



# RUSSIAN PHILOSOPHY

2023

issue 2 (6)

---

*Since 2021*

*Published  
2 times a year*

St. Petersburg

# РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2023

выпуск 2 (6)

---

*Издается  
с 2021 г.*

*Выходит  
2 раза в год*

Санкт-Петербург

**Главный редактор**

А. А. Ермичёв

**Отв. секретарь**

О. И. Кулиев

**Редакционная коллегия**

Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция),  
М.А. Маслин (МГУ им.М.В. Ломоносова, Москва, Россия),  
Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай),  
В.В. Сербиненко (РГГУ, Москва, Россия),  
Джеймс Рассел (Гарвардский университет, Массачусетс, США),  
И.И. Евлампиев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),  
Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша),  
А.А. Тесля (БФУ им. Канта, Калининград, Россия),  
Т.В. Артемьева (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),  
Владимир Меденица (Белград, Сербия),  
Т. Г. Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

**Редакционный совет**

Д.К. 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. Гуроров (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),  
М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2023. Вып. 2 (6). — СПб.: Изд-во РХГА, 2023.

---

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

- Скотникова Г. В.*  
«Скажи, что для тебя значит Византия?» .....9

#### *К юбилею Н. А. Бердяева (1874–2024)*

- Ермишин О. Т.*  
Н. А. Бердяев и Французский персонализм. ....19
- Бердяев Н. А.*  
Тезисы об экуменизме .....30

### ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Караев Т. М.*  
Идеи россиеведения в труде Д. И. Менделеева «К познанию России» .....32
- Мелих Ю. Б.*  
О персонализме в современной отечественной философии:  
С. С. Хоружий, С. М. Половинкин, А. В. Соболев, Н. П. Ильин,  
В. П. Визгин, Д. К. Богатырев. ....42

#### *Архив русской мысли*

- Троицкий В. П.*  
К оценке А. Ф. Лосевым методов логики .....55
- Лосев А. Ф.*  
Методы современной логики. ....59

## ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Тесля А. А.*

- «Великая духовная сила, притом сознавшая себя»:  
Н. П. Огарев в работах М. О. Гершензона 1900–1920-х годов .....86

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Хроника научной жизни РХГА им. Ф. М. Достоевского  
(январь-ноябрь 2023 г.) .....102

*Ванчугов В. В.*

- «Было время, когда «истории философии» у нас не было»  
Генеалогия «Истории философии в России»: реконструкция  
появления дисциплины и ее перспективы  
(выступление на семинаре «Русская мысль»  
в РХГА им. Ф. М. Достоевского 21 апреля 2023 г.) .....110

- Прения по выступлению В. В. Ванчугова .....122

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Колеров М. А.*

- Высылка интеллигенции из Советской России в 1922 году. Контекст  
и миф. («Философский пароход» — 100 лет в океане истории:  
новые факты, образы, рефлексия: Сборник докладов конференции.  
Санкт-Петербург, 17–18 ноября 2022 г. М., 2023.) .....134

*Ермичев А. А.*

- Книги о «философском пароходе», вышедшие в 2021–2023 гг. ....151

\* \* \*

Содержание пяти выпусков журнала

- «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ» за 2021–2023 годы .....157

- Указатель авторов .....162

## CONTENTS

### CURRENT ISSUES OF RUSSIAN THOUGHT

- Skotnikova G. V.*  
“Tell me, what does Byzantium mean to you” . . . . .9

#### *To the Anniversary Of N. A. Berdyaev (1874–2024)*

- Ermishin O. T.*  
N. A. Berdyaev and French personalism . . . . .19
- Berdyaev N. A.*  
Theses on ecumenism . . . . .30

### FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Karaev T. M.*  
Ideas of Russian studies in the book by D.I. Mendeleev  
«To the knowledge of Russia» . . . . .32

- Melikh Yu. B.*  
On personalism in contemporary Russian philosophy S. S. Horuzhiy,  
S. M. Polovinkin, A. V. Sobolev, N. P. Il'yin, V. P. Vizgin, D. K. Bogatyrev . . . . .42

#### *Archive of Russian Thought*

- Troitsky V. P.*  
To the assessment of logic methods by A. F. Losev . . . . .55
- Losev A. F.*  
Methods of modern logic . . . . .59

## HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

*Teslya A. A.*

- “Great spiritual power, moreover, conscious of itself”:  
N. P. Ogarev in the works of M. O. Gershenzon of the 1900–1920s . . . . .86

## SCIENTIFIC LIFE

- Chronicle of the scientific life of the Russian Christian Academy  
for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky (January–November 2023) . . . . .102

*Vanchugov V. V.*

- “There was a time when we didn’t have a “history of philosophy””  
(speech at the seminar “Russian Thought” at the Russian Christian  
Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky on April 21, 2023) . . . . .110

- Debate on the speech of V. V. Vanchugov . . . . .122

## BIBLIOGRAPHY

*Kolerov M. A.*

- Expulsion of the intelligentsia from Soviet Russia in 1922. Context and myth  
 (“Philosophical Steamship” — 100 years in the ocean of history:  
new facts, images, reflection: Collection of conference reports.  
St. Petersburg, November 17–18, 2022. M., 2023.) . . . . .134

*Yermichev A. A.*

- Books about the «Philosophical Steamship», published in 2021–2023. . . . .151

\* \* \*

- Contents of five issues of the journal “Russian Philosophy” for 2021–2023 . . . . .157

- Author index . . . . .162

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

---

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.001

УДК 130.2

*Г. В. СКОТНИКОВА\**

## «СКАЖИ, ЧТО ДЛЯ ТЕБЯ ЗНАЧИТ ВИЗАНТИЯ?»

В статье рассматривается византийское влияние как сущностный фактор развития культуры России и русского самосознания, фундаментальная духовная опора, определившая реальность высшего идеала в национальном мировосприятии: как церковном, средневековом, так и светском в Новое и Новейшее время. Показываются основные исторические доминанты в восприятии византийской традиции, трагические разрывы преемственности, отношение к органическому принципу в отечественной культурфилософии. Подчеркивается богатейший потенциал русской византистики прошлого и настоящего времени, значение его творческой актуализации в научной и образовательной сфере современного общества.

**Ключевые слова:** русское самосознание, Византия, византистика, философия культуры, органический принцип, традиция, преемственность, культурная идентичность.

*G. V. Skotnikova*

*«TELL ME, WHAT DOES BYZANTIUM MEAN TO YOU»*

The article examines the Byzantine influence as an essential factor in the development of Russian culture and Russian self-awareness, a fundamental spiritual support that determined the reality of the highest ideal in national worldview: the ecclesiastical and in secular, New and Contemporary times. The author shows the main historical dominants in the perception of the Byzantine tradition, the attitude to the organic principle in Russian cultural philosophy. Emphasizes the richest potential of Russian Byzantine studies of the past and present, and the importance of its creative actualization in the scientific and educational sphere of modern society.

**Keywords:** Russian self-awareness, Byzantium, Byzantine studies, philosophy of culture, organic principle, tradition, continuity, cultural identity.

---

\* *Скотникова Галина Викторовна* — доктор культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (СПбГИК), ведущий научный сотрудник сектора актуальных проблем современной художественной культуры Российского института истории искусств (РИИИ); galina-skotnikov@mail.ru

России не привыкать ощущать и осознавать своё состояние как переходное, кризисное. Но в настоящее время слом культурных парадигм, утверждавшихся в нашей стране в течение последних тридцати лет, став очевидным, не просто актуализировал, а сделал остро насущной проблему самостоянья (А. С. Пушкин) как залога достоинства и величия. Академик Д. С. Лихачев говорил: «Нам, русским, необходимо наконец обрести право и силу отвечать за своё настоящее, самим решать свою политику — и в области культуры, и в области экономики, и в области государственного права» [Лихачев web].

На этом пути определяющее значение приобретает отчетливое понимание и укрепление фундаментальных опор духовно-исторического бытия. Вспомним этимологию слова «кризис». По-гречески кризис (ἡ κρίσις) буквально означает «суд», «суждение», то есть кризис — это вызов нашему сознанию, мощный импульс к целенаправленному и продуктивному осмыслению сложившейся новой реальности. Ещё в XV веке преподобный Иосиф Волоцкий писал, что мысль человека подобна воде: в спокойном состоянии она растекается, а теснимая горем и заботою — поднимается в высоту.

«Скажи, что для тебя значит Византия, и я скажу, что ты в себе содержишь», — именно так можно обратиться к современнику, имея в виду его представление о месте России в мировой культуре, подразумевая также личностное ощущение и понимание духовного ядра-идеала русской культуры. Византия в X веке дала нам христианский религиозный стержень, православие как цивилизационную доминанту. При этом Византия и Россия являют собой два преемственно и тесно связанных, но различных типа духовности [Аверинцев 2005], два самобытных, во многом весьма непохожих культурных мира\*, принадлежащих единой восточно-христианской, православной цивилизации.

Византия, оказав, по сравнению с другими странами Европы и Азии, сильнейшее влияние на русскую культуру, явилась одним «из важнейших факторов, давших нашей истории и всему культурному её строю свою определенную фигуру и своё лицо» [Успенский 1922, 110]. Само имя Россия (Ρωσία)\*\* впервые документально запечатлено в греческой (византийской) форме в середине X века в сочинении императора Константина VII Багрянородного. В XII веке в византийских текстах появляется обозначение Μεγάλη Ρωσία — Великая Россия.

Важно осознавать, что византийская духовная традиция, лежащая в основе нашей цивилизации, традиция, принадлежащая Средневековью, входит как архетип в современный способ секулярного мировосприятия, испытавшего влияние многих культур, присутствуя как духовная вертикаль, как восприятие реальности высшего идеала, определяющего жизнь человека. Крупнейшими

---

\* Стремясь подчеркнуть это обстоятельство, исследователи иногда высказывают парадоксальную мысль, утверждая, что термин *византизм* (подразумевая под ним прежде всего глубинную связь культуры Византии с античным наследием) очевидным образом противоречит сути славянской цивилизации [Панченко 1992, 200–209].

\*\* Выдающийся представитель «белградской школы» русской византистики А. В. Соловьев (1890–1971) полагал, что «слово Ρωσία появилось уже в эпоху мирных переговоров 907 и 911 гг., но впервые оно засвидетельствовано у Константина Багрянородного» [Соловьев 1957, 136]. Император Константин VII Багрянородный (913–959) был дедом княгини Анны, супруги крестителя Руси великого князя Владимира.

современными исследователями, разрабатывающими именно эту, по сути культурфилософскую проблематику, являются в настоящее время филолог академик С. С. Аверинцев, искусствовед академик А. М. Лидов, литературовед, действительный член Академии российской словесности А. Н. Ужанков, историк архитектуры академик Д. О. Швидковский. В их трудах осуществляется обоснование сущностной роли православного Средневековья в строении русской духовности.

Византия и её культура по-прежнему остаются едва ли не факультативным, по сути маргинальным, предметом внимания широких слоев общества. При том, что и русская культурфилософия, и русская византистика, сферы познания, непосредственно связанные с национальным самосознанием, обладают колоссальным потенциалом, накопленным, как в прошлом, так и в настоящем времени. Осознанию роли византийского влияния в формировании и раскрытии самобытности отечественной духовности почти не уделяется внимания в современных образовательных программах: и школьных, и вузовских. Оторванность от исторических корней существования народа и государства во многом нередко определяет распыленность сил, ценностный релятивизм современного россиянина.

Для подавляющей части нашего общества питающие культуру древнерусско-византийские родники находятся под спудом. Николай Рубцов пишет: *«Какая жизнь отливовала, / Отгоревала, отошла! / И всё ж я слышу с перевала, / Как веет здесь, чем Русь жила»*. Но, к сожалению, большинство наших соотечественников, следуя своему самоощущению, слова поэта скорректирует вопросом: *«И всё ж я слышу ль с перевала, как веет здесь, чем Русь жила?»* Не говоря уже об отсутствии отчетливого представления о блестящей византийской культуре, её необыкновенной творческой мощи и плодотворном духовном влиянии на многие народы. В Византии «это объективно так <...> был такой уровень богатства, глубины, интеллектуальных и духовных возможностей, что рядом поставить нечего» [Лидов 2016, 20].

Зададимся вопросом о причинах странного беспамятства, аберрации исторического воззрения отечественной культуры, выделив основные периоды отношения к Византии.

В Древней Руси в восприятии Византии однозначно господствует *плюс*. При этом она воспринимается только как наша Одигитрия\* в горный мир. Светские реалии византийской истории и культуры, которые в самой империи очень ценились и пристально изучались, Русь не интересовали. Этот вопрос впервые специально исследовался в докторской диссертации Ф. А. Терновского, защищенной в Киевском университете святого Владимира\*\* в 1877 году, — «Изучение византийской истории и её тенденциозное приложение в Древней Руси» [Терновский 1875, 1876]. Автор, посвящая своё сочинение раскрытию древнерусского образа Византии и характера отношений с ней, делал вывод, что Византия воспринималась исключительно сквозь церковно-религиозную призму как некий образ-символ православной Греческой державы. Время с 1453

---

\* Одигитрия (греч. Οδηγήτρια) — Путеводительница.

\*\* Это был один из первых опытов защиты в университете выпускника Духовной академии, получившего там магистерскую степень.

по 1700 годы, то есть от падения Византии до петровских реформ и период правления Петра Великого, Терновский называл эпохой тенденциозного приложения византийской истории к русской жизни.

*Минус*, то есть отталкивание, «ориентация на Рим, минуя Византию» [Лотман, 763] возникает в России со времен Петра Великого. Правда, сам Петр Великий, деятельно устремляясь к Европе, полагая, как гласит предание, что она будет «нужна нам ещё несколько десятков лет...» [Ключевский web], заложил, как известно, православные духовные архетипы в основание Санкт-Петербурга, новой столицы России. Отчетливый европеизм архитектуры Петербурга затмевает образ новой империи как идеального русского царства, образ, непосредственно связанный со сложившимся представлением о России как наследнице Византии — как Третьем Риме. Древнерусская теократическая концепция XVI и XVII веков оказывается зримо выраженной в светской форме, посредством радикально измененного архитектурного языка: «Властитель России пожелал сделать этот язык понятным всей Европе» [Швидковский 2016, 215]. Реформаторская деятельность Петра Великого является ярчайшим свидетельством сложного переплетения в истории страны глубинных смыслов её бытия и непростого пути общества к осознанию своих фундаментальных духовных опор, определяющих органику культурного развития; опор, среди которых духовному идеалу, завещанному Византией, принадлежит ключевая роль.

Исторические реалии свидетельствуют, что в стремительно обновляющейся России XVIII века на Византию начинают смотреть уже не как на пример для духовного подражания, а прежде всего с точки зрения осмысления гибельных для государства условий, причин падения империи, которых нельзя допустить в России. Константинополь пал, как полагал Петр Великий, по причине неисполнения указов, нерадения о воинском деле и религиозного ханжества императоров, и особенно императриц, выразившемся в устройении большого количества городских и расположенных недалеко от столицы монастырей (в 30 верстах от Царьграда было не меньше 300 монастырей) [Терновский 1875, 266–267].

При этом сам Петр Великий, желая усиления государства, не только закрывает монастыри, что обычно отмечается историками как характерная черта его времени, но и учреждает более пятидесяти монастырей [Багдасарян 2022, 145–146], желая утвердить в них строго уставное бытие.

Известно, что византистика в России, оформившаяся как самостоятельная область знания в 1870-х гг., достигла быстрого и блестящего подъема на рубеже XIX и XX веков, получив в лице таких своих ярких представителей, как В. Г. Васильевский, Ф. И. Успенский, Н. П. Кондаков, Н. В. Покровский, В. В. Болотов, И. Е. Троицкий, А. А. Васильев, мировое признание как одна из ведущих византиноведческих школ. Центрами исследования византийского культурного наследия были Академия наук, Университеты, Духовные академии. Дореволюционная историческая наука являла собой единый поток, без разделения на церковную и светскую [Скотникова web]\*. Развитие академической

---

\* Такое разделение и даже противопоставление, утвердившееся в советской научной и образовательной практике, в последние десятилетия постепенно преодолевается.

науки активно поддерживалось государством. Не случайно и создание Русского археологического института в Константинополе (РАИК) в 1894 г. явилось результатом инициативы дипломатических кругов. Основание в 1882 г. Императорского Палестинского общества также имело во многом политическую подоплеку. Общий, глубинный смысл византийских исследований осознавался учеными, воспринимавшими свое дело как служение русскому самосознанию в его историко-культурных и геополитических измерениях.

Русская византистика до 1917 г. была тесно «связана с политикой и текущей жизнью того или иного народа, находившегося ранее в сфере влияния Византийской империи», отражала пульс современной ей жизни, была исследованием прошлого культуры во имя лучшего понимания настоящего [Вздорнов 2006, 297]. В России во второй половине XIX — начале XX в. наблюдался растущий интерес к истории и культуре Византии, что в значительной мере выражалось в последовательном открытии её культурных ценностей.

Советский период (1917–1988), кардинально изменивший идеологию страны, может быть назван, по выражению выдающегося византиста А. П. Каждана, «трудным путем в Византию» [Каждан 1994, 35]. После 1917 г. византистика была разрушена как целостная область знания. Восстановление этой целостности лишь недавно получило реальные очертания. Декларировавшийся разрыв с культурно-исторической традицией, атеистическая установка проявились, в частности, в том, что с конца 1920-х по конец 1930-х годов само слово Византия было фактически запрещено к употреблению. В середине 1940-х византиноведческие исследования по личному указанию главы государства оказались возобновлены, но постепенно вновь попали «под подозрение», по-прежнему не имея ни должной творческой свободы, ни подбающего общественного влияния. Византиноведческая наука в лице отдельных высоко талантливых ученых (М. В. Алпатов, М. В. Бражников, Н. И. Брунов, В. Н. Лазарев, Г. Г. Литаврин, Н. В. Пигулевская, Н. Д. Успенский) делает в это время большие успехи, которые, однако, получая общественный резонанс, не становятся гуманитарной доминантой.

