ.
М.: ПРОСПЕКТ, 2022. 184 С.**

Varava V. V.

Rostova N. N. The soft power of posthumanism. What prevents us from thinking in Russian?: monograph. M.: Prospekt, 2022. 184 p.

«Что нам мешает мыслить по-русски? Вопрос этот обращает нас к самим себе, ибо мышление возможно лишь как самостоятельное мышление. Но что есть наше само-стояние? В конечном счете наше сознание сегодня определяет исконный вопрос русской философии: «Кто мы?» Храним ли мы в себе само-бытное начало или являемся *tabula rasa* — простым этнографическим материалом для чуждых нам цивилизаций?» (с. 5) — пишет автор книги, доктор философских наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова Наталья Николаевна Ростова, с первых строчек задавая не только исследовательскую, но в большей мере экзистенциальную интонацию своей работе. Поиску ответа на этот фундаментальный вопрос и посвящена эта книга.

Наталья Ростова — одна из инициаторов издательского проекта «Современная русская философия». Данный труд является логическим продолжением двух ранее вышедших книг: «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека» (2017) и «Проблема человека в современной философии» (2020), образуя, тем самым, триптих идей современной русской философии, посвященный проблеме кризиса человека.

Остроту и злободневность этому «исконному вопросу русской философии» дает очевидная, буквально происходящая на наших глазах смена одного цивилизационного порядка другим, сопровождающаяся жесточайшим геополитическим противостоянием России и Запада. Автор с сожалением говорит о том, что даже такие прекрасные явления отечественной интеллектуальной культуры XIX века как философский патриотизм славянофилов и Константина Леонтьева, «умозрение в красках», живой синтез веры и знания, слова и реальности, мысли и поступка, человеческого и божественного, символа и символизируемого, увы, были прерваны и не находят себе продолжения.

Более того, наиболее самобытные направления сегодня, например, идеи Сибири как метафизического сердца России, неоевразийство, археоавангард, посткосмизм, философия хозяйства и неософиология имеют весьма ограниченный круг сторонников.

Что в итоге? Мы оказались в «нулевом состоянии» и вынуждены всё начинать сначала. Ситуация, в общем-то, не новая для отечественной философии, истории и культуры. Но она не нова и для философии как таковой — всегда

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

начинать с начала, ибо Бытие не имеет истории, и для него нужна не столько традиция мысли, хотя это, конечно, важно, но экзистенциальный бросок в бездну небытия. Ибо, как говорит Достоевский: «Бытие только тогда и начинается, когда ему грозит небытие». И это тоже своего рода исконный вопрос русской философии, для которой «пограничная ситуация» — не просто вопрос о выборе своего исторического пути, но «мужество быть» перед трагедией человеческого существования.

И, возможно, сейчас дан исторический шанс русской мысли в очередной раз сказать свое слово, слово, выстраданное в веках. Но «зыбь и безосновность подтачивают наше мышление изнутри», говорит автор, и поэтому задача современной русской философии — преодолеть собственную беспочвенность и ответить на вызов постгуманизма. Это — мягкая сила, делающая податливым наше неокрепшее мышление, увы, за несколько десятилетий утратившее корневые основы своего бытия. Снова соблазн, снова утопия, снова стремление чисто механически, внешне решить проблемы человеческого существования и стать, наконец, свободными и счастливыми. «Постгуманистическая парадигма мышления, возвращенная на западноевропейской интеллектуальной почве, сегодня, как сорняк, ширит свои владения» (с. 6). Как получилось, что постгуманизм, эта «интеллектуально невзыскательная», по мнению автора, но «идеологически агрессивная» форма мышления, пришедшая на смену постмодернизму, стала претендовать на доминирующую роль в современном мире?

Почему эти идеи находят сторонников в современной России? Во многом из-за нашей беспочвенности. Увы, традиционной. Автор пишет: «Мы скверно знаем, а то и вовсе не хотим знать нашу историю, философию, литературу, живопись, икону, религиозную жизнь — все наши исконные формы культуры, в которых объективировался народный ум» (с. 10). И вновь возникают имена Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, забвение которых приводит к тому, что мы променяли христианский гуманизм на транс- и постгуманизм.

Всё переворачивается с ног на голову, точнее, искажается до патологической извращенности: «Абсолютизация меньшинств достигает своего апогея в идее человечности, освобожденной от ига человека» (с. 7). Абсурд и парадокс этой ситуации в том, что, согласно автору, человек объявляется очередным меньшинством, которого лишили привилегии на человечность. В итоге — человек и человечность оказываются разъяты. А это — не что иное, как «расчеловечивание человека», причем уже не в моральном, а в онтологическом смысле. «Смерть человека» достигает своего апогея. Человеком быть неудобно, человеком быть вообще стыдно и несовременно — вот суть этой идеологии, которая стремится лишить человека просто-напросто права на существование, поскольку границ человеческого, собственно говоря, нет. Нет границ между человеком и животным, человеком и техникой, между мужчиной и женщиной. Гендер органично эволюционировал в трансгендер и трансгуманизм.

Такая агрессивная трансгрессивность постгуманизма заставляет ответственных философов вновь обратиться к фундаментальному вопросу: что есть человек?

Логика повествования в целом соответствует раскрытию главного замысла книги: показать истоки постгуманизма и неорганичность его идеалов

для русской культуры. Пять глав последовательно реализуют этот замысел: 1) Критика постгуманизма; 2) Философские истоки постгуманизма; 3) Пост-масса как антиобщество; 4) Постэстетика; 5) Сильное сознание.

Автор показывает, что между постгуманизмом и гуманизмом, с одной стороны, а с другой — между постгуманизмом и трансгуманизмом нет существенных противоречий, поскольку они есть продукты одного явления западноевропейского сознания, а именно, антропоцентризма, доведенного до своего логического завершения, то есть распада. Основным ресурс антропоцентризма — это разум и, значит, культ разума, порождающий соответствующий тип рациональной культуры. Критика рационализма (логоцентризма) — основной вектор западной культуры XX века, зачавшейся в постмодернистской «смерти человека» и завершившейся в трансгуманистическом «апофеозе нечеловеческих свойств» (с. 18).

В конечном счете, полагает автор (и в этом с ним однозначно следует согласиться), трансгуманизм есть «апофеоз позитивизма». Фундаментальное заблуждение позитивизма — полагать человека одним из элементов в ряду сущего — приводит к тому, что выдвинутая на этом основании трансгуманистическая идея преодоления человека «сама по себе абсурдна и не имеет философского смысла, ибо подразумевает применение предметной логики к тому, что предметом не является. Человек не может быть описан на языке предметности. ... человек — невозможное в этом мире. ... Антропология в основе своей — всегда негативная антропология, указывающая необъективируемость человека, неприродный характер его самости» (с. 37). Именно поэтому пост- и трансгуманизм исключают философию, поскольку она выступает хранителем «негативной антропологии», которая является хранителем человека как духовного существа.

Но это чисто западная история, поскольку, как полагает автор, в русской культуре, проникнутой православным духом, не могли возникнуть ни антропоцентризм, ни его радикальная критика. В России, конечно же, есть своя критика гуманизма, но она имеет принципиально иные основания и следствия. Разбирая русский взгляд на кризис гуманизма, представленный К. Н. Леонтьевым, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским, автор резюмирует этот взгляд в такой сентенции: «Русская философия не антропоцентрична, но антропологична. Человек — главная тема для нее. Но человек — это не центр. Человек — это микротеос, икона Бога. Центр — это Бог. Тайна человека — это богочеловеческая тайна» (с. 30).

И для современной русской философии, полагает автор, человек — это не «центр мира, но иное отношение к нему» (с. 34). Вот почему, считает Н. Н. Ростова, необходимо вернуться к философии неравенства Николая Бердяева, выросшей на интеллектуальной почве философии Константина Леонтьева. Философия неравенства — это философия различий, предотвращающая гибель человека в «онтологическом кровосмешении» всего со всем. А идеи Леонтьева, опередившие свое время, показывают нам, как современный западный постгуманизм зарождался в идеале среднего человека.