1988 год — празднование Тысячелетия Крещения Руси — явился поворотным, с него начался новый этап отношений церкви и общества, церкви и государства\*. Соответственно, и византиноведческие исследования вступили в новую плодотворную фазу [Карпов 2011, 4–13]. В этой фазе отчетливо различимы две ступени: 1) конец 1980-х–конец 1990-х гг. — период активного собирания сил, подведения итогов XX столетия\*\*, восстановления линий преемственности с дореволюционной и эмигрантской исследовательской традицией, как византиноведческой, так церковно-исторической и богословской; 2) конец

---

\* Вспомним слова президента России В. В. Путина: «Государство... на протяжении многих предыдущих десятилетий много сделало для того, чтобы корни нашей истории и культуры, в том числе духовной, были подорваны.<...> государство вернет долг Русской Православной церкви, другим традиционным конфессиям, вернет долг российскому народу // «На Валдай, к Иверской». Санкт-Петербургские ведомости. 14 января 2008 г.

\*\* Культура Византии в ее отдельных областях глубоко и масштабно исследована советской позитивистской наукой. Сводный итог ее достижений представлен в трехтомном издании «Культура Византии» (Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин). М.: Наука, 1984–1991.

1990-х — 2020-е годы — нынешний этап творческого обновления методологии, понятийного аппарата, проблемного поля исследований — формирования новой научной парадигмы в изучении византийской культуры. Можно выделить две доминирующие интенции этого процесса: поиск адекватных координат в решении культурологической проблемы типологического своеобразия культуры Византии и преодоление чисто позитивистского подхода, обусловившее выход в метафизический простор диалога культур, современной и византийской, средневековой. Русскую византистику второй половины прошлого и начала нынешнего столетий прославили своими трудами многие выдающиеся исследователи: С. С. Аверинцев, С. П. Карпов, И. П. Медведев, А. М. Лидов, Ю. Р. Савельев, М. В. Бибииков, В. В. Седов, К. В. Хвостова, Г. М. Прохоров, Г. С. Колпакова, В. В. Бычков, О. С. Попова. Однако общественный резонанс их выдающихся достижений остается по сути дела локальным, весьма недостаточным. Это серьезная проблема, поскольку византистика в России — это не только академическая дисциплина, но и область познания, теснейшим образом связанная с национальным мироотношением, иерархией жизненных ценностей.

Чем же объясняется малая востребованность важнейших научных открытий в византистике? Почему общество перестало дорожить исконными духовно-ценностными смыслами своего бытия?

Ответ на эти вопросы можно видеть в том, что устремленность России 1990-х годов к вхождению в западную цивилизацию сделала проблему самостоянья страны неактуальной. Соответственно, при разработке государственно-культурных перспектив и задач роль византийского наследия оказалась вне поля зрения. Это означало, что национальный духовный идеал, определивший тип нашей ментальности, внутренний склад человека, стал рассматриваться как устаревший, не соответствующий утверждающимся реалиям рыночных отношений в обществе. Вместе с тем в современной России, оказавшейся в ситуации сильнейшего давления со стороны Запада, выявилась проблема опоры на глубинные, фундаментальные основы, определяющие своеобразие, истоки силы общества и государства. Однако решение её далеко от прямолинейности. Кроме того, в современной России «единого и целостного образа Византии не существует», сохраняются и «черная легенда», и её «светлый образ» [Куц 2022, 12].

Важно осознавать, что спор о Византии касается, прежде всего, сущностного, духовного ядра русской культуры, ее православной силы, невидимого града Китежа, «навек огражденного, навеки неиссякающего» (И. А. Ильин). Вспомним здесь слова В. В. Розанова, говорившего о том, что не надо начинать споров-разговоров о религии с тем человеком, у которого при первом упоминании о церкви «не розовеет щека», не возгорается сердце, не настраивается на резонанс все его внутреннее содержание. Оппоненты, современные «позитивисты» и «метафизики» [Ильин web], сегодня нередко не могут понять друг друга, ибо находятся, по сути, в разных областях мироощущения, мировоззрения, способа познания. Например, если метафизики-консерваторы стремятся понять русский духовно-душевный склад, основополагающие жизненные ценности сквозь призму православия как цивилизационной доминанты России, то позитивисты-либералы говорят о необходимости изменить русский менталитет, духовные основания культуры России посредством изъ-

ятия из воспитательного процесса русской народной сказки, так как «русская народная сказка глубоко противоречит ценностям либерализма, и вообще цивилизации»; пишут о необходимости разрушения ментальных структур, «органически сращенных с тоталитарной культурой и тоталитарным типом цивилизации» [Модернизация 1993, 199; Кондаков 2000, 298].

Нынешняя ситуация подтвердила существующую в отечественной культуре закономерность: старая, как и сама русская история, тема византизма, византийской традиции всякий раз становится новой в периоды неустойчивые, поворотные\*, требующие кардинального выбора, осознания и укрепления цивилизационных опор духовно-нравственного и государственно-исторического бытия России.

Об актуализации византийской проблематики в российском обществе могут свидетельствовать недавний (2022) форум «Византийское наследие в судьбах славянских народов. Византия после Византии?» [Дискуссия 2022], а также масштабные конференции, объединившие философов, социологов, историков, теологов, византинистов, политологов, искусствоведов, — «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», состоявшиеся в петербургском Социологическом институте РАН [Византия 2021; Византия 2022].

Ведущий современный исследователь, византинист-искусствовед академик А. М. Лидов говорит: «У нас есть некая система ценностей, от которой мы оказались отторгнутыми, как ребенок от груди матери, в силу целого ряда исторических причин — в определенных исторических обстоятельствах нас лишили собственной идентичности», подчеркивая, что «это огромная культурная, политическая и психологическая проблема» [Лидов web]. Для решения этой проблемы важно правильно осознать «огромное значение византийской культуры, сформулировать программу, образовательную и духовную, и делать пусть небольшие, но важные шаги в византийском направлении. На этом пути могут быть разнообразные завоевания и открытия. И как сверхзадача — восстановление нашей культурной идентичности как византийских европейцев и в конце концов обретение народом в целом чувства собственного достоинства» [Лидов web].

В национальном самосознании пути постижения многосложной византийской культуры могут быть различны. Наиболее естественным и опорным является путь освоения духовно-смыслового содержания, воплощенного в ключевых памятниках Византии, имеющих мировое значение, а также проявленного в целостных культурно-исторических феноменах. В качестве таковых можно, безусловно, выделить непревзойденные храмы: Святую Софию Константинопольскую — «святыню веры и перл искусства» (К. Н. Леонтьев); церковь Богоматери Фаросской Большого императорского дворца в Константинополе — «сердце и духовное средоточие Византии» (А. М. Лидов); византийскую культуру XII столетия, являющую собой «ключ к пониманию

---

\* Так было в 80-х гг. IX в. (864 — первое крещение Руси); при выборе веры князем Владимиром в 988 г.; в период отвержения Флорентийской унии в XV в.; во времена патриарха Никона, сохранившего верность вселенской Церкви [Иоанн 1993, 125–126].

внутренней сущности византизма», время, которое вполне может быть названо «квинтэссенцией византийской духовности» [Колпакова 2004, 392]. XII век стал последним великим столетием византийской архитектуры. Именно в этом столетии были написаны иконы, «наиболее полно отвечающие понятиям «византийский стиль» и даже «византинизм»» [Попова web], в словесности были созданы сочинения, принадлежащие к «вершинам византийской культуры вообще» [Бибиков 1989, 123].

Обращение к духовности Византии XII века в свете поиска цивилизационных ресурсов современности, укрепления ценностных оснований русского самосознания может осуществляться многоразлично. Например, через выявление доминантных характеристик византийской духовности XII века, раскрытие её «лика, а не маски» (А. М. Лидов), рассмотрение ключевых фигур интеллектуалов-литераторов, в чьем творчестве получил яркое воплощение необычайно многогранный спектр византийской духовности XII века, имеющей в своей основе слово, внимание к иконологии храмового зодчества, раскрывающей смысловое содержание архитектурных форм. Наконец, через новое прочтение трудов русских византистов в аспекте их востребованности в современной философии культуры, культурологии и образовательной сфере, через отчетливое осознание корневой системы и самобытности русской национальной духовности, воспринявшей от Византии традицию служения Истине как высшей Красоте.

## ЛИТЕРАТУРА

*Аверинцев 2005* — Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С. С. Другой Рим: Избранные статьи / Предисл. А. Алексеева. СПб.: Амфора, 2005. С. 315–357.

*Багдасарян 2022* — Багдасарян В. Э., Иерусалимский Ю. Ю., Сильвестр (Лукашенко), архимандрит, Реснянский С. И. Идеология Петра I: историческая развилка и выбор модели развития государства / Отв. ред. В. И. Василенко. Ярославль, 2022.

*Бибиков 1989* — Бибиков М. В. Развитие исторической мысли // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989.

*Вздорнов 2006* — Вздорнов Г. И. Никодим Павлович Кондаков в зеркале современной византистики // Вздорнов Г. И. Реставрация и наука. Очерки по истории открытия и изучения древнерусской живописи. М.: Индрик, 2006.

*Византия 2021* — Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.) / Отв. ред. О. Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН; РХГА. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

*Византия 2022* — Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Архив конференции. Выпуск 2: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–24 сентября 2022 г.) / Отв. ред. О. Н. Ноговицин; ФНИСЦ РАН. СПб.: Изд-во РХГА, 2022.

*Дискуссия 2022* — Византийское наследие в судьбах славянских народов. Византия после Византии? Форум // Петербургские славянские и балканские исследования. 2022. № 1 (31). Январь–Июнь.

*Ильин web* — Ильин Н. П. Политика и философия (к обоснованию русского национализма) [Русское самосознание. 2008. № 5] // <http://russamos.narod.ru/05-08.htm>

Иоанн 1993 — Иоанн (Экономцев И. Н.), игумен. Византинизм, Кирилло-Мефодиево наследие и Крещение Руси // Иоанн (Экономцев И. Н.), игумен. Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1993.

Каждан 1994 — Каждан А. П. Трудный путь в Византию // Одиссей. Человек в истории. Историк и время. 1992. М.: Кругъ, 1994. С. 35–50.

Карпов 2011 — Карпов С. П. Российское византиноведение сегодня: школы, итоги и перспективы // Российское византиноведение. Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов / Под ред. С. П. Карпова. М.: Изд-во Московского университета, 2011. С. 4–13.

Ключевский web — Ключевский В. О. Пётр Великий // [litlife.club/books/114462/read?page=21](http://litlife.club/books/114462/read?page=21)

Колпакова 2004 — Колпакова Г. С. Эпоха Комнинов. XII век // Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Куц 2022 — Куц Т. Выступление в рамках дискуссии // Дискуссия 2022. Византийское наследие в судьбах славянских народов. Форум: Византия после Византии? // Петербургские славянские и балканские исследования. 2022. № 1 (31). Январь-Июнь. С. 3–35.

Кондаков 2000 — Кондаков И. В. Культура России. М.: Книжный дом «Университет», 2000.

Леонтьев 2005 — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. в двенадцати томах. Том 7. Кн. 1. Публицистика 1862–1879 годов. СПб.: Владимир Даль, 2005.

Лидов 2016 — Лидов А. М. Византийский храм устроен как мультимедийная инсталляция // Искусство. 2016. № 2 (597). С. 8–35.

Лидов web — Лидов А. М. Путь в Византию // <https://www.pravmir.ru/aleksey-lidov-put-v-vizantiyu-nam-ne-dano-predugadat>

Лихачев web — Лихачев Д. С. Русская культура // [livelib.ru/](http://livelib.ru/) Русская культура Цитаты

Лотман 1982 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // <http://peter-great.rhga.ru/upload/iblock/8b9/Отзвуки...>

Модернизация 1993 — Модернизация в России: конфликт ценностей. М.: ИФ РАН, 1993.

Попова web — Попова О. С. Византийские иконы VI–XV веков // <https://nesusvet.narod.ru/ico/books/попова>

Панченко 1992 — Панченко А. М. О специфике славянской цивилизации // Знамя. 1992. № 9. С. 200–209.

Скотникова 2020 — Скотникова Г. В. Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // Временник Зубовского института. 2020. № 4(31). С. 18–32.

Скотникова 2018 — Скотникова Г. В. Византийская традиция и отечественная мысль 30–50-х годов XIX века / Скотникова Г. В. Византийский ассист. Византийская художественная традиция и русская культура. История и теория. СПб.: Аргус СПб., 2018. С. 12–105.

Скотникова web — Скотникова Г. В. Петербургские византилисты — профессора университетов и духовных академий. Доклад на конференции «Русско-Византийский Логос». СПбДА, 13 сентября 2022 // <https://spbda.ru/news/v-duhovnoj-akademii-sostoyalas-nauchnaya-konferentsiya-russko-vizantijskij-logos-video>

*Соловьев 1957* — *Соловьев А. В.* Византийское имя России // Византийский временник. 1957. № XII. С. 134–155.

*Успенский 1922* — *Успенский Ф. И.* Из истории византиноведения в России // Анналы: Журнал всеобщей истории. 1922. № 1. С. 110–126.

*Терновский 1875* — *Терновский Ф. А.* Изучение византийской истории и её тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, Унив. тип. В 2 т. Вып 1.: 1875.

*Швидковский 2016* — *Швидковский Д. О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством. М.: Архитектура-С, 2016.

## К юбилею Н. А. Бердяева (1874-2024)

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.004

УДК 1(091)

*О. Т. Ермишин\**

### Н. А. БЕРДЯЕВ И ФРАНЦУЗСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

Статья посвящена сравнительному анализу философии Н. А. Бердяева и французского персонализма, диалогу между Н. А. Бердяевым и Э. Мунье. Автор статьи рассматривает, как идеи Бердяева повлияли на французских персоналистов, объединенных вокруг журнала «Эспри»; показывает общее и различное во взглядах Бердяева и французских персоналистов. Как Бердяев, так и Мунье предложили философские программы для практической деятельности. Оба мыслителя считали философию основой для изменения мира. Бердяев предлагал идею «персоналистического социализма», настаивая на формировании духовной аристократии. Мунье же развивал понятие коммюнитарности (общности) и теорию деятельности, которую считал центром персоналистической философии. Расходятся Бердяев и Мунье и во взглядах на сущность государства. Тем не менее, несмотря на разницу во взглядах, Бердяев активно стремился к диалогу с западными христианами. Приложение к статье содержит публикацию «Тезисов об экуменизме» Н. А. Бердяева.

**Ключевые слова:** персонализм, русская философия, проблема личности, социальная философия, христианство, экуменизм.

*О. Т. Ermishin*

*N. A. BERDYAEV AND FRENCH PERSONALISM*

The article devoted to comparative analysis of the philosophy of N. A. Berdyaev and French personalism, the dialogue between N. A. Berdyaev and E. Mounier. The author of the article considers how the ideas of N. A. Berdyaev influenced the French personalists

---

\* *Ермишин Олег Тимофеевич*, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына; профессор, Департамент гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве РФ; oleg\_ermishin@mail.ru

united around the magazine «Esprit». The article shows the general and different views of N. A. Berdyaev and French personalists. Berdyaev and E. Mounier proposed philosophical programs for practical activities. Both thinkers considered philosophy the basis for changing the world. Berdyaev proposed the idea of «personalistic socialism», insisting on the formation of spiritual aristocracy. Mounier developed the concept of communarity (commonality) and the theory of activity, which he considered the center of personalistic philosophy. Berdyaev and Mounier also disagree in their views on the essence of the state. Nevertheless, despite the difference in views, Berdyaev actively sought dialogue with Western Christians. The appendix to the article contains the publication of «Theses on Ecumenism» by N. A. Berdyaev.

**Keywords:** personalism, Russian philosophy, problem of personality, social philosophy, Christianity, ecumenism

Тема, рассмотренная в данной статье, уже не раз привлекала внимание исследователей, но тем не менее требует дальнейшего анализа и уточнения различных аспектов и деталей. Обычно авторы, которые пишут о Н. А. Бердяеве, отдают предпочтение непосредственно его философии, затем уже обращают внимание на исторический контекст и внешние влияния. Сравнению философии Бердяева с французским персонализмом специально посвящены глава в диссертации Е. В. Лямцева 2007 г. [Лямцев 2007] и статья А. Р. Булатовой 2017 г. [Булатова 2017], которые дают краткое описание темы и предлагают некоторые предварительные выводы. Однако чаще всего исследователи сравнивают персонализм Бердяева с немецким и французским экзистенциализмом. На эту тему ясно высказал свое мнение автор фундаментальной монографии «Русский персонализм» С. М. Половинкин. Он подробно остановился на сравнении Бердяева с М. Хайдеггером и К. Ясперсом, подчеркнув, что русский мыслитель критически относился к данным авторам и даже не считал их экзистенциальными философами [Половинкин 2020, 416]. Таким образом, прежде всего, нужно разобраться в терминологии, затем — в сущности философских учений, обычно относимых к персонализму или экзистенциализму. Только тогда результатом могут стать исследования, которые будут ориентированы не на внешнее или словесное сходство учений, но на обоснование того, что под термином «персонализм» существовали разные варианты философии, утверждающие ценность и достоинство каждой личности. Как раз такие различные подходы к понятию «персонализм» продемонстрировали Бердяев и Мунье.

В 1930-е гг. Н. А. Бердяев активно интересовался новыми течениями во французской философии — прежде всего, персонализмом. Когда в 1932 г. начал выходить журнал французских персоналистов «Esprit» («Дух»), Бердяев написал рецензию на первые его номера. В начале рецензии, опубликованной в журнале «Путь», Бердяев говорил о той идее, которая для него была наиболее важной и значительной: «Самый принцип свободы стал во Франции консервативным принципом» [Бердяев 1933, 78]. Он с радостью приветствовал появление печатного органа французской «взволнованной» молодежи под руководством редактора Э. Мунье, выделяя отличительную черту нового журнала — «искреннее и горячее желание молодежи изнутри христианства, из глубины его вечной истины решать вопрос о новом социальном устройении, более соответствующем духу Христову, более справедливом и человеческом» [Бердяев 1933, 80].

В 1935 г. Бердяев в том же журнале «Путь» опубликовал рецензию на сборник статей Мунье «Персоналистская и общностная революция» (все статьи ранее появились в журнале «Esprit»). Бердяев увидел в Мунье борца «против современной духовной анархии во имя духовного порядка», отметил его революционный дух, направленный на обличение буржуазного мира. Критика современного общества — это то, что сразу сблизило русского философа с французскими персоналистами. Бердяев был согласен с тезисом Мунье, что духовная реализация человека есть «верховная истина христианского персонализма» [Бердяев 1935, 90], но вместе с тем отмечал: «Развитой персоналистической философии нельзя найти в книге Э. Мунье» [Бердяев 1935, 90], т. к., в частности, Мунье боится «понять личность как творческий акт» [Бердяев 1935, 90]. Можно сказать, что в течение 1930-х гг. происходит творческий диалог между Бердяевым и французскими персоналистами во главе с Мунье. Развитие и итоги этого диалога интересно рассмотреть как с точки зрения философской эволюции Бердяева в 1930-е гг., так и относительно влияния русского мыслителя на французский персонализм.

Началом этого диалога можно считать публикацию в 1932–1933 гг. двух статей Н. А. Бердяева в журнале «Esprit» — «Правда и ложь коммунизма» [Berdiaeff 1932] и «Русское христианство и буржуазный мир» [Berdiaeff 1933]. В разделе «Разница между христианским порядком и установленным беспорядком» сборника «Персоналистская и общностная революция» (1935) Э. Мунье в примечании указывал, что обсуждаемой теме был посвящен специальный номер журнала «Esprit» в марте 1933 г. со статьями Ж. Маритена, А. Филипа, Д. де Ружмона, Н. А. Бердяева, А. Марка, Ж. Плаквана, Э. Борна, Ж. Изара, О. Лакомба. Иначе говоря, целый номер журнала посвящался критике западного буржуазного общества с точки зрения христианства — этой теме французские персоналисты уделяли большое внимание.

Редактор журнала «Esprit» Э. Мунье призывал к тотальной духовной революции, считая существующий буржуазный порядок завуалированным «беспорядком», основанным на путанице и нарушении соотношения между духовными и материальными ценностями. Он писал, что «материальное одерживает победу над духом» [Мунье 1999, 27]; считал, что восстановление порядка нужно начинать с личности («персоналистской революции»), с активной деятельности по созданию совершенно нового мировоззрения. Мунье провозглашал такое персоналистское мировоззрение, которое установит гармонию между обществом и личностью: «Сообщество, понимаемое как интеграция личностей в единое целое при сохранении призвания каждой из них, является для нас, как это будет показано ниже, реальностью, то есть ценностью, приблизительно столь же основополагающей, что и личность» [Мунье 1999, 56]. По мнению Мунье, следует создать такое общество, которое обеспечит условия для свободного и самостоятельного развития личности. Тогда наступит второй этап духовной революции — из персоналистской революция станет коммюнитарной (общностной), для чего необходима «борьба против индивидуализма», «против режима анонимности, раздробленности, эгоизма и войны» [Мунье 1999, 63]. Все статьи, вошедшие в сборник «Персоналистская и общностная революция» так или иначе посвящены описанию и обоснованию тех условий и предпосылок, ко-

торые необходимы для подготовки и осуществления победы духа над материей. Неудивительно, что многие мысли Мунье оказались близки Бердяеву, который по-своему понимал персонализм как путь к духовному изменению мира.

«Русское христианство и буржуазный мир» — это, строго говоря, не статья, а письмо Н. А. Бердяева в редакцию журнала «Esprit». Однако редактор счел необходимым напечатать письмо в виде статьи, опустив его вступительную часть: «Дорогой г-н Мунье! Не имея возможности сейчас написать настоящую статью, выражаю свои мысли в более свободной форме письма в редакцию» [Бердяев 2022, 65]. Бердяев, обращаясь к Мунье, указал на важность отношения христианства к социальной действительности, после чего последовательно изложил свои взгляды на буржуазное общество, ссылаясь на целый ряд русских авторов (славянофилы, К. Н. Леонтьев, Н. Ф. Федоров). По его мнению, православие и русская философская мысль имели характерные особенности, отличные от западного образа мысли, как католицизма, так и протестантизма. Бердяев выделял эсхатологизм и апокалиптическое сознание, которые формировали отношение русских мыслителей к социальному миру. Он полагал, что «над буржуазным миром совершается апокалиптический суд» [Бердяев 2022, 71], «буржуазный капиталистический мир был изменой Христу, нередко прикрывающейся христианством» [Бердяев 2022, 78–79]. Бердяев противопоставил бездуховному буржуазному миру православное представление о космической жизни, пронизанной благодатными духовными энергиями, и социальное творчество, основанное на человеческой свободе. В конце размышления он отметил: «Христиане всегда должны искать лучшей жизни, более справедливых и человеческих отношений между людьми. Но христианство ищет большего, чем социальная справедливость и равенство между людьми, оно ищет братства людей, ищет Царства Божьего» [Бердяев 2022, 79].

После письма 1933 г. в редакцию журнала «Esprit» диалог Н. А. Бердяева с французскими персоналистами становится в большей степени заочным и переходит на страницы книг. Мунье печатает в 1936 г. свой знаменитый «Манифест персонализма», а для Бердяева разработка персонализма в 1930-е гг. завершается выпуском книги «О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)» (1939). При сравнении этих двух книг можно выявить как идейные совпадения, так и разногласия между авторами. Объединяет обоих мыслителей призыв к социальной активности христианства, но их работы предполагают два пути персонализма, ориентированные на православное и католическое мировоззрение.

Основной пафос Мунье — тезис о преодолении буржуазного индивидуализма ради создания новой духовной общности. Кроме того, Мунье подчеркивает, что персонализм — это не его личное учение, а общее направление мысли, которое предполагает существование разных форм персонализма. Он провозглашает: «Наша ближайшая цель состоит в том, чтобы в противовес обобщенным и отчасти античеловечным концепциям цивилизации определить совокупность первичных принципов согласия, которые могут стать основанием цивилизации, посвящающей себя человеческой личности» [Мунье 1999, 269]. «Мы», «наше» и другие выражения Мунье указывают на его стремление к широкому диалогу и распространению в обществе персоналистических идей.

Что же предлагал Мунье в качестве альтернативы буржуазному индивидуализму? Несмотря на то, что его мысли не оформлены в систему, есть целый ряд ведущих идей, которые исследователь считал важными и характерными для понимания персонализма. Он предлагал исходить из следующей схемы понятий: цивилизация — «в узком смысле путь последовательного приспособления человека как биологического и социального существа к собственному телу и окружающей среде»; культура — «рост его сознания, умений, завоевываемых напряжением духа, участием последнего в делах и размышлениях человека, свойственных той или иной эпохе или группе, к которой он принадлежит, и в то же время тяготеющих к универсальности»; духовность — «открытие глубинной жизни личности» [Мунье 1999, 271–272]. Таким образом, Мунье видел в духовности, на которой должен быть основан персонализм, новый этап в развитии человечества, преодоление первой, примитивной стадии, связанной с появлением цивилизации. Иначе говоря, цивилизация для Мунье — только предпосылка для раскрытия духовности. Данный тезис в какой-то мере объясняет, почему философ так много внимания уделяет историческим аспектам цивилизации и ее всесторонней критике. Его размышления развиваются в рамках оппозиции: буржуазно-индивидуалистическая цивилизация — персоналистская цивилизация, индивид — личность. Мунье дает следующие определение индивида буржуазного мира: «Человек, утративший смысл бытия, живущий лишь среди вещей, лишенный внутренней тайны, предназначенных только для использования» [Мунье 1999, 276]. Ему противопоставляет личность: «духовное существо, конституируемое, как таковое, способом существования и самостоятельностью в своем бытии»; «она осуществляет свою деятельность в свободе и сверх того развивает посредством творческих актов свое призвание во всем его своеобразии» [Мунье 1999, 301]. Трудно сказать, действительно ли Э. Мунье прислушался к критике Н. А. Бердяева 1935 г. об отсутствии в его понимании человека идеи творчества, но в 1936 г. в «Манифесте персонализма» уже появляется понятие творческих актов в применении к личности. По крайней мере, прямо Мунье цитирует Бердяева только в небольшом разделе о «новом человеке марксизма» [Мунье 1999, 295].

Начав с критики буржуазно-индивидуалистической цивилизации, Мунье переходит к описанию и обоснованию персоналистской цивилизации, ее принципов и структуры. Прежде всего, он декларирует абсолютную ценность личности, которая основана на христианской идее человека с его правом свободного выбора. Мунье сразу отменяет обвинения в защите индивидуализма в старом, буржуазном понимании. Для него личность есть фундамент для создания совершенно нового общества, в котором она не «распылится», не станет частью чего-то (класса, нации, государства, партии и т. д.), а сохранит свое единство, достоинство, самоценность в процессе постоянного развития. По мнению Мунье, процесс «персонализации» — это преодоление эгоизма и обретение личности, направленной к одухотворению. Для понимания того, что имеется в виду под «персонализацией», Мунье ссылается на идеи русского философа: «Вслед за Бердяевым можно сказать, что жить как личность — значит непрерывно переходить из той зоны, где духовное оказывается объективированным, натурализованным (то есть от внешнего к внутреннему: от механического, биологического к социальному, психологическому, моральному), к экзистенциальной реальности субъекта» [Мунье 1999, 307].

Во многом «вслед за Бердяевым» Мунье размышляет и о свободе, но приносит в ее понимание личные смысловые акценты. Он сразу различает духовную свободу и «свободу буржуазного либерализма». Второй тип свободы Мунье отвергает, а духовную свободу понимает как самостоятельное завоевание каждой личности, которому не мешает социальное устройство. Однако, чтобы развитие личности не приводило к новым формам индивидуализма, Мунье вводит понятие «коммунотарности», духовной общности, объединяющей личности ради высших целей, т. е. декларирует создание общностной цивилизации. Такая цивилизация будет помогать воспитанию личности, сама по себе создаст благоприятные условия для обретения духовной свободы. По выражению Мунье, цель воспитания — «пробудить в человеке личность» [Мунье 1999, 322]. Таким образом, Мунье переносит акцент с проблемы личного становления каждого отдельного человека на проблемы духовной общности и воспитания, для чего необходима новая социальная система. Без системы, которая учтет все особенности личности и условия ее существования в обществе, построение персоналистской цивилизации для Мунье невозможно или, по крайней мере, затруднительно. Философ не готов признать персонализм борьбой одиночек против социума; ему необходимо создать идеальную модель для построения персоналистской цивилизации, которая сменит буржуазное общество.

Для изложения философских идей Мунье предпочитает использовать литературный язык с яркими образами, сравнениями, метафорами. Философия персонализма для него — это не рациональная система, а программа для последующего практического применения, поэтому не случайно «Манифест персонализма» заканчивается главой, посвященной деятельности с разделами «Как действовать?», «Что делать?», «С кем?». Основным результатом персонализма, по мнению Мунье, должна стать социальная активность, приводящая к созданию нового, справедливого государства, в котором не будет угнетения личности. Об основной цели персонализма он пишет: «Наша цель, конечная цель, состоит не в развитии в нас и вокруг нас максимума сознательности, максимума искренности, а в том, чтобы брать на себя максимум *ответственности* и максимально преобразовывать *реальность* в свете истин, которые мы выдвигаем» [Мунье 1999, 401]. Для Мунье персоналистская революция является, прежде всего, «глубинной реконструкцией цивилизации» [Мунье 1999, 405].

Н. А. Бердяев разделял взгляды Э. Мунье на связь персонализма с социальной активностью, направленной на изменение мира. Во второй половине 1930-х гг. социальные мотивы в персонализме Бердяева явно усилились. Об этом свидетельствует его книга «О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии)» (1939). На первой же странице книги автор заявляет: «В моем философском существовании у меня не было желания лишь познать мир, но желание познания всегда сопровождалось желанием изменить мир» [Бердяев 1939, 9]. И далее Бердяев уточняет, какие изменения произошли в его философской эволюции, как ему удалось изжить исторический романтизм и творческий эстетизм. Итогам этой философской эволюции он дает следующую характеристику: «Я вернулся к той правде социализма, которую исповедовал в юности, но на почве идей и верований, выношенных в течение всей моей жизни. Я называю это социализмом персоналистическим, который радикально

отличается от преобладающей метафизики социализма, основанной на примате общества над личностью. Персоналистический социализм исходит из примата личности над обществом. Это есть лишь социальная проекция персонализма, в котором я все более и более укреплялся» [Бердяев 1939, 17]. Таким образом, в 1939 г. Бердяев не просто скорректировал свои философские взгляды, а предложил новый тип персонализма, который назвал «персоналистическим социализмом». Учитывая, что речь идет о позднем, последнем этапе в философской эволюции Н. А. Бердяева, следует проанализировать его персонализм в версии 1939 г. и сравнить его с идеями Э. Мунье.

В книге «О рабстве и свободе человека» Бердяев повторяет многие философские идеи и тезисы, обоснованные в его предыдущих работах. Он еще раз раскрывает свое понимание личности, творчества, объективации и т. д. Однако, опираясь на ранее сформулированные концепции, мыслитель делает акцент на анализе «рабства», т. е. тех форм объективации, которые противостоят личности или отрицают ее. По его мнению, личность побеждает социальную детерминацию через творческие акты. Однако эта победа для личности достигается трудным путем, через преодоление субъективности (трансцендирование). В какой-то мере Бердяев соглашался с Мунье: «Персонализм может быть лишь коммюнитарным» [Бердяев 1939, 38]. А далее предложил свое понимание персонализма и коммюнитарности в контексте борьбы личности с объективацией.

Самая простая формулировка персонализма у Бердяева такова: «Христианство есть персонализм. Личность восстает против миропорядка, против бытия как царства общего, и в восстании она соединяется с Богом как личностью, а совсем не с всеединством, не с отвлеченным бытием» [Бердяев 1939, 69]. Бердяев соединяет христианство и персонализм, при этом полностью отвергая философию всеединства. На этой идейной позиции он и строит философию свободной личности, борющейся с разными формами рабства. При этом Бердяев напрямую связывает персонализм с социальной философией, формулируя оригинальный подход к пониманию «рабства»: «Рабье общество есть порождение внутреннего рабства человека. Человек живет во власти иллюзии, которая так сильна, что представляется нормальным сознанием. Иллюзия эта выражается в обычном сознании, что человек находится в рабстве у внешней силы, в то время как он находится в рабстве у самого себя» [Бердяев 1939, 110–111]. Таким образом «рабство» создает сам человек, находясь во власти иллюзий. Персонализм же имеет одной из целей освобождение человека от «рабства» для обретения свободы. Однако свобода достигается не через утверждение индивидуализма, а через коммюнитарность, под которой Бердяев понимает братские отношения между людьми. На таком понимании персонализма и коммюнитарности основано отношение философа к государству (царству, империи).

Бердяев полагал: «В искание царства человек вкладывает свою жажду универсальности. Свое вожденное царство он отождествляет с мировым единством, с окончательным объединением человечества» [Бердяев 1939, 117]. Человеку свойственно поддаваться соблазну царства, который смог отвергнуть только Иисус Христос. По мнению Бердяева, человеческая общественная жизнь неизбежно включает в себя элементы государства, которые имеют функцио-

нальное значение, но воля к могуществу может вести к перерождению государства в империю, которая как раз и воплощает универсализм во внешнем мире. Универсализм же ведет к тоталитарности, стремлению к господству не только над гражданами, но и над их душами. Как пишет Бердяев, «тоталитарное государство само хочет быть церковью» [Бердяев 1939, 118]. Для него «царство кесаря» никак не согласуется с «царством Божиим», а политика есть одна из форм рабства. Для борьбы с соблазном царства Бердяев предлагает тезис вполне в духе Мунье: «Предстоит в мире радикальная, революционная, персоналистическая переоценка ценностей, и тогда только возможны будут глубокие социальные изменения» [Бердяев 1939, 121]. Именно так философия персонализма для него проецируется на социальную действительность. Критикуя разные идеи социальной философии (от Платона до анархизма XX в.), Бердяев последовательно приходит к радикальному антиэтатизму, считая, что следует утвердить примат свободы и личности над бытием и обществом, поэтому «нужно желать конца всех царств» [Бердяев 1939, 129]. В книге 1939 г. заметна некоторая радикальность по сравнению с теми умеренными формулировками, которые ранее присутствовали в бердяевской статье «Мое философское мирозерцание» 1937 г.: «Человек принадлежит двум сферам: царству Бога и царству Кесаря. На этом основаны права и свобода человека. Таким образом, существуют пределы власти государства и общества над человеком» [Бердяев 1991<sup>a</sup>, 23].

Несмотря на разницу в формулировках 1937 и 1939 гг., Бердяев полагал, что главное — не только указать на пределы государства и общества, но найти путь к освобождению человека. Для него ответ на вопрос о направлении этого пути был однозначным: «Можно искать освобождения человека не в обществе, а в Боге и, значит, освобождения человека и от власти общества» [Бердяев 1939, 175]. Считая революции болезнью и разгулом антиперсоналистической стихии, Бердяев настаивал, что они имеют только эсхатологическое значение, показывают приближение к концу времен, но, по сути, меняют только формы рабства, поэтому необходима духовная, персоналистическая революция, переход к новому типу общества, к «персоналистическому социализму». В этом тезисе Бердяев приближается к идейному мировоззрению Мунье, но далее между русским и французским мыслителями возникают расхождения. Для Бердяева остается важным появление и воспитание новой духовной аристократии вместо родовой аристократии, т. е. персоналистическая революция может осуществиться через создание нового социального слоя. Мунье же придерживался другого, преимущественно демократического понимания коммюнитарности — сама общность, вовлечение в нее большинства людей приведет к созданию нового социального порядка. В поздней книге «Персонализм» (1949) Мунье, подводя итоги в развитии своей философии, теме «Вовлечение» посвятил целую главу, в которой доказывал, что теория деятельности есть идейный центр персонализма. Кроме того, он заявил, что считает предпочтительным «коллективное действие, оставляющее своим членам достаточную свободу» [Мунье 1999, 526].