Значительное место в книге отведено вопросу о философских истоках постгуманизма. В орбите исследовательского внимания — имена Ф. Ницше,

Э. Фромма, А. Кожева, Ж. Бодрийара, М. Бланшо, Ж.-Ф. Лиотара, К. Леви-Стросса, Ж. Делеза, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, Ж.-Л. Нанси, П. Слотердайка, Ж. Деррида и др. Значимы такие ракурсы исследования: сверхчеловек как фигура дегуманизированного мира; несостоятельность идеи конца человека; редуционизм идеи мыслящей машины; структурная антропология как проект растворения человеческого. Эти и другие модусы западного мышления органично приводят к дегуманизации и антропологическому тупику, венец которого достигнут в постгуманизме. Этим обусловлен трансмедийный поворот культуры, в котором господствуют идеалы постправды и формируется «постмасса» как «агент трансмедийной реальности», знаменующая «смерть социального и одновременную деградацию антропологического» (с. 111).

Помимо теоретического дискурса постгуманизма здесь представлено, что выгодно отличает эту книгу, эстетическое пространство, в котором данный дискурс также активно себя воспроизводит. В работе много иллюстративного материала из современной литературы, кинематографа, театра, что расширяет ее до границ искусствоведения и делает интересным путеводителем по миру современного искусства. В центре внимания — «эстетический поворот» современной культуры, ведущий к визуальному повороту, в основе которого — «воля к безмолвию». Автор обращается к творчеству таких теоретиков эпохи «нового молчания» как В. Мартынов, Ф. Гиренок, П. Гринуэй, Дж. Джармуш, Б. Виола и др.

Изящество авторского языка не противоречит аналитической глубине работы, во многом возрождающей уходящий из академического пространства блестящий стиль русских философов XIX–XX вв. В традициях русской мысли книга Натальи Ростовской разворачивается в компаративный анализ русской и западной философии на современном этапе, в котором первая есть не только критика второй, что естественно и органично, но и предстаёт как ее сущностная альтернатива, имеющая собственную онтологию, этику и метафизику.

Автор убежден: ответом на мягкую силу постгуманизма может быть только сильное сознание — залог метафизического здоровья народа и его плодородности. Но для этого нужно избавляться от «русской болезни» — презрения ко всему русскому и возведения европейского в высшее, в «великого другого». То есть — необходимо заново учиться мыслить по-русски.

Начала и концы, как известно, смыкаются. И на тревожный вопрос, поставленный в начале книги, дается уверенный ответ в ее заключительном разделе с говорящим названием «Не-глобальные русские»: «Сегодня пришло время самоочищения. За очищением практик повседневности неминуемо должно последовать очищение нашего сознания. Настало время нашей философии. Постгуманистической литературе, засорившей анемические и приближенные к ним умы, должна быть уготована та же судьба, что и «макдональдсам». Ей пора на родину. А нам нужно заняться собой. Навести порядок в собственных мыслях и идеях. Оформить свой умустрой» (с. 173).

Весьма жизнеутверждающие и перспективные для нашего философского бытия слова. И отрадно, что это говорят представители академической университетской философии, которые в последние десятилетия занимались как раз обратным.

Информация для авторов

Представленные авторами материалы проходят внутреннее и внешнее рецензирование и должны удовлетворять принятым критериям качества. В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись статьи до переработки рукописи автором в соответствии с данными требованиями.

Публикация структурируется по принятому международному стандарту в следующем порядке:

- в верхнем левом углу присвоенный статье УДК,
- в правом верхнем углу фамилия и инициалы автора,
- название публикации на русском языке, не должно быть набрано прописными буквами,
- аннотация и ключевые слова на русском языке,
- фамилия и инициалы автора на английском языке (в правом углу),
- название статьи на английском языке,
- аннотация и ключевые слова на английском языке,
- текст статьи,
- список литературы.

Рекомендованный объем публикации — от 0,5 до 1 а. л.