Расходятся Бердяев и Мунье и во мнениях относительно государства, которое один понимал как форму рабства, созданную самим человеком («О рабстве и свободе человека»), а для другого это была «концентрированная объективация права, которая спонтанно рождается из жизни организованных

групп» [Мунье 1999, 532]. Для обоих мыслителей персонализм есть только общее идейное мировоззрение, из которого они исходят, но затем предлагают разные философские программы для практической деятельности.

Как известно, во второй половине XX в. надежды как Н. А. Бердяева, так и Э. Мунье не оправдались — тоталитарные и антиперсоналистические тенденции в политике и государственной деятельности только усилились. Исходя из относительной неудачи персонализма как программы социальной революции, можно объяснить тот факт, что после Второй мировой войны персонализм утратил влияние и уступил в философии место структурализму, затем — постструктурализму и постмодернизму, которые отрицали ценность личности. Тем не менее программы Н. А. Бердяева и Э. Мунье не утратили своей актуальности, просто время их практического применения, вероятно, еще не наступило.

Для понимания диалога между Бердяевым и Мунье имеет значение еще один аспект, который редко берется исследователями в расчет. Это своеобразное отношение Бердяева к экуменизму, к взаимопониманию и сотрудничеству между тремя христианскими конфессиями. На эту тему философ ясно высказался в «Тезисах об экуменизме», которые сохранились в архивном фонде П. Андерсона (Архив Иллинойского университета, США). Его «экуменизм» имеет мало общего с экуменизмом Всемирного Совета Церквей, который появился после Второй мировой войны. Это, можно сказать, «философский экуменизм», который последовательно вытекает из основных принципов персонализма — универсального понимания личности и духовной реальности, объединяющей всех христиан.

Бердяев достаточно ясно сформулировал свою идейную позицию: «Разделение произошло в человеческой, а не в божественной стороне церкви, и оно есть человеческий грех» [Архив Иллинойского университета, 15/35/54]. Для мыслителя важно чувство вины и «сознание неполноты», т. к. есть полнота и единство христианской истины, признаваемые в персонализме. Следовательно, желательно если не объединение, то сближение христиан всех конфессий. Самой большой трудностью для развития диалога между христианами Бердяев считал отказ католической церкви от экуменизма. В результате оставался только диалог между православными и протестантами, который Бердяев всецело поддерживал. Для него преодоление конфессиональной изоляции и экуменический диалог — это, в общем, одна из форм «коммюнитарности», развития и утверждения персонализма в жизни человека и социальной действительности.

Без учета экуменических взглядов Бердяева будет неполным представление о практических аспектах его персонализма, религиозной и социальной программе деятельности. Еще до начала диалога с Мунье Бердяев неоднократно высказывал свою точку зрения на отношение к другим христианским вероисповеданиям. В 1925 г. первый номер журнала «Путь» открывался статьей «Духовные задачи русской эмиграции (От редакции)», в которой была провозглашена необходимость диалога с западными христианами, преодоление национальной замкнутости. Во втором номере того же журнала была напечатана статья французского неотомиста Ж. Маритена «Метафизика и мистика». Как известно, Бердяев активно общался с еще одним французским католическим философом, Г. Марселем, который проводил философские собрания, объеди-

нявшие людей разных национальностей и вероисповеданий. Таким образом, еще до знакомства с журналом «Esprit» и книгами Мунье Бердяев уже имел богатый опыт общения с католическими мыслителями и знал, что предложить им в качестве общей идейной основы для диалога.

В книге «Самопознание» русский философ писал об интерконфессиональных собраниях в Париже: «На этих собраниях выяснилось основное единство во Христе и вместе различие типов религиозной мысли и характеров духовности. <...> Я был инициатором этих собраний и был на них, по обыкновению, очень активен. Но внутренне я чувствовал некоторую неловкость. Все говорили как бы от своих конфессий, от церквей, с которыми чувствовали себя слитыми» [Бердяев 1991<sup>6</sup>, 261]. Бердяев же всегда оставался свободным мыслителем, способным на личную и независимую точку зрения. Он видел в персонализме и идее общности точку пересечения между своей философией и взглядами западных христиан, осознавая, тем не менее, разницу в «характерах духовности». Очевидно, что социальная активность Мунье имела истоком учение католической церкви о борьбе за справедливое устройство общества, подкрепленное целым рядом энциклик римского папы («Rerum Novarum» 1891 г. и др.). Бердяев же понимал общность (коммунотарность) в духе соборности и свободы, отвергая любой внешний авторитет, о чем писал в книге «О рабстве и свободе человека»: «Единственно приемлемый, не рабий смысл слова «соборность» — это понимание ее как внутреннего конкретного универсализма личности, а не как отчуждения совести в какой-либо внешний коллектив» [Бердяев 1939, 58]. Католичество всегда имеет границы единой церковной организации, основанной на власти римского папы, а Н. А. Бердяев до конца жизни оставался верен убеждению, что «конкретный универсализм личности» открывает путь к вселенскому идеалу христианства.

## ИСТОЧНИКИ

Архив Иллинойского университета — Архив Иллинойского университета, США. Illinois University of Urbana-Champaign Archives. F. 15/35/54. Paul V. Anderson Papers. Box 3, 45–48. Н. Бердяев. Тезисы об экуменизме.

## ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1933 — *Бердяев Н. А.* Журнал «Esprit» и духовно-социальные искания французской молодежи // *Путь*. 1933. № 39. С. 78–82.

Бердяев 1935 — *Бердяев Н. А.* Emmanuel Mounier. Revolution personaliste et communautaire // *Путь*. 1935. № 49. С. 88–91.

Бердяев 1939 — *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-Press, 1939.

Бердяев 1991<sup>a</sup> — *Бердяев Н. А.* Мое философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. С. 19–25.

Бердяев 1991<sup>6</sup> — *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Книга, 1991.

Бердяев 2022 — *Бердяев Н. А. О духовной буржуазности*. М.: Издательство Nouveaux Angles (Москва); Editions de Syries (Париж), 2022.

Булатова 2017 — *Булатова А. Р. Концепция высшей ценности личности в философии Н. А. Бердяева в контексте французского персонализма первой половины XX в. // История философии*. 2017. Т. 22. № 1. С. 121–135.

Лямцев 2007 — *Лямцев Е. В. Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева в контексте отечественной и западной философской мысли*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2007.

Мунье 1999 — *Мунье Э. Манифест персонализма*. М.: Республика, 1999.

Половинкин 2020 — *Половинкин С. М. Русский персонализм*. М.: Изд. дом «Синаксис», 2020.

## REFERENCES

Illinois University of Urbana-Champaign Archives. F. 15/35/54. Paul B. Anderson Papers. Box 3, 45–48. N. Berdyaev. Tezisi ob ekumenizme [Theses on Ecumenism] (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (1932) Vérité et mensonge du Communisme [The Truth and Lies of Communism]. In: *Esprit*, Vol. 1 (1932), pp. 104–128 (in French).

Berdyaev, Nikolai A. (1933) Le Christianisme Russe et le monde bourgeois [Russian Christianity and Bourgeois World]. In: *Esprit*, Vol. 6 (1933), pp. 933–941 (in French).

Berdyaev, Nikolai A. (1933) Zhurnal «Esprit» I duhovno-sotsialnie iskanija frantsuzskoi molodezhi [Magazine «Esprit» and spiritual and social searches of French youth]. In: *Put'*, Vol. 39 (1933), pp. 78–82 (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (1935) Emmanuel Mounier. Revolution personaliste et communautaire [Emmanuel Mounier. Personalist and Community Revolution]. In: *Put'*, Vol. 49 (1935), pp. 88–91 (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (1939) *O rabstve I svobode cheloveka [On Human Slavery and Freedom]*. YMCA-Press, Paris, 222 p. (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (1991) Moe filosofskoe mirosozertsanie [My Philosophical World View] In: N. Berdyaev o russkoi filosofii [N. Berdyaev on Russian Philosophy]. Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, Sverdlovsk, pp. 19–25 (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (1991) Samopoznanie [Self-knowledge]. Kniga, Moscow, 448 p. (in Russian).

Berdyaev, Nikolai A. (2022) *O duhovnoi burzhuaznosti [On spiritual bourgeoisie]*. Nouveaux Angles, Moscow; Editions de Syries, Paris, 184 p. (in Russian).

Bulatova Albina R. (2017) Kontseptsija vishej tsennosti lichnosti v filosofii N. A. Berdyaeva v kontekste frantsuzskogo personalisma pervoi polovini XX v. [The concept of highest value of personality in the philosophy of N. A. Berdyaev in the context of French personalism in the first half of the 20th century]. In: *Istorija filosofii*, Vol. 22 (2017), № 1, pp. 121–135 (in Russian).

Liamtsev Evgenij V. (2007) Ekzistentsial'nij personalizm N. A. Berdyaeva v kontekste otechestvennoi i zapadnoi filosofskoi misli [Existential personalism of N. A. Berdyaev in the context of domestic and Western philosophical thought]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskih nauk. Moscow, 27 p. (in Russian).

Mounier Emmanuel (1999) *Manifest personalisma [Manifesto of personalism]*. Respublika, Moscow, 559 p. (in Russian).

Polovinkin Sergei M. (2020) *Russkij Personalizm [Russian Personalism]*. Publishing House «Sinaksis», Moscow, 1156 p. (in Russian).

*Николай Александрович Бердяев*

## ТЕЗИСЫ ОБ ЭКУМЕНИЗМЕ\*

Мы вступаем в новую эпоху сближения разорванных частей христианского мира, в эпоху интегрирующую и универсалистическую. У христиан разных вероисповеданий обостряется чувство скандала христианского раскола перед организованными антихристианскими силами мира.

Точка зрения православных на экуменическое движение отлична от католической и протестантской. Православные свободнее католиков, единство внешней организации не имеет для них решающего значения. Но в отличие от протестантов православные признают не только единство церкви невидимой, но и единство церкви видимой. Говорить следует не о соединении церквей, ибо церковь одна, и не может быть создана вселенская церковь человеческими усилиями, а о соединении христиан и разорванных частей христианского мира.

Разделение произошло в человеческой, а не в божественной стороне церкви, и оно есть человеческий грех. Вина тут должна быть разделена между всеми расколовшимися частями христианского человечества. Признания догматических преимуществ православия не означает отрицания его исторических грехов. Индивидуализация сама по себе есть благо. Восточное и западное христианство очень различалось бы, если бы и не было разделения. В Церкви есть человеческий элемент, и истина Откровения по-разному воспринимается в разных национальностях и цивилизациях.

Для христианского экуменизма важно понять, что христианство не может быть исключительно принадлежностью средиземноморской, греко-римской цивилизации. При обращении в христианство индусов и китайцев им нельзя навязывать вместе с откровением тип цивилизации, наиболее сросшийся с западным христианством. Типы национальные и типы цивилизации, характер мышления и различия формулировок разделяют более, чем сами религиозные реальности и истины откровения, чем духовная жизнь.

---

\* Illinois University of Urbana-Champaign Archives. F. 15/35/54. Paul B. Anderson Papers. Box 3, 45–48. Публикация О. Т. Ермишина. В угловых скобках вставлено по смыслу одно пропущенное слово.

Движение к вселенскому единству предполагает чувство вины и сознание неполноты, стремление к полноте, к восполнению. Потребность в большей полноте не может быть удовлетворена интерконфессионализмом. Интерконфессионализм есть соединение на отвлеченном минимуме, на абстрактном христианстве. Но вера может быть лишь интегральной, и в ней ничего нельзя <разделить>. Из глубины своей церкви и веры нужно идти к полноте, а не к абстрактному минимуму, к сверхконфессионализму, а не к интерконфессионализму. Но есть ложный, окаменелый конфессионализм, срощенный с национально-политическими формами и интересами. Конфессионализм не есть вселенскость. Истинная Церковь есть церковь католическая, православная и евангельская. Но православный мир не есть носитель полноты православности, как католический мир не есть носитель полноты католичности, а протестантский мир — полноты евангеличности. Вселенская полнота Христовой Церкви не была еще достаточно актуализирована, многое оставалось в потенциальном, скрытом состоянии. Внутри всех конфессий может начаться движение к большей полноте истины.

Нужно стремиться к сближению христиан всех вероисповеданий, к большему взаимному пониманию и любви, к победе над враждой. Положение православия благоприятно тем, что оно было вне распри католиков и протестантов. Но до сих пор православие было замкнуто и изолировано и лишь теперь приходит в общение с западным христианским миром. В сближении надо преодолевать разделения, которые создаются формами мышления и организации, а соединяться на самих религиозных реальностях, на духовной жизни. Только усиление духовности может привести к христианскому единству. В движении экуменическом есть также отрицательные и опасные стороны, когда христианство понимают исключительно социально-моралистически и гуманистически, отрицая его мистическую и духовную сторону. Самая большая трудность — отказ католичества от участия в экуменическом движении. Для православных желательна совместная работа с протестантами и католиками.

Вселенскость можно понимать горизонтально, и требовать единой мировой организации, охватывающей всю землю, и понимать вертикально, в измерении глубины, и не связывать непременно с единством внешней организации. Второе понимание более свойственно православию и более благоприятно для экуменизма. Мы должны готовить почву для соединения, но само соединение совершится Духом Святым.

# ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.002

УДК 1(091)

*Т. М. Караев* \*

## ИДЕИ РОССИЕВЕДЕНИЯ В ТРУДЕ Д. И. МЕНДЕЛЕЕВА «К ПОЗНАНИЮ РОССИИ»

«К познанию России» — книга Д. И. Менделеева, написанная в 1906 году по итогам первой переписи населения Российской империи. Она побила все рекорды тогдашнего времени: уже в 1906 году была издана 5 раз, переиздана в 1907 и в 1912 гг. Не случайно в исследовательской литературе ее автор назван крупнейшим русским социологом XX века. Наряду с главной целью — анализом данных переписи населения России, здесь изложена философская проблематика, характерная для русской культуры конца XIX — начала XX века, актуализированная впоследствии евразийцами. В книге дано описание России в мировом измерении, представлено ее место в сообществе государств. Она является также социологическим исследованием, включающим в себя вопросы внутреннего устройства России в экономическом, политическом и нравственном аспектах. В трактовке Менделеева устойчивость развития российского государства обеспечивается не столько формой государственного и политического устройства, сколько правильной организацией народонаселения с акцентом на личное благополучие граждан. Ученый предлагает математическую формулу успешного развития, включающую, помимо народонаселения, такие константы как образование, здравоохранение, организация труда, свободный профессиональный выбор, внутреннее рациональное обустройство, урбанизация, бережное отношение к сырьевым ресурсам, оптимизация межгосударственных отношений, в особенности с соседними государствами. Россия рассматривается в целом как евразийская страна, предназначение которой — «примирить» Европу и Азию.

**Ключевые слова:** евразийство, социальный идеал, россияеведение, мальтузианство, урбанизация, народонаселение, цивилизационная функция, ресурсы, экология, «месторазвитие».

*Karaev T. M.*

*IDEAS OF RUSSIAN STUDIES IN THE BOOK  
BY D. I. MENDELEEV «TO THE KNOWLEDGE OF RUSSIA»*

«To the Knowledge of Russia» is the work of D. I. Mendeleev, written in 1906. The work was written according to the results of the first Russian population census of the year

---

\* *Караев Таймураз Муссаевич*, заслуженный профессор МГУ имени Ломоносова, философский факультет

1897. Mendeleev's book broke all records of that time: it was published 5 times in 1906, then published in 1907 and in 1912. The author of «To the Knowledge of Russia» is named as the foremost sociologist of the XX century in the research literature for good reason. D. I. Mendeleev's study is a brilliant example of Russian intellectual culture, fully consistent with universal characteristics of Russian philosophy. Despite the main goal of D. I. Mendeleev's research — the analysis of Russian population census data, it represents philosophical issues, peculiar to Russian culture of the late XIX — early XX century, actualized subsequently by Eurasians. Along with the problems of the Russian society, the description of Russia in the world dimension is given in the study, as well as its place in the community of states. The work of Mendeleev can be considered as social research, which includes the issues of Russia's inner structure in the economic, political and moral aspects. The study addresses the issue of the sustainable development of the Russian government. In D. I. Mendeleev's interpretation the stability is not provided by the form of government and political organization, but by proper organization of population with an emphasis on personal well-being of citizens. The work of Mendeleev proposes a mathematical formula for successful development, including such factors as education, health care, labor organization, free confessional choice, internal rational arrangement in addition to population factors. In the study Russia is regarded as a Eurasian country, the purpose of which is to «reconcile» Europe and Asia. The paper also deals with the problems of urbanization, respect for raw material resources, and interstate relations in features with neighboring states.

**Keywords:** Eurasianism, social ideal, Russia studies, Malthusianism, urbanization, population, civilization function, resources, ecology, «developmental place».

## ФИЛОСОФИЯ В СРЕДЕ РУССКИХ ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЕЙ

Ярким примером философского взгляда на Россию, ее будущее явилось творчество Д. И. Менделеев, химика по профессии, мыслителя универсального масштаба по призванию. Не случайно русский химик Л. А. Чугаев назвал Менделеева «философом в естествознании и естествоиспытателем в философии» [Менделеев 1973,174], а в книге И. А. Козикова «М. В. Ломоносов, Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский о России» Менделеев назван крупнейшим социологом XIX века [Козиков 2011, 101].

Вторая половина XIX века в России характеризуется подъемом университетской философии и науки. Появляется плеяда ученых мирового масштаба, труды которых послужили основой для научно-исследовательских изысканий на много лет вперед. Многие идеи И. М. Сеченова (психофизиологический параллелизм), К. А. Тимирязева (гносеология, механизм фотосинтеза), К. И. Циолковского (космонавтика, космическая философия), В. Н. Столетова (закон фотоэффекта, газовый разряд), А. М. Бутлерова (теория химического строения, явление изометрии), И. И. Мечникова (эволюция эмбриологии, иммунология) сохраняют свою значимость и актуальность и в современной науке. Все перечисленные ученые-исследователи являются специалистами в самых разных областях науки; помимо основной деятельности, они занимали разные государственные должности, были включены в общее русло российского общественного сознания, участвовали в общероссийском социальном движении второй половины XIX — начала XX века. В этом ряду

особое место занимает Дмитрий Иванович Менделеев (1834–1907), автор многочисленных работ по химии, подаривший мировой науке периодическую систему химических элементов, открытию которой в 2019 г. исполнилось 150 лет. Академик С. И. Вавилов отмечал, что интересы Менделеева настолько разнообразны, что могут выглядеть как соединение совсем несхожих областей. Среди них, помимо химии — математика, горное и нефтяное дело, метеорология, экономика, ресурсы, организация производств промышленности и сельского хозяйства, урбанизация, история, управление, экология, живопись. На склоне лет сам Менделеев отмечал, что удивляется тому, «чего только не делывал в своей научной жизни». К сказанному следует добавить, что Менделеев как ученый, общественный деятель и убежденный патриот явился одним из родоначальников руссиеведения, комплексного полидисциплинарного изучения России. Он считал руссиеведение одной из важнейших целей своего многогранного творчества: «Я полагаю, что наш русский народ, занимая географическую середину старого материка, представляет лучший пример народа реального, народа с реальными представлениями. Это видно уже в том отношении, какое замечается у нашего народа ко всем другим, в его уживчивости с ними, в его способности поглощать их всех, их в себе, а более всего в том, что вся наша история представляет пример сочетаний понятий азиатских с западно-европейскими» [Менделеев 1995, 6].

#### Д. И. МЕНДЕЛЕЕВ. НАЧАЛА РОССИЕВЕДЕНИЯ

В каждой культуре есть имена, являющиеся ее символами и образцами. К первому ряду таких символов русской культуры, безусловно, должен быть отнесен и Д. И. Менделеев. «Лично я люблю свою страну как мать, и свою науку, как дух, который благословляет, освещает и объединяет все народы...» [Манолов 1986, 26]. Мировым признанием периодической системы химических элементов не заканчиваются достижения ученого. Менделеева, продолжившего традицию объединения усилий разных наук, идущую от М. В. Ломоносова, можно назвать физиком-химиком, технологом, а также социальным философом, автором актуального философско-социологического труда «К познанию России». Особое место в биографии Менделеева занимала просветительская работа в разных изданиях и учреждениях; он — участник многих научных конференций и съездов, в том числе Русского Технического общества; один из учредителей Бестужевских женских высших курсов; автор многочисленных публикаций в периодической печати: «Россия», «Русские ведомости», «Новое время», «Петербургская газета» и др. Менделеев сотрудничал в «Журнале Министерства народного просвещения», где готовил материалы для рубрики «Новости естественных наук». Ему было предложено возглавить издание энциклопедии Брокгауза и Ефрона, но он согласился заниматься только разделами техники и химии. Личной заслугой Менделеева явилось издание «Библиотеки промышленных знаний». Несмотря на то, что данный проект не был завершен, вышло 19 томов, сыгравших огромную роль в развитии российской промышленности. Менделеев как теоретик и популяризатор естественнонаучных знаний

был в то же время критиком ставших популярными в общественной жизни его времени околонуточных проявлений, таких как оккультизм и спиритизм. Мода на них затронула и таких ученых, как британский натуралист А. Уоллес, химик В. Крукс, физик О. Лодж, изучавший природу радиоволн, и др. По инициативе Менделеева в 1875 году была учреждена комиссия для рассмотрения медиумных «явлений», учредителем которой выступило Российское физическое общество. С целью опровержения спиритизма как лженаучного явления он лично разоблачил британских братьев-спиритов Петти.

Интерес Менделеева к философии науки, к проблемам современного ему российского общества был определен тем, что он закончил Санкт-Петербургский главный педагогический институт, заведовал кафедрой неорганической химии Санкт-Петербургского университета, был избран членом-корреспондентом Академии наук, являлся хранителем «Депо мер и весов», ныне — ВНИИМ метрологии имени Д. И. Менделеева. Управляющим этого института Менделеев оставался до конца жизни. Формулы, выведенные ученым в области философии науки, актуальны и сегодня: «Наука, познавая бесконечное, сама бесконечна»; «Границ научному познанию и предсказанию предвидеть невозможно»; наука в своем познании стремится к «неограниченной и бесконечной истине» [Менделеев 1934<sup>а</sup>, 453]. Немаловажную роль сыграла методология, представленная Менделеевым в «Основах химии». Необходимо знать то, что уже известно об исследуемом предмете, выявить его место в системе известного, в том числе пространство, время, температуру и т. д. По Менделееву, наука должна стремиться бесконечно ко все более глубокому познанию, ибо «не считая в науке что-либо законченным, я не вижу границ для её роста, и для её проникновения в глубины вещей. Не вижу я границ и для распознавания и могущества человека. Говорить о «неминуемой» грядущей гибели человечества нет никаких оснований. Мы стоим в самом начале движения» [Менделеев 1993, 356]. И очевидно, что в своей исследовательской работе Менделеев придерживался разработанной им же методологии. Об этом свидетельствует определение менделеевского закона как свойства элементов, «находящихся в периодической зависимости от порядкового номера или заряда атома». Ограниченность механистического материализма, отождествления материи с веществом, наполняющим пространство, Менделеев преодолевал с помощью метода сравнительного анализа, открывающего, с его точки зрения, внутреннюю связь явлений: химические элементы должны быть рассмотрены в контексте их всеобщей связи и взаимозависимости. Идея допущения мысли о еще неизвестных элементах возникла в рамках закона перехода количественных изменений в качественные и наоборот. В качестве примера можно привести «экасилиций» (1886 г.), когда были даны предполагаемые его свойства. Менделеев считал предположения и гипотезы важными в акте познания: гипотеза лучше, чем ничего не предложить. Что касается закона перехода качества в количество и наоборот, то Менделеев подчеркивал, что «нельзя отдавать предпочтение количественному сходству перед качественным», что «правильное и постепенное изменение в величине атомного веса влечет за собою правильное и постепенное изменение как в качественной, так и в количественной способности элементов к соединению». Признавая

объективность и познаваемость законов природы, он считал, что «границ научному познанию и предсказанию предвидеть невозможно» [Менделеев 1954, 458]. Что касается «скачка», то Менделеев преодолевает его трактовку в духе «плоского эволюционизма», считая, что переход возможен с постепенным изменением, когда свойства приобретают ряд промежуточных изменений. С точки зрения ученого, познание сути явлений возможно в общей связи всех явлений: «давно сказано, что ничто не может быть определено само по себе и само из себя». Менделеев пишет: «Очевидно, что изучать что-либо возможно лишь тогда, когда уже признается за исходное, несомненное, готовое в сознании. Таковым и должным признаться, например, формы движения, массу» [Менделеев 1934, 353].

Д. И. Менделеева можно изучать как социального философа. Это подтверждено его работой «К познанию России». С его точки зрения, история связана с промышленностью; что касается сельского хозяйства — оно есть начало промышленного развития. В работе «Учение о промышленности» Менделеев писал: «Если в далеком будущем надо ждать по всей земле городов, то ближайшим русским идеалом, отвечающим наибольшему благосостоянию нашего народа, по мнению моему, должно считать общину... ведущую летом земледельческую работу, а зимой фабрично-заводскую на своей общинной фабрике или на своем общественном руднике».

#### **КОНЦЕПТЫ Д. И. МЕНДЕЛЕЕВА НА ТЕМУ «КАК ОБУСТРОИТЬ РОССИЮ?»**

Центральный социологический концепт в работе «К познанию России» — это организация рационального народонаселения. Первая перепись населения, проведенная в России в 1897 г., была подвергнута Менделеевым подробному и детализированному социологическому анализу. Ученый пришел к выводу о среднем ежегодном приросте населения: он должен составлять 1,5% в год и вырасти к 1906 г. до 150,1 млн человек. Менделеев уже в начале своей работы говорит о России как особом государстве, употребляя выражение, что она располагается «между молотом Европы и наковальней Азии, долженствующем так или иначе их помирить». Одним из основополагающих терминов для познания России Менделеев считал понятие «месторазвитие». Оно использовалось им в ином контексте, чем в последующем у евразийцев. «Месторазвитие» по Менделееву — это определение центра развития России, его перемещение посредством теоретических выводов, сделанных на основе статистических данных. Они и определяют, с точки зрения Менделеева, перемещение центра. Результаты переписи важны для составления карт России, так как «обыкновенно Европейскую Россию изображают отдельно от Азиатской России, а когда делают карту всей Империи, то в центр ее попадают полупустынные азиатские степи, а истинно русский центр является чем-то побочным» [Менделеев 1912, 105].

Важным концептом в работе Менделеева является тема прироста населения. При сохранении стабильного, ежегодного прироста 1,5% через каждые

46 лет происходит удвоение количества населения. Так, по расчетам данной концепции, к 2052 году количество жителей России составит 1282 млн человек.

Весьма важным в работе Менделеева является определение критерия прогрессивного развития государств. Главным в прогрессе выступают у него человеческие ресурсы. Что касается форм государственного и политического устройства, то они отступают на второй план. Он говорит: суть дела «по мне вовсе не в общественно-политических строях и порядках, а в таком явном умножении народонаселения, которое уже не укладывается в прежние сельскохозяйственные патриархальные рамки, создавшие Мальтусов, да требующие войн, революций и утопий. Для меня высшая и наиважнейшей и наигуманнейшая цель всякой политики, яснее, проще и осязательнее всего выражается в выработке условий для размножения людского» [Менделеев 1912, 57]. По Менделееву, Россия — как богатая природными ресурсами страна — должна организовать хозяйственную жизнь, производством таким образом, чтобы не превратить земли в безжизненное пространство, как уже видно в некоторых азиатских и европейских странах. Менделеев выступал против утвердившейся концепции «убывающего плодородия почв», утверждая, что плодородие почв можно поддерживать посредством рационально организованного орошения земель.

Концепт урбанизации рассмотрен Менделеевым также в оригинальном ключе. В таком явлении как переселение в города, по его мнению, нет ничего пугающего. Это явление способствует росту и развитию государств в экономическом смысле. Но переселение также должно быть связано с принципом «не о хлебе едином жив человек». По Менделееву, движущей силой в урбанизации выступает также принцип «приближения более к духовному». «Если победили твердыни гор, надо и льды побороть, а у нас их больше, чем у кого-нибудь» [Менделеев 1912, 22], — так пишет Менделеев о Ледовитом океане, который в будущем должен быть вовлечен в экономическую жизнь России. В концепцию народонаселения Менделеев включает такие составляющие, как: профессии, образование, здоровье, нравственность, торговую специализацию, дороги, цивилизационную деятельность. Вся перечисленная проблематика не только актуальна для современной жизни России, но и входит в национальные проекты, которые подлежат реализации в нашей стране. Продвинутость и цивилизованность государства надо искать в таких показателях, как образованность, производительность и численность. Разумное государство должно заботиться о будущих, нарождающихся поколениях через сохранение для них территории государства с вышеперечисленными показателями. Менделеев затрагивает вопрос о миграции. С его точки зрения, данное явление усилилось в движении с юга на север, что связано с универсальными проблемами размещения ресурсов на планете. Что же касается отдельных стран, в том числе России, то проблема миграции может решаться научным, рационализированным способом. В связи с этим Менделеев вводит понятие «центр населения», который может перемещаться с севера на юг и с запада на восток. По Менделееву, «центр населения» необходим для разрешения проблемы расселения, учитывая географический фактор. Этот центр будет перемещаться в направлении к Тихому океану, представляющему собой, как предсказывал ученый, «мировую арену будущего». Для России продвижение населения и производительных сил на восток име-

ет особое значение, ибо «азиатская Россия настолько же Россия, насколько и большинство европейской России» [Менделеев 1912, 173]. Их разделить невозможно, вследствие единства русского народа, который, по Менделееву, является народом государствообразующим. В то же время нельзя допускать проявлений превосходства одних народов над другими: «Надо перестать кичиться одним народам и расам перед другими» [Менделеев 1912, 34].

Представляет интерес отношение Менделеева к конфессиональной проблеме. По итогам переписи населения он отметил конфессиональное разнообразие населения современной ему России и подчеркнул важность свободы выбора религии, обращая также внимание на существование конфликтов в конфессиональной сфере. Однако в будущем они закончатся; это будет время, когда «между религиозным и научным сознанием наступит то единство, о котором мечтал еще в былое время Спиноза» [Менделеев 1912, 49]. Условием достижения такого единства Менделеев считал ликвидацию безграмотности населения, составляющего по результатам переписи 78,8%. По Менделееву, богатая по ресурсам Россия бедна по уровню организации труда. Он пишет, что «трудиться нам необходимо очень много, не покладая рук, не уставая головой, то есть не считая чего-либо решенным» [Менделеев 1912, 110]. Причем оптимизация организации производств должна осуществляться таким образом, чтобы не наносить вреда окружающему миру и человеку. (Как известно, организация замкнутых, безвредных циклов производств пока что редкость как для России, так и для других индустриально развитых государств.) В данном вопросе также важен исследовательский, социологический подход и учет опыта других стран в этой сфере. И, наконец, еще один важный концепт, изложенный в работе Менделеева, — выстраивание отношений с внешним миром, другими государствами. Он подчеркивает, что здесь ставку необходимо делать на соседние государства, с которыми существует общая граница. Особое значение ученый придавал отношениям с Китаем, поскольку с этой страной у России самая протяженная граница. В интеллектуальной культуре России конца XIX века предлагалось множество концепций будущего. Взгляд на данное многообразие Менделеев выразил в следующих словах: «Замереть России — гибель. Ее удел поэтому все время двигаться вперед» [Менделеев 1946, 76].

#### **ИДЕИ ЕВРАЗИЙСТВА В ТРАКТАТЕ «К ПОЗНАНИЮ РОССИИ»**

Как отмечалось выше, Д. И. Менделеев был автором более пятисот научных трудов, среди которых ряд исследований, относящихся к сфере гуманитарного знания. Особое место в этом перечне занимает обсуждаемый трактат «К познанию России». Хотя эта работа и написана как аналитически-статистическое произведение, посвящена она также и философскому осмыслению реальной, современной ему России, осмыслению ее места в сообществе государств. В целом эту работу можно считать предшествующей евразийству как идейному течению, сформировавшемуся в 20–30-х гг. XX столетия. Идеи, сформулированные Менделеевым, явились предвосхищением социально-философских

проблем, актуализированных в евразийстве. Так, в разделе «О карте России» рассматривается вопрос о континентальном единстве Евразии; отмечается в этой связи, что «отделение Европы от Азии во всех отношениях искусственно и с течением времени непременно сгладится и, вероятно, совершенно пропадет, когда азиатские народы, в особенности китайцы, взойдут в общемировое общение и примут участие как в интеллигентной, так и в экономической жизни всего света» [Менделеев 1912, 143]. Задача России, расположенной между Европой и Азией «назначена историею именно для того, чтобы так или иначе Европу с Азией примирить, связать и слить» [Менделеев 1912, 143]. Менделеев считал, что не следует отделять Россию от Азии, так как в будущем азиатской России суждено играть важную роль в мире. Миссия России — найти «способы уравнивания между передовым, но кичливым и непоследовательным европейским индивидуализмом и азиатскою покорною государственно-социальною сплоченностью» [Менделеев 1912, 146]. Отсюда — формулировка концепта «центр России». Это понятие не географическое, а социально-философское. «Центр» определяется населенностью страны и сосредоточенностью в нем государственной власти: «Когда речь идет о центре населенности или поверхности и для каждой исторической эпохи находятся свои определенные центры, поверхности и населенности, получаются умственные точки отправления для многих суждений» [Менделеев 1912, 130]. Что касается России, ее центр населенности будет двигаться в сторону благодатного юга и обильного земель востока: «...центр нашей населенности должен двигаться как с севера на юг, так от запада к востоку» [Менделеев 1912, 130]. По Менделееву, на процесс перемещения центра могут, помимо «населенности», оказывать влияние климат и «соседство с водой». В работе «К познанию России» Менделеев дает карту расселения для 91-й губернии России. Основанием его концепции расселения явился, как отмечено выше, анализ данных первой переписи населения и математические расчеты, на основании которых ученый предложил универсальную математическую формулу хозяйственного обустройства России. Интерес представляют, в частности, взгляды Менделеева на монополии и государственный протекционизм. Развитие экономики и торговли требует обязательной поддержки со стороны государства. Однако уровень государственного монополизма не должен быть слишком большим, препятствующим конкуренции. Что касается форм организации хозяйственной жизни, то Менделеев подчеркивает важность для России исторически оправдавших себя форм. Это — артели, общинные хозяйства. «Для России наиболее хороших результатов можно ждать при развитии промышленности... и росте сельскохозяйственной производительности» [Менделеев 1912, 106–109].

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трактат «К познанию России» делает Д. И. Менделеева нашим современником, так как и в настоящее время Россия имеет те же глубинные проблемы, что и сформулированные в этой работе. Каждое новое поколение найдет в труде Менделеева ответ на интересующие его вопросы, недаром он назван

исследователями и биографами ученым будущего. В решении актуальных для России проблем — подъем производительности в промышленности и сельском хозяйстве, освоение Севера, Сибири, Дальнего Востока, сохранение почв, градостроительство и урбанизация, организация науки, сглаживание социальной дифференциации, разрешение споров в профессиональной сфере. Менделеев подчеркивал значимость качественного подъема уровня образования российского общества. Отсюда частое употребление термина «рациональность», понимаемого как научно-обоснованный подход и как образованность и компетентность.