Аннотации составляются на русском и английском языках, объем — 800–1000 знаков. Машинный перевод русской аннотации недопустим.

Ссылки на источники оформляются в тексте в квадратных скобках, например [5, с. 56–57].

Цитаты свыше 200 знаков (четырёх строк) выделяются втяжкой и шрифтом 10 кегля, 1,0 пт.

Список литературы обязателен и оформляется по действующему национальному стандарту (ГОСТ Р7.0.5–2008).

Примечания, приложения и фотографии в публикации не используются. Справочная и графическая информация помещается внутри статьи.

В отдельном файле, приложенном к электронному письму, автор указывает свою фамилию, имя, отчество полностью, место работы и занимаемую должность, ученую степень, звание, электронный адрес и/или контактный телефон. Также автор, при необходимости, сообщает информацию о проекте, в рамках которого подготовлена статья (название организации-спонсора № гранта/соглашения, название проекта) для размещения указанной информации в специальном подстрочном примечании.

В случае если статья написана двумя или более авторами, сведения о последних даются в одном файле последовательно, по отдельности о каждом из авторов, при этом указывается один, удобный им для связи, электронный адрес и/или контактный телефон.

Автор гарантирует, что все данные в его публикации реальны и аутентичны, его работа не является плагиатом. Все авторы обязуются в случае необходимости представлять опровержения и исправление ошибок.

Адрес редакционной почты: vestnik.rhga@mail.ru.

Information for contributors

The members of the editorial board are required to ensure (1) that all papers comply with the publication guidelines; (2) that the papers are properly checked for language problems and style. The changes effected by the board are not to interfere with the ideas of the authors. The author enjoys a right to submit the contribution on the Journal's Internet website when submitting the manuscript for publication.

The Journal charges a publication fee, from which contributions by graduate students are exempted.

All proposals are reviewed by the Editorial Board and by official referees. Proposals that do not comply with the standards of the Journal, can be rejected or returned to the author for further improvements to be made.

The submission guidelines for contributors to the Journal are:

- UDC should be given in the top left corner,
- the author's last name and initials in Russian — in the top right corner,
- the title of the manuscript in Russian,
- an abstract and keywords in Russian should be included,
- the author's last name and initials in English in the right corner,
- the title of the manuscript in English,
- an abstract and keywords in English should be included,
- the manuscript,
- references.

The length of the manuscript should not exceed 10 000–12 000 words (1,0 typographic unit).

Abstracts in Russian and English should not exceed 100 words (1000 characters with spaces). It is advisable to have abstracts in English proofread, computer-aided translations of abstracts are not under consideration.

References and essential notes should be given in square brackets as follows — [5, p. 56–57].

Quotations exceeding four lines (over 200 characters) should be given with hanging indent (in 10-point font).

References are to be in full compliance with the National State Standard — GOST Certification System (ГОСТ_P7.0.5–2008).

Notes, comments, appendices and photographs are not used in the publication. Background information, reference sources, diagrams are embedded within the text.

In a separate file attached contributors provide their full name (last and first), place of work, position, academic degree, email address and / or contact telephone number. When needed, contributors can provide information on the grant program under which the research results presented have been obtained (sponsoring organization, grant number / contract, title of the project) to have this information given in a special footnote.

If a contribution is written by two or more authors, the personal data concerning all of them should be given in a single file, one by one, with a contact e-mail address and/or a telephone number of a contact person.

Contributors must guarantee that the manuscripts submitted are original, are not published or under consideration elsewhere, are not plagiarism. All authors agree to provide a refutation and corrections be it deemed necessary.

Proposals should be sent to: vestnik.rhga@mail.ru

Журнал
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
2023. Вып. 1(5)

Издается с 2021 г.

ISSN 2782-5965

Адрес редакции:
Русская христианская гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
vestnik@rhga.ru, vestnik.rhga@mail.ru
www.rhga.ru

Верстка *В. А. Смолянинов*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 15.03.2023. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,7. Тираж 550 экз. Заказ № 378

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134