«К познанию России» — это первый социологический и статистический анализ первой переписи населения страны. Сам Менделеев считал свою работу вполне реалистическим трактатом, посвященным теме обустройства России. Это подтверждено и сегодняшними проблемами России: развитием собственной промышленности и сельского хозяйства, рациональным использованием не только природных, но и людских ресурсов, экологией, политикой, экономикой. Экономика должна быть устроена таким образом, чтобы не допустить безработицы, нужен правильный выбор экономической модели. Центральная проблема социальной философии Менделеева — благополучие каждого отдельного человека. По данному критерию можно говорить об успешном, прогрессивном развитии государства. Менделеев приветствовал бы включение в последнюю Конституцию России понятия социального государства. Актуализируя вопрос о правильной организации народонаселения, Менделеев особую ставку делает на будущее азиатской России. В данном контексте можно вспомнить современный российский национальный проект об освоении Восточной Сибири, развитии Дальнего Востока. Концепцию правильного расселения России Менделеев подтверждает итогами переписи населения и математическими расчетами. Им составлена математическая модель идеальной России. Не является ли эта формула началом цифровой экономики в России? В социальном прогрессе государств главными критериями должны выступить человеческие ресурсы, а не форма государственности или же политическое устройство. В конечном счете, главная историко-философская ценность — это человек. Блага, производимые государствами в результате хозяйственной, экономической, политической жизни, являются предметами второстепенной значимости. По вопросу урбанизации у Менделеева имеется также оригинальный подход. Он поднимает вопрос о Северном Ледовитом океане, затрагивает проблему, ставшую для современного человечества глобальной, — это миграция, связанная с движением с юга на север и определяемая размещением планетных ресурсов. Менделеев выступал за экономическую самостоятельность России — данная проблема является ныне остро актуальной для нашей страны, стремящейся к экономическому суверенитету. Интеллектуальное наследие великого русского ученого демонстрирует многообразие и философский универсализм, находящий свое применение и требующий развития в наши дни.

## ЛИТЕРАТУРА

Козиков 2011 — *Козиков И. А. М. В. Ломоносов, Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский о России*. М.: Издательство Московского университета, 2011.

Манолов 1986 — *Манолов К.* Великие химики. В 2 т. Т. 2. М.: Мир, 1986.

Менделеев 1934 — *Менделеев Д. И.* О связи некоторых физических свойств тел с их химическими реакциями / Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934–1954. Т. I. 1934.

Менделеев 1934<sup>a</sup> — *Менделеев Д. И.* Золото из серебра / Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934–1954. Т. II. 1934. С. 434–446.

Менделеев 1937 — *Менделеев Д. И.* О барометрическом нивелировании и о применении для него высотомера / Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934–1954. Т. VII. 1946. С. 53–195.

Менделеев 1954 — *Менделеев Д. И.* Мировоззрение / Менделеев Д. И. Сочинения. В 25 т. М. — Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934–1954. Т. XXIV. 1954. С. 455

Менделеев 1912 — *Менделеев Д. И.* К познанию России. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1912.

Менделеев 1995 — *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. М.: Мысль, 1995.

Менделеев 1973 — *Менделеев Д. И.* в воспоминаниях современников. М.: Атомиздат, 1973.

Менделеев 1993 — *Менделеев Д. И.* Научные исследования. М.: 1993.

*Ю. Б. Мелих\**

**О ПЕРСОНАЛИЗМЕ  
В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ:  
С. С. ХОРУЖИЙ, С. М. ПОЛОВИНКИН, А. В. СОБОЛЕВ,  
Н. П. ИЛЬИН, В. П. ВИЗГИН, Д. К. БОГАТЫРЕВ**

В статье рассматриваются взгляды известных российских историков русской философии С. М. Половинкина, Н. П. Ильина (Мальчевского), А. В. Соболева, В. П. Визгина, С. С. Хоружего и Д. К. Богатырева на значение и место персонализма в России. Прослеживаются разногласия и диапазон взглядов от признания персонализма магистральной линией русской философии до опасения превращения его в факт истории философии, достойный изучения. Авторы прослеживают развитие персоналистических и антропологических концепций в западной философии. Они едины в том, что русский персонализм может спасти философию: у Хоружего — в той или иной мере от «кризиса» и «разрушения» постмодернизма, у Мальчевского — от «ренессанса», «который был, на деле духовной болезнью, вырождением русской мысли», у Половинкина — от «скандала в философии» и «скептического ада», у Богатырева — от становления всей русской философии «экзотическим экспонатом» «в музее древностей». Рассматриваются взгляды на историю философии из персоналистической перспективы, прогнозируется ее дальнейшее развитие, или же предлагается ее сначала переписать (Мальчевский). Представлены выдвигаемые авторами специфические характеристики персонализма в России, такие как аристократизм, национал-персонализм, теологичность, энергичность, литературоцентричность, гибридность метода, экзистенциальность, диалогизм. Делается вывод о значении персонализма — или персонализм, или конец русской философии.

**Ключевые слова:** Персонализм, антропология, энергичность, теологичность, гибридный метод, литературоцентричность, национал-персонализм, аристократизм, диалогизм, С. М. Половинкин, С. С. Хоружий, Н. П. Ильин (Н. Мальчевский), А. В. Соболев, В. П. Визгин, Д. К. Богатырев.

---

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

*Melikh Yu. B.*

*ON PERSONALISM IN CONTEMPORARY RUSSIAN PHILOSOPHY:*

*S. S. HORUZHIIY, S. M. POLOVINKIN, A. V. SOBOLEV, N. P. IL'YIN, V. P. VIZGIN,  
D. K. BOGATYREV*

The article examines the views of famous Russian historians of Russian philosophy S. M. Polovinkin, N. P. Il'yin (N. Mal'chevskij), A. V. Sobolev, V. P. Vizgin, S. S. Khoruzhij and D. K. Bogatyrev on the meaning and place of personalism in Russia. The analysis encompasses the disagreements and the range of views from the recognition of personalism as a main line of Russian philosophy to the fear of turning it into a fact of the history of philosophy worthy of study. The authors trace the development of personalistic and anthropological concepts in Western philosophy and are united in the belief that Russian personalism can save philosophy: to a greater or lesser extent from the «crisis» and «destruction» of postmodernism — Khoruzhij; from the «renaissance», «which was, in fact, a spiritual disease, a degeneration of Russian thought» — Mal'chevskij; from the «scandal in philosophy» and «sceptical hell» — Polovinkin, from all Russian philosophy becoming an «exotic exhibit» «in the museum of antiquities» — Bogatyrev. Views on the history of philosophy from a personalistic perspective are considered, its further development is predicted, or it is proposed to rewrite it first (Mal'chevskij). Specific characteristics of personalism in Russia, such as aristocratism, national-personalism, theology, energeticism, literary-centricity, hybridity of method, existentialism, and dialogism, put forward by the authors are presented. A conclusion is drawn about the meaning of personalism — either personalism or the end of Russian philosophy.

**Keywords:** Personalism, anthropology, energeticism, theology, hybrid method, literaturocentricity, national-personalism, aristocratism, dialogism, S. M. Polovinkin, S. S. Khoruzhij, N. P. Il'yin (N. Mal'chevskij), A. V. Sobolev, V. P. Vizgin, D. K. Bogatyrev.

## ВВЕДЕНИЕ

Персонализм сегодня представляет скорее маргинальное направление в философии, в то время как в России к нему особое отношение. Обращение к теме персонализма вызвано желанием обратить внимание на философию наших современников, на тех, кто хранил и сохраняет живую традицию персонализма в русской философии и, более того, на тех, кто создал свои оригинальные персоналистические концепции. Трактовка значения персонализма для всей и в том числе русской философии распространяется от утверждения С. М. Половинкина: «...в истории русской философии магистральным путем является именно персонализм» [Половинкин 2020, 29] — до сведения ее Д. К. Богатыревым к месту в пространстве диалога между Востоком и Западом. К промежуточным позициям относится позиция С. С. Хоружего, признающего за «теологической персонологической парадигмой» возможность использовать ее «в той или иной мере» для антропологической «энергичной конституции личности человека» [Хоружий 2012, 202]. Радикальным можно считать утверждение Н. П. Ильина (Мальчевского), что только «национал-персонализм» является направлением, адекватным духовному типу русской философии [Ильин 2008, 566]. Противоположную позицию национал-персонализму Ильина занимает А. В. Соболев, выделяя специфику русской одаренности — создание аристократического типа человека — личности, которая может быть востребована в мировой культуре. Следуя позиции В. П. Визгина, персонализм в русской

философии составляет одну из сторон противостояния между имперсонализмом философии всеединства и персоналистическим экзистенциализмом, целью которого должно быть сохранение напряженности в этом противостоянии. Разнообразие и специфика позиций указанных авторов примечательны еще и тем, что они знали друг друга и выработывали свои взгляды в живом общении, в диалоге и в жарких спорах.

## ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ ПОЗИЦИЙ — ПЕРСОНАЛИЗМ, ИЛИ КОНЕЦ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Пока только у *Половинкина* есть труд, который напрямую связан с персонализмом, — его последняя работа, «Русский персонализм», опубликованная в 2020 г. и представляющая своеобразное завещание. Вся философия, по мнению автора, продуцирует только скандал и скептицизм, приводит к осознанию «скептического ада» и необходимости принятия свободного ответственного выбора Бога, который и осуществляется в русской философии. Половинкин вписывает русский персонализм в общую историю философии, констатируя, что «антропологический поворот», вернее, «персоналистический поворот» в философии произошел не в Германии 1920–1930-х годов с появлением экзистенциализма и философской антропологии, а в России конца XIX — начала XX вв. через возврат к монадологии Лейбница. При этом в России пошли дальше возврата типа «Назад к Лейбницу!», а укоренились в христианском персонализме. Наиболее убедительно, по мнению Половинкина, это сделали в математической школе Московского университета, которая образует «мир русского персонализма» [Половинкин 2020, 25; Бугаев 1893]. Исследователь определяет «особый» «русский персонализм», выделяя следующее: «1) поиски метафизических оснований в аритмологии монадологии; 2) соборное единение личностей есть новая личность; 3) содержание понятия «личность» шире совокупности человеческих личностей; существует иерархия соборных личностей, идущая вверх — семья, род, Церковь и т. д.; существует иерархия одушевленных организмов, идущая вниз — животное, растение, клетка, молекула, атом и т. д.» [Половинкин 2020, 28]. Он убежден, что и сегодня проблема личности, человеческого Я должна стать одной из основных. В современной же философии Половинкин констатирует общий «отказ от эссенциального понимания личности, неприятие догм и мировоззрений в персонологии» [Половинкин 2020, 29]. Примером такого отказа служит сборник русских и немецких философов «Персональность» [Персональность 2007], в котором «преобладающими» являются «попытки меонизации и обезбожения личности». Выходом, по мнению Половинкина, должен стать «персоналистический поворот», основанный на апологетике христианского персонализма лейбницианского толка, которая сегодня представлена его концепцией.

Своеобразный вариант русского персонализма предлагает Н. П. Ильин в книге «Трагедия русской философии» (2008), заимствуя название у представителя «ренессанса русской философии» С. Н. Булгакова. Предлагаемая Ильиным трактовка русского персонализма рассматривается в пределах только

русской философии, при этом автор ставит себе цель — переписать русскую философию с позиции, называемой им «национал-персонализмом». Не в самых лучших традициях стилистики статьи В. Ф. Эрнэ «От Канта к Крупну», «ренессанс» расценивается Ильиным как «интеллектуальный пустоцвет» [Ильин 2008, 8], а его отсчет от творчества Соловьева дает начало процессу «деградации» в области теоретической философии, отделения от национальной философии как таковой и превращения ее «в итоге в некий антинациональный «остров»» [Ильин 2008, 41]. Культ Соловьева, по мнению Ильина, усиливается экс-марксистами Булгаковым и Бердяевым, входящими опять же в плеяду философов ренессанса: С. Н. Трубецкой, Н. С. Трубецкой, о. П. Флоренский, Л. П. Карсавин, Л. И. Шестов, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, о. Г. Флоровский, Б. П. Вышеславцев, П. И. Новгородцев и др. Автор делает радикальное утверждение о том, что всю существующую трактовку русской философии следует переписать. Переписать же ее нужно с позиции национал-персонализма. Речь идет о тех мыслителях, которые определяли лицо, а не личину национально-русской философии.

Первый период этой философии, ее рассвет, начинается с И. В. Киреевского (1806–1856), а ее закат представлен в лице В. И. Несмелова (1863–1937). Ильин выделяет период второй половины XIX века, особенно двух последних десятилетий, в который были созданы «самые глубокие», «вечно современные» произведения отечественной философии, такие как «Основы веры и знания» П. А. Бакунина (1820–1900), «Положительные задачи философии» Л. М. Лопатина (1855–1920) и «Наука о человеке» В. И. Несмелова. В противоположность «антинациональному острову», эти философы национального континента русской философии, по Ильину, создали собственную метафизику. Он выделяет «золотой век русской философии», к которому принадлежат Иван Васильевич Киреевский, определивший новые философские начала: личность и народность; заклинатель стихий и философ творческой личности Апполон Александрович Григорьев (1822–1864); Николай Николаевич Страхов (1828–1896) — автор парадигмы национальной культуры понимания. Ко второй половине XIX века Ильин относит также П. Е. Астафьева (1846–1893), В. А. Снегирева (1842–1889), А. А. Козлова (1831–1901). В XX в. верность духовному типу русской философии сохраняли только Сергей Алексеевич Аскольдов (Алексеев (1871–1945)) и Иван Александрович Ильин (1883–1954). Таким образом, развитие русской философии остановилось на второй половине XIX века и, следовательно, необходимо «в первую очередь узнавание» не вошедших в господствующие схемы русской философии концепций мыслителей, а затем «ожидание». «Все только начинается», резюмирует Ильин [Ильин 2008, 11–17].

Противоположную позицию национал-персонализму Ильина занимает Альберт Васильевич Соболев: «Не существует в природе некоей самодостаточной русской философии» [Соболев 2008<sup>a</sup>, 7]. Мыслитель расширяет философское познание до гуманитарного, а сферу философии включает в культуру с целью определения специфики русской философии: «Русская культура литературоцентрична (курсив мой. — Ю. М.). И успехи русских в других областях, будь то театр или философия, объясняются тесной связью этих областей культуры с литературой. Русская классическая литература задала масштаб мысли, ее

размах» [Соболев 2008<sup>a</sup>, 8]. Соболев применяет культурологический подход в философии, при этом во многом опираясь на «мастера личностного познания» [Соболев 2008<sup>c</sup>, 259] — Ф. Ницше. Такая «гибридность» методов познания философии, литературы, музыки, религии отражается в определении философии: «Философия есть искусство (курсив мой. — Ю. М.) мыслить в ритме духовного возрастания личности» [Соболев 2008<sup>c</sup>, 258]. При этом, кроме литературы и «естественности для философии эссеистической формы изложения», важна также общая тональность, в «которой совершается познавательный процесс» [Соболев 2008<sup>c</sup>, 264]. Острое осознание «гносеологической роли общей тональности мысли» [Соболев 2008<sup>c</sup>, 264] впервые произошло именно в русской мысли XX века. Высокого уровня такого возрастания к духовной зрелости, по мнению Соболева, русская культура достигла в творчестве Ф. М. Достоевского, В. В. Розанова и П. А. Флоренского, отражающем становление персонализма в России, и только с этой высоты и «перспективы можно толково и интересно излагать историю русской философии» [Соболев 2008<sup>b</sup>, 285]. Соболев ищет специфику русской одаренности и проявление ее в формах деятельности, которые могут быть наиболее успешны и востребованы в мировой культуре, в которую русская мысль должна внести свой вклад. Оказывается, что в основе специфики русского дара находится «человеческий тип» — личность. Осознание этого проявляется в том, что русская философия ориентирована на Платона, а не на Аристотеля, поскольку Платон условием успешного занятия философией считал благородство. Аристократизм личности как условие философствования — это одно из основных положений Соболева и то, что, по его мнению, делает философию персоналистичной. Отсюда и персонализм, присущий русской дворянской культуре конца XIX — начала XX вв., является эталоном персоналистического философствования в России. Следуя такой логике, персонализм в России с необходимостью возникает не как возврат к Лейбницу, а как ориентация и сохранение традиций платонизма. Поиск персоналистической философии в России всегда приводит и к оценке Серебряного века. Соболев отмечает, что во время последних двух десятилетий XIX века «в русской культуре... произошел колоссальный, прямо-таки геологический сдвиг» по направлению к ее «высшим достижениям», к «золотому» веку. Но все же это был только «канунный» ее период, который оказался «заслонен» русским «блистательным» Серебряным веком, «чрезвычайно усложнившим человеческую душу и сделавшим ее чуткой и отзывчивой», а главное — обогатившим ее «отрицательным опытом свободы» (курсив мой. — Ю. М.) [Соболев 2008<sup>c</sup>, 270]. «Подлинно освободить» может не «свобода поношения начальства и эпатирование обывателя», а «только предстояние перед лицом истины», потрясающее «все существо человека» и смывающее с него «спесь и боевитость». Оказалось, что основным «недугом» ренессанса была «деперсонализация человека» [Соболев 2008<sup>c</sup>, 270]. Золотой же век русской культуры так и не состоялся, «что быть могло и не могло». Однако эта позиция у Соболева неоднозначна, поскольку у него находим также следующее: «После «серебряного века» в самый канун катастрофы в России наступил век золотой. Русская культура становилась зрелой благодаря тому, что научилась культивировать художественный вкус во всех сферах творческой деятельности,

приучила улавливать малейшие сигналы фальши, способствовала развитию «шестого чувства» (Н. Гумилев), ответственного за восприятие света бытия» [Соболев 2008<sup>с</sup>, 256]. Затем произошла «катастрофа русской культуры», был утерян «воздух культуры» — категория, которая является одной из «важнейших категорий персоналистической гносеологии» [Соболев 2008<sup>с</sup>, 262]. Катастрофа привела к исчезновению той среды, которая делала из «кухаркиного сына-варвара» человека культуры [Соболев 2008<sup>с</sup>, 262]. Что это за среда, кто ее создавал? Ответ уже дан: ее носителями являются личности — аристократы духа. Соболев приводит очень яркий пример: «...всякая встреча с Ахматовой, — вспоминает Иосиф Бродский, — была для меня довольно-таки замечательным переживанием. Когда физически ощущаешь, что имеешь дело с человеком лучшим, нежели ты. Гораздо лучшим. С человеком, который одной интонацией своей тебя преображает. И Ахматова уже одним только тоном голоса или поворотом головы превращала вас в хомо сапиенс» [Соболев 2008<sup>с</sup>, 262–263] (цитата приводится в редакции [Волков 2000, 223]). Соболев резюмирует: «Одним тоном речи превращать нас в хомо сапиенс — вот чего добивается всякая великая культура» [Соболев 2008<sup>с</sup>, 263]. Не принимая демократизма, Соболев все же не отрицает того, что и в советской культуре были личности, которые делали окружающих хомо сапиенс, — для него такими личностями стали Б. Л. Пастернак и С. С. Аверинцев.

Своеобразную позицию по вопросу значения персонализма для русской мысли представляет В. П. Визгин. В отличие от Половинкина, для которого персонализм является магистральным путем русской мысли, Визгин выделяет персонализм как одну из сторон присущего развитию русской мысли противостояния: имперсоналистической философии всеединства и персоналистического философствования в экзистенциализме. Русскому персонализму отводится ограниченная роль побудителя к творческому сохранению напряженности дискуссии между выделенными направлениями. Такую же ограниченную роль, а именно как возможность использования, отводит персонализму и С. С. Хоружий. Но если Хоружий противопоставляет русскому персонализму свою синергичную антропологию, то у Визгина русский персонализм следует принимать во внимание в принципе самодостаточной экзистенциальной западной мысли. Этому автору не чуждо стремление представить русскую философию в ее полноте как всеединство религии, философии и науки, о котором в «Критике отвлеченных начал» пишет Вл. Соловьев. Задачу осуществления всеединства познания Соловьев считает эстетической, а ее решение означает свободное творчество. Визгин также начинает с утверждения о близости философской мысли с эстетической, с утверждения, что «судьба» русского философствования в том, «что оно, прежде всего, в своем магистральном русле религиозно ориентированной мысли является достойной ветвью великой русской литературы. Отсюда и характерные его черты — личностный характер познания, экзистенциальность и художественность слова...» [Визгин 2016, 343], — позиция, которую он разделяет с Соболевым. Однако «слишком уж одномерно ориентирующееся на поэзию понимание философского делания имеет свои «рифмы»» [Визгин 2016, 343], — утверждает Визгин и обращается к позиции математика А. Н. Паршина, также занимавшегося вопросами русской

религиозной мысли и ее взаимоотношениями с современным естествознанием. Паршин стремится преодолеть, по Визгину, «сформулированную им же дилемму: или между наукой и религией никакой связи нет, или «наука выше и богословие нуждается в «исправлении» в соответствии с современными научными данными»», или ««высшие сферы бытия должны просветлять низшие, а не наоборот»» [Визгин 2016, 343] (Визгин цитирует [Паршин 2011, 85, 87]). Для решения этой дилеммы Паршин обращается, в свою очередь, к позиции о. П. Флоренского, который при создании философии всеединства стремился к синтезу идей платонизма, ультрасовременных научных идей своего времени и православного богословия. На эту традицию для обновления творческой научной мысли призывает опираться и Паршин. Такая позиция, по мнению Визгина, также «заслуживает своего развития» в русской мысли. Однако полнота развития русской философии, которую первоначально обозначил Визгин, делится им с персоналистической перспективы на два магистральных направления: имперсоналистическую эссенциальную философию всеединства, с одной стороны, и «энергийный» экзистенциально-персоналистический дискурс, с другой [Визгин 2016, 355]. Как сторонник экзистенциальной мысли, исследователь только отчасти разделяет свойственное философованию в России критику западного влияния, которую Соболев называет «тевтонским», и которому противопоставляются поэзия и взаимовдохновение. Визгин, напротив, указывает на опыт современной западной мысли, способной посредством диалогичности «прорваться к персоналистической и экзистенциальной философии «интерсубъективности»» [Визгин 2016, 345], отсылая к Ф. Эбнеру, М. Буберу, Г. Марселю и др. При этом всё, что было сделано и делается в русской мысли в этом направлении, должно быть, «по меньшей мере, принято во внимание» [Визгин 2016, 347] всей философией. Остается непонятным: если уже был осуществлен экзистенциальный прорыв к интерсубъективности, то зачем уделять внимание русской философской мысли? Позиция Визгина в отношении роли русской философии в судьбе философии вообще напоминает позицию Ф. А. Степуна по отношению к философии Вл. Соловьева, которую он излагает в сборнике «О Мессии». Степун признает, что его оценка вклада Соловьева в философию «оскорбительна»: «Все, чему учит этот мудрец, уже было однажды сказано, и измененный рисунок хитросплетения понятий не дает нам никакого знания» [Степун 2010, 67]. На возникающий вопрос «в чем же тогда мессианизм Вл. Соловьева?» Степун отвечает: «Если собственно никакого нового учения система Соловьева не представляет, то, возможно, она составляет для нас нечто большее — возможность новой жизни. Всеобъемлющий синтез понятий, который он очертил в смелом порыве, — это только неполная транскрипция некоей действительно новой полноты и переживаний единства. Мы обращаем к нему взор как проповеднику таких новых внутренних далей...» [Степун 2010, 68]. Очевидно, что Степун видит значение творчества Соловьева в его личности проповедника. Оскорбительной такую оценку Соловьева считает и В. Ф. Эрн, поскольку, по его мнению, Степун утверждает, что «единственный русский философ Вл. Соловьев был не философ, а только лишь личность (!). Словом, бедные скифы ничего интересного в области философии не представляют» [Эрн 1991, 81]. Однако, если соглашаться с пониманием философии

персонализма Соболевым как познанием аристократического типа человека, то сведение значения философии Соловьева к его личности, представление его мессией делают его философию именно персонализмом, снимая тем самым упреки в имперсонализме философии всеединства. Современная философская мысль в России всё еще связана с философией Соловьева; она демонстрирует некоторый поиск всеединства и полноты, при этом в ней всё еще разделяются всеединство и персонализм, которые находятся в «антиномическом напряжении между интенцией на всеединство, с одной стороны, и экзистенциально-персоналистическим философствованием — с другой» [Визгин 2016, 354]. Визгин ратует за то, чтобы эти две линии не противостояли друг другу как «правда и заблуждение», а оставались тем, что «стимулирует в сохраняющемся напряжении между ними творческую философскую и богословскую мысль» [Визгин 2016, 354]. Выделенный автором основополагающий водораздел мысли не несет и не чаёт ни единства, ни новых внутренних далей, что означает следование принятому и практикуемому им диалогизму, а не всеединству.

С. С. Хоружий в современном персоналистическом дискурсе выделяет две парадигмы — теологическую: «богословие личности», основателем которой является В. Н. Лосский (1903–1958) — сын Н. О. Лосского и ученик Л. П. Карсавина, и антропологическую, относящую понятие личности к человеку. Ко второй парадигме он причисляет и себя, определяя ее следующим образом: «В существенном работа сводилась к решению проблемы индивидуации: идентификации, либо конструкции «элементарного мыследеятельного агента», автономного и неделимого» [Хоружий 2012, 201]. Поиски, по мнению Хоружего, «затянулись, поскольку схоластика была чужда антропологической и персоналистической ориентации» [Хоружий 2012, 201]. Прорыв же осуществил (почему-то?) Р. Декарт, у которого «личностное начало несли понятия субъекта и индивида» [Хоружий 2012, 201]. Далее в философии вырабатываются три основополагающих конструкта «антропологической модели»: сущность, субстанция и субъект. Куда-то выпала линия, заданная Н. Кузанцем, но такой «выпад» Хоружего становится понятным, если учесть, что последующий ход развития антропологической парадигмы должен привести к пресловутому постструктуралистскому и постмодернистскому «ниспровержению» и «разрушению» субъект-объектной парадигмы, а на ее место прийти его собственная, хоружинская, «энергичная конституция личности» [Хоружий 2012, 202]. Исследователь расширяет восточно-христианскую, православную трактовку личности, демонстрируя определенный экуменизм, заручаясь поддержкой у католического теолога Ханса Урса фон Бальтазара: «Христианской теологии удалось пролить совершенно новый свет на человеческую личность, ее диалогический характер. Можно было бы, опираясь на эту новую антропологию... спросить себя: нельзя ли сегодня на место мета-физики... поставить мета-антропологию?» [Хоружий 1998, 22] (Хоружий цитирует [Бальтазар 1993, 62–63]). Затем он обращается к православному богослову прот. Иоанну Мейендорфу: «Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала было принято открытое воззрение на человека» [Хоружий 1998, 22] (Хоружий цитирует

[Мейендорф 1981, 175]). После этого Хоружий провозглашает «большой антропологический поворот» [Хоружий 1998, 23] и «новый облик человека, антропологическую модель (курсив мой. — Ю. М.) Третьего тысячелетия» [Хоружий 2000, 16], которую, конечно же, создает он сам «умным художеством». А что же персонализм? При создании энергичной конституции личности допускается использовать «в той или иной мере базу теологической персоналистической парадигмы» [Хоружий 2012, 202], что в результате должно дать не синергичную личность, а мета-антропологию.

Позицию Д. К. *Богатырева*, ректора РХГА, изложенную им в статье «Русская философия в России», можно считать самой современной и программной, поскольку она задает «актуальную повестку» новому журналу «Русская философия», созданному в 2021 г. Как и ожидается от программной статьи, в ней автор первоначально дает собственную трактовку философии вообще, а затем уже русской философии — не как самобытной, но как своеобразной. «Самобытная (курсив мой. — Ю. М.) философия представляет собой культурный феномен, имеющий автохтонный (свободный от инокультурных влияний, не производный, в терминах Н. Данилевского) характер» [Богатырев 2021, 14]. К таким самобытным осмыслениям реальности он относит, вслед за К. Ясперсом, философию в Китае, Индии и Греции и добавляет Патристику. Своеобразная философия — это оригинальное осмысление, не сводимое к «провинциальным реакциям на «магистральную линию» развития новоевропейской культуры» [Богатырев 2021, 18]. «Русская философия находится под влиянием двух мощных «эгрегоров» — византийского и новоевропейского. Их столкновение, собственно говоря, ее и породило» [Богатырев 2021, 18]. Далее выделяются оригинальные характеристики во всех сферах философской рефлексии: онтологии, гносеологии, антропологии, философии истории, аксиологии и культуре. Так, в русской философии «рациональность историсофски понимается в контексте человека (курсив мой. — Ю. М.) как цельного существа — духовно-душевно-телесного. Отсюда — восходящие к славянофилам концепции цельного знания, которое включает в себя и духовно-эмоциональный интеллект, аксиологическую составляющую, опирающуюся на логику сердца» [Богатырев 2021, 19–20].

Онтология, представленная «в системах русского религиозного идеализма», «фундирована духовно — Личностью» [Богатырев 2021, 20]. Онтологизм проявляет себя в историзме концепцией богочеловечества и богочеловечности. Автор отмечает, что русскую философию в онтологии начинает дополнять антропологизм, который, вписываясь «в т. н. «антропологический поворот», произошедший на Западе», в то же время «противоположен гуманистическому антропоцентризму» [Богатырев 2021, 21]. Богатырев отмечает, что проблемной сферой для русской философии стало доведение художественных образов Ф. М. Достоевского (показавшего, «как возвеличивание тварной личности приводит в конце концов к деперсонализации антропологии») «до концептуальной ясности» [Богатырев 2021, 21]. Рефлексия осмысления тайны человека — личности — литераторами и в то же время их творчества философами делает литературу неотъемлемой частью русской философии.

Таким образом, казалось бы, необходимо персонализировать антропологию, другими словами — развивать персонализм, что, собственно, и про-

исходило в русской философии. Целая плеяда русских философов создает персоналистическое направление в философии: С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский, В. Н. Лосский, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, В. В. Зеньковский. В этот ряд можно внести и другие имена, которые выделяет Н. П. Ильин. Можно назвать и наших современников, представляющих своеобразные концепции персонализма: С. М. Половинкин — фидеистический персонализм; А. В. Соболев — аристократический персонализм; В. П. Визгин — резонансный персонализм. Но в представленном Богатыревым обзоре слово «персонализм» в сформулированных перспективах для русской философии исчезает. Оно уже исчезло в мета-антропологии, которая опиралась на экуменическую позицию и стала синергичной антропологией, теургом которой является С. С. Хоружий. Богатырев идет еще дальше: «Сейчас экуменическая повестка расширяется радикально» [Богатырев 2021, 24], — и русская философия должна вернуться в новом контексте на Восток, который известен нам «лишь частично — по теософским и антропософским дериватам» [Богатырев 2021, 24]. «Вопрос — сохранится ли русская философия», или останется экзотическим историческим фактом, и сохранится ли «в качестве пространства диалога Запада и Востока — остается открытым» [Богатырев 2021, 24]. Задачей философствования в России является «сохранение и продолжение русской философии в качестве живой традиции» [Богатырев 2021, 24]. Выделяя своеобразие русской философии, Богатырев везде отсылает к традиции собственно персонализма. Это понятие у него, однако, сменяется на «антропологизм», даже слово «личность» становится раритетным, когда речь заходит о перспективах русской философии. Ситуация напоминает знакомую из «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе с приложениями» Вл. Соловьева. Смущает отсутствие упоминания слова «персонализм». А зачем, когда все чаяния удовлетворены и все ответы даны в мета-антропологии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предложенном исследовании продемонстрированы разнообразные взгляды на персонализм, его роль и место в современном философствовании в России. В процессе осмысления значения персонализма авторы отталкиваются от западной философской традиции и констатируют, что персонализм является отличительной и своеобразной чертой отечественной философии. Современные историки русской философии в своих исследованиях включают персонализм в историю и современность западной философии, демонстрируя ее диалогичность. Утверждается, что перспективой для развития русской философии является сохранение пространства диалога между Западом и Востоком. Однако автор этой статьи провел исследование пространства, занимаемого русской философией в Германии, и пришел к выводу, что там, скорее, ведется разговор — и участники этого разговора говорят больше с русскими философами прошлых столетий, чем с современниками. В изученных нами материалах, как правило, нет ссылок со стороны немецких коллег на российских

исследователей, и наоборот, что означает взаимную невключенность взглядов и позиций друг друга в обсуждаемые темы, отсутствие общего философского пространства [Мелих 2019, 565–580].

Очевидно, что персоналистическая традиция является смыслообразующей для существования русской философии, что отказ от персонализма приведет к концу ее. Можно сформулировать более радикально: или персонализм — или конец русской философии. Данная статья, анализирующая взгляды современных авторов на персонализм, призвана продемонстрировать сохранение его живой традиции в России.

## ИСТОЧНИКИ

Богатырев 2021 — *Богатырев Д. К.* Русская философия в России // Русская философия. 2021. № 1. С. 7–24.

Визгин 2016 — *Визгин В. П.* Русская философия сегодня (вместо заключения) / *Визгин В. П.* Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд развития фундаментальных лингвистических исследований, 2016. С. 340–358.

Ильин 2008 — *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. М.: Айрис Пресс, 2008. 608 с.

Половинкин 2020 — *Половинкин С. М.* Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. 1156 с.

Соболев 2008<sup>a</sup> — *Соболев А. В.* Вместо введения. Русская философия: ориентация на гуманитарное познание / *Соболев А. В.* О русской философии. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. С. 7–10.

Соболев 2008<sup>b</sup> — *Соболев А. В.* О методе / *А. В. Соболев.* О русской философии. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. С. 285–287.

Соболев 2008<sup>c</sup> — *Соболев А. В.* О персоналистической гносеологии (или О сближении познания и художества в русской мысли XX века) / *А. В. Соболев.* О русской философии. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. С. 251–281.

Хоружий 1998 — *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

Хоружий 2000 — *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.

Хоружий 2012 — *Хоружий С. С.* Философия Л. П. Карсавина в судьбах европейской мысли о личности / *Хоружий С. С., Мелих Ю. Б.* (ред.) Лев Платонович Карсавин. Под ред. М.: РОССПЭН, 2012. С. 193–214.

## ЛИТЕРАТУРА

Бальтазар 1993 — *Бальтазар Х. У. фон.* О простоте христиан // Символ. 1993. № 29. С. 7–73.

Бугаев 1893 — *Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 2 (17). С. 26–44.

Волков 2000 — *Волков С.* Диалоги с Иосифом Бродским / Вступ. ст. Я. Гордина. М.: Издательство Независимая газета, 2000. 328 с.

Мейендорф 1981 — *Мейендорф И., прот.* Православное богословие в современном мире / *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. New York: Chalidze Publications, 1981. С. 167–185.

Мелих 2019 — Мелих Ю. Б. Русская философия в Германии. Наблюдения и размышления / В кн.: *Gedächtnisraum Literatur — Gedächtnisraum Sprache: Europäische Dimensionen slavischer Geschichte und Kultur*, ed. by A. Bierich, T. Bruns, H. Stahl. Berlin: Peter Lang, 2019. S. 565–580.

Паршин 2011 — Паршин А. Н. Русская религиозная мысль: Возрождение или консервация? / Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004–2009. Сост., общ. ред. А. Н. Паршина. М.: Русский путь, 2011. С. 74–92.

Персональность 2007 — Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007. 480 с.

Степун 2010 — Степун Ф. А. Соловьев / Р. Кронер, Н. Бубнов, Г. Мелис, С. Гессен, Ф. Степун. О мессии. Эссе по философии культуры / Сост., послесл., примеч. А. А. Ермичева; пер. с нем. А. А. Ермичева, Н. Ю. Заварзиной, В. П. Курапиной, И. Л. Фокина. СПб.: РХГА, 2010. С. 56–68.

Эрн 1991 — Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности / Эрн В. Ф. Сочинения / Сост. и подг. текста Н. В. Котрелева и Е. В. Антоновой, вступ. ст. Ю. Шеррер, примеч. В. И. Кейдана, Е. В. Антоновой. М.: Правда, 1991. С. 71–108.

## SOURCES

Bogatyrev, D. K. (2021) *Russkaya filosofiya v Rossii* [Russian philosophy in Russia]. *Russian Philosophy*, vol. 1, pp. 7–24. (In Russian)

Vizgin, V. P. (2016) *Russkaya filosofiya segodnya (vmesto zaklyucheniya)* [Russian philosophy today (instead of conclusion)]. In: V. P. Vizgin. *Litsa i syuzhety russkoj mysli* [Faces and plots of Russian thought]. Moscow: Foundation for Fundamental Linguistic Research, pp. 340–358. (In Russian)

Iĭ'in, N. P. (2008) *Tragediya russkoj filosofii* [Tragedy of Russian philosophy]. Ed. by E. M. Goncharova. Moscow: Ajris Press, 608 p. — (Series: Library of History and Culture) (In Russian)

Polovinkin, S. M. (2020) *Russkij personalizm* [Russian Personalism]. Moscow: Sinaksis, 1156 p. (In Russian)

Sobolev, A. V. (2008a) *Vmesto vvedeniya. Russkaya filosofiya: orientatsiya na gumanitarnoe poznanie* [Instead of introduction. Russian philosophy: orientation to humanitarian cognition]. In: A. V. Sobolev. *O russkoj filosofii* [On Russian Philosophy]. St. Petersburg: Izdatel'skij dom «Mip», pp. 7–10. (In Russian)

Sobolev, A. V. (2008b) *O metode* [On Method]. In: A. V. Sobolev. *O russkoj filosofii* [On Russian Philosophy]. St. Petersburg: Izdatel'skij dom «Mip», pp. 285–287. (In Russian)

Sobolev, A. V. (2008c) *O personalisticheskoi gnoseologii (ili O sblizhenii poznaniya i khudozhestva v russkoj mysli XX veka)* [On Personalistic Gnoseology (or On the Convergence of Cognition and Art in Russian Thought of the Twentieth Century)]. In: A. V. Sobolev. *O russkoj filosofii* [On Russian Philosophy]. St. Petersburg: Izdatel'skij dom «Mip», pp. 251–281. (In Russian)

Khoruzhij, S. S. (1998) *K fenomenologii askezy* [Towards the phenomenology of asceticism]. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 352 p. (In Russian)

Khoruzhij, S. S. (2000) *O starom i novom* [On the Old and the New]. St. Petersburg: Aletejya, 477 p. (In Russian)

Khoruzhij, S. S. (2012) *Filosofiya L. P. Karsavina v sud'bach evropejskoj mysli o lichnosti* [Philosophy of L. P. Karsavin in the Fate of European Thought on Personality]. In: *Lev*

*Platonovich Karsavin*, ed. by S. S. Khoruzhij, Yu. B. Melikh. Moscow: ROSSPEN, pp. 193–214. — (Series: Russian Philosophy of the First Half of the XX Century) (In Russian)

## REFERENCES

Balthasar, H. U. v. (1993) O prostote Khristian [On the simplicity of Christians]. *Simvol*, vol. 29, pp. 7–73. (In Russian)

Bugaev, N. V. (1893) Osnovnye nachala evolyutsionnoj monadologii [Basic principles of evolutionary monadology]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, book 2 (17), ed. by A. A. Abrikosov, special department. Moscow: Tipo-litografiya Vysochajshe utverzhdennogo T-va I. N. Kushnerev i Ko, pp. 26–44. (In Russian)

Volkov, S. (2000) *Dialogi s Isifom Brodskim [Dialogues with Joseph Brodsky]*. Introd. art. by Ya. Gordin. Moscow: Nezavisimaya Gazeta Publishing House, 328 p. — (Series «Literary Biographies»). (In Russian)

Meyendorff, I., archpriest. (1981) Pravoslavnoe bogoslovie v sovremennom mire [Orthodox theology in the contemporary world]. In: Meyendorff, I., archpriest. *Pravoslavie v sovremennom mire [Orthodoxy in the contemporary world]*. New York: Chalidze Publications, pp. 167–185. (In Russian)

Melikh, Yu. B. (2019) Russkaya filosofiya v Germanii. Nablyudeniya i razmyshleniya [Russian Philosophy in Germany. Observations and reflections]. In: *Gedächtnisraum Literatur — Gedächtnisraum Sprache: Europäische Dimensionen slavischer Geschichte und Kultur*, ed. by A. Bierich, T. Bruns, H. Stahl. Berlin: Peter Lang, S. 565–580. — (Trierer Studien zur Slavistik, Bd. 5) (In Russian)

Parshin, A. N. (2011) Russkaya religioznaya mysl': Vozrozhdenie ili konservatsiya? [Russian Religious Thought: Revival or Conservation?]. In: *Seminar «Russkaya filosofiya (traditsiya i sovremennost')» [Seminar «Russian Philosophy (Tradition and Modernity)»: 2004–2009]*, compiled, ed. by A. N. Parshin. Moscow: Russkij put', pp. 74–92. (In Russian)

Personal'nost' (2007) *Personal'nost'. Yazyk filosofii v russko-nemetskom dialoge [Personality. The Language of Philosophy in Russian-German Dialogue]*. Ed. by N. S. Plotnikov and A. Haardt with the participation of V. I. Molchanov. Moscow: Modest Kolerov, 480 p. (In Russian)

Stepun, F. A. (2010) Solov'ev [Ssolowjów]. In: R. Kroner, N. v. Bubnoff, G. Mehlis, S. Hessen, F. Steppuhn. *O messii. Esse po filosofii kul'tury [On the Messiah. Essays on the Philosophy of Culture]*, compiled, afterword, notes by A. A. Ermichev; transl. from German by A. A. Ermichev, N. Yu. Zavarzina, V. P. Kurapina, I. L. Fokin. St. Petersburg: RKhGA, pp. 56–68. (In Russian)

Ern, V. F. (1991) *Nechto o Logose, russkoj filosofii i nauchnosti [Something about Logos, Russian Philosophy and scientificity]*. In: V. F. Ern. *Sochineniya [Works]*, compiled and text preparation by N. V. Kotrelev and E. V. Antonova, introd. art. by J. Scherrer, notes by V. I. Keidan, E. V. Antonova. Moscow: Pravda, pp. 71–108. (In Russian)

## Архив русской мысли

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.005

УДК 1(091)

*В. П. Троицкий\**

### К ОЦЕНКЕ А. Ф. ЛОСЕВЫМ МЕТОДОВ ЛОГИКИ

Известно, что А. Ф. Лосев на протяжении всей своей творческой биографии уделял значительное внимание различным проблемам логики, причем не только логики формальной, но и логическому содержанию известных в истории философских систем. Был короткий период работы мыслителя (сентябрь 1942 — май 1944) на воссозданном философском факультете МГУ, когда указанная проблематика стала для него основной. К этому времени как раз относится обзорная статья «Методы современной логики», впервые публикуемая в настоящем издании; рукопись сохранилась частично и публикуется в дошедшем до нас виде. Автор здесь выделяет и сопоставляет пять основных методов и, соответственно, типов логики: 1) формальная, 2) феноменологическая, 3) генетически-смысловая или, иным словом выражаясь, инфинитезимальная, 4) математическая, 5) диалектическая. Большинство этих методов (и типов) рассматривается в своеобразном отталкивании и оппозиции к формальной логике, понимаемой вполне традиционно. При этом феноменологический метод наделяется акцентом в сторону «утонченности описания»; генетически-смысловой, или инфинитезимальный — «текущего становления»; математический — «обще-диалектическим» оттенком, необходимым, например, для преодоления парадоксов теории множеств. Диалектическая логика, как «широко известная» советским философам, из данного рассмотрения попросту изымалась. Добавим, что практически весь круг обсуждаемых проблем философской логики был рассмотрен А. Ф. Лосевым в двух других обширных исследованиях того же времени, ныне опубликованных: «Критические заметки о буржуазной математической логике» и «О методе бесконечно-малых в логике». Предлагаемая в работе «Методы современной логики» типология по-своему дополняет эти труды и приглашает исследователей к дальнейшим обобщениям, тогда как облик максимально желательной (т. е. «правильной») для философии логики Лосев недвусмысленно обрисовал в составе своего «восьмикнижия» 1920-х годов. Этот метод (и тип) логики, несомненно, диалектический, а исток и школа метода, по определению самого автора, — неоплатонические.

**Ключевые слова:** А. Ф. Лосев, логика в МГУ, пять типов логики, диалектика, неоплатонизм.

---

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

It is known that A. F. Losev paid considerable attention, throughout his creative biography, to various problems of logic, not only formal logic, but also the logical content of philosophical systems well-known in history. But there was also a short period of the thinker's work (September 1942–May 1944) at the recreated Philosophy Department of Moscow State University, when this problem became the main one for him. The reviewed article «Methods of Modern Logic», first published in this edition, refers to this time; the manuscript is partially preserved and published in its extant form. The author identifies and compares five main methods and, accordingly, types of logic: 1) formal, 2) phenomenological, 3) genetically semantic or, in other words, infinitesimal, 4) mathematical, 5) dialectical. Most of these methods (and types) are considered in a kind of repulsion and opposition to formal logic, being understood quite traditionally. At the same time, the phenomenological method is endowed with an emphasis in the direction of «refinement of description», genetically semantic, or infinitesimal — «fluid formation», mathematical — «general dialectical» moment, necessary, for example, to overcome the paradoxes of set theory. Dialectical logic, as «widely known» to Soviet philosophers, was simply withdrawn from this consideration. We should add that almost the entire circle of discussed problems of philosophical logic was considered by the author in two other extensive now published studies of the same time: «Critical notes on bourgeois mathematical logic» and «About the method of infinitesimal in logic». Actually, the typology proposed in the work «Methods of Modern Logic» complements these works in its own way and invites researchers to further generalizations. Whereas the appearance of the most desirable (i. e. «correct») for the philosophy of logic A. F. Losev unequivocally outlined as part of his «eight-book» of the 1920s. This method (and type) of logic is undoubtedly dialectical, and the source and school of the method, by the definition of the author himself, are neoplatonic.

**Keywords:** A. F. Losev, logic at Moscow State University, five types of logic, dialectics, neoplatonism.

Хорошо известно, что А. Ф. Лосев на протяжении всей своей творческой биографии уделял значительное внимание логической стороне философской работы, начиная с проблем интерпретации платонизма и анализа античной картины мира до приложения логических методов к истории диалектических учений («Логика диалектическая») и специальным областям знания, будь то математика («Логическая теория числа»), музыковедение («Музыка как предмет логики»), теоретическая эстетика («Диалектика творческого акта») или философия языка («Логика символа»). В этом перечислении мы выбрали, почти наудачу, характерные названия работ философа самых разных лет. Подчеркнем только, что его внимание менее всего касалось проблем логики традиционной, т. е. формальной, но постоянно направлялось к логическому содержанию многих и многих известных в истории философии классических систем.

Впрочем, был еще и довольно короткий период работы мыслителя (приглашение на работу, сентябрь 1942 — изгнание «за идеализм», май 1944), который пришелся на время воссоздания философского факультета МГУ и открытия при нем сначала сектора, а затем и кафедры логики. Сюда, для реализации этих начинаний, А. Ф. Лосев был призван официально, и логическая проблематика на некоторое время стала для него основной (параллельно, впрочем, с исследованиями античной эстетики). Непростые и даже драматические подробности жизни и творчества философа на указанном отрезке интеллектуальной истории

философского факультета МГУ изложены известным очевидцем в известной хронике [Тахо-Годи 1997, 212–217, 242–243].

К этому времени (1942–1944 гг.) как раз и относится обзорная статья А. Ф. Лосева «Методы современной логики», впервые публикуемая в настоящем издании. К сожалению, рукопись сохранилась частично, поэтому приводится здесь в дошедшем до нас фрагментарном виде. Вероятно, эта же работа под названием «О методах логики», в более развернутом виде (указан объем 3 печатных листа) планировалась к изданию в составе сборника трудов Института философии [Тахо-Годи 1997, 243]. Как нетрудно увидеть, в работе «Методы современной логики» автор особо выделяет и сопоставляет пять основных методов и соответствующих им типов логики: 1) формальная, 2) феноменологическая, 3) генетически-смысловая или, иным словом выражаясь, инфинитезимальная, 4) математическая, 5) диалектическая. Характерно, что большинство этих методов (и типов) рассматривается в своеобразном отталкивании и оппозиции к формальной логике, понимаемой здесь вполне традиционно. При таком сопоставлении обнаруживаются некоторого рода характеристические свойства того или иного современного метода (и типа). Так, феноменологическая логика, восходящая к Э. Гуссерлю, наделяется акцентом в сторону «утонченности описания», вплоть до гипертрофии такового. Для генетически-смысловой, или инфинитезимальной, логики, развиваемой в Марбургской школе, характерна сосредоточенность на «текущем становлении». Довольно неожиданно характеризуется математическая логика, к середине прошлого века уже широко распространившаяся под именем «логистика», в которой, при всей гипертрофии в ней «формально-логического метода», А. Ф. Лосев ищет и находит «обще-диалектические» моменты, столь необходимые, например, для преодоления парадоксов теории множеств. Наконец, собственно диалектическая логика, как «широко известная» советским философам, из данного рассмотрения автором попросту изымается.

Следует, конечно, прибавить к этой не слишком развернутой и, фактически, только намеченной типологии, что практически весь круг обсуждаемых проблем философской логики был рассмотрен автором в двух других обширных исследованиях того же времени, ныне опубликованных.

Во-первых, это работа «О методе бесконечно-малых в логике», в которой А. Ф. Лосев по-своему переосмысляет историю создания функционального анализа и заново вводит понятия дифференциала и интеграла в логике [Лосев 1997, 664–707]. Можно обнаружить при этом авторскую полемику с построениями «логики процесса», особенно ясно обрисованными в трактате «Логика чистого познания» (1922) лидера неокантианцев Германа Когена.

Во-вторых, это «Критические заметки о буржуазной математической логике» [Лосев 2003], в которых действительно критически — с указанием и сильных и слабых сторон учения — рассматривается знаменитая программа построения оснований математики и специально анализируется итоговая монография Д. Гильберта и В. Аккермана «Основания теоретической логики» (1928). В качестве общей оценки данного, второго по счету сопоставления мы предложили, в свое время, сжатую формулировку историко-философского образца: «реализм против номинализма» [Троицкий 2003, 339].

Ясно артикулированная в работе «Методы современной логики» типология по-своему дополняет эти давние труды и приглашает современных исследователей к дальнейшим поискам и обобщениям.

Осталось напомнить о диалектической логике, которой, как уже было сказано, не нашлось специального места в публикуемой работе. Она присутствует здесь лишь как незримый полюс идейного притяжения или отталкивания. Но, в то же время, облик максимально желательной (т. е. «правильной», в стиле вступительной части статьи скажем) или даже необходимой для философии логики А. Ф. Лосев недвусмысленно и подробно обрисовал в составе своего «восьмикнижия» 1920-х годов. Этот метод (и тип) логики, несомненно, диалектический, а исток и школа метода, по определению самого автора, — неоплатонические. И, может быть, лучший образец такой диалектической логики А. Ф. Лосев оформил, вплоть до предельно четкой аксиоматики, в замечательной (и, похоже, непроходимо-трудной для любых формальных школ) работе «Музыка как предмет логики» [Лосев 1927, 49–86, 142–217].

## ЛИТЕРАТУРА

- Лосев 1927 — Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. М.: Изд. автора, 1927.  
Лосев 1997 — Лосев А. Ф. О методе бесконечно-малых в логике // Лосев А. Ф. Хаос и структура. М.: Мысль, 1997. С. 609–730.  
Тахо-Годи 1997 — Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 1997.  
Лосев 2003 — Лосев А. Ф. Критические заметки о буржуазной математической логике // Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 8 (43). 2003. С. 339–401.  
Троицкий 2003 — Троицкий В. П. Реализм против номинализма (к характеристике логико-философского наследия А. Ф. Лосева // Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 8 (43). 2003. С. 337–339.

## REFERENCES

- Losev, A. F. (1927) — *Musyka kak predmet logiki* // A. F. Losev. M.: Izd. Avtora, 264 s. [Losev A. F. Music as a subject of logic]. M.: Author's publishing, 1927. P. 264 (in Russian).  
Losev, A. F. (1997) — *O metode bezkonechno-malyh v logike* // A. F. Losev. M.: Mysl', s. 609–730. [Losev A. F. On the method of infinitesimal in logic // Losev A. F. Chaos and structure]. M.: Thought, 1997. P. 609–730 (in Russian).  
Tahoe-Godi, A. A. (1997) — *Losev. M.: Molodaja gvardija*, 495 s. [Tahoe-Godi A. A. Losev]. M.: Young Guard. P. 495 (in Russian).  
Losev, A. F. (2003) — *Kriticheskie zametki o burzhuaznoj matematicheskoj logike* // *Istoriko-matematicheskie issledovaniya. Serija 2. № 8 (43)*, s. 339–401. [Losev A. F. Critical notes on bourgeois mathematical logic // Historical and mathematical research. Second series]. No. 8 (43). P. 339–401 (in Russian).  
Troitsky, V. P. (2003) — *Realizm protiv nominalizma (k harakteristike logiko-filosofskogo nasledija A. F. Loseva)* // *Istoriko-matematicheski issledovaniya. Serija 2. № 8 (43)*, s. 339–401. [Troitsky V. P. Realism against nominalism (to the characterization of the logical and philosophical heritage of A. F. Losev // Historical and mathematical research. Second series. No. 8 (43)]. P. 339–339 (in Russian).

*Алексей Фёдорович Лосев*

## МЕТОДЫ СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКИ

<...>

4. ПРАВИЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ. Таким образом, правильное мышление — то, которое не просто отражает бытие, и, как говорит Гегель, рефлектирует его в себя, — этого было бы мало для правильности — но вместе с тем еще само отражает себя в бытии, делая его осмысленным, понятным, чтобы, в конце концов, быть в состоянии и творчески переделывать его. Наука о принципах такого-то мышления и есть логика.

Этих кратких тезисов достаточно для нашей задачи. Если мы захотим проводить их всерьез и безоговорочно, то правильная ориентация в разнообразных методах логики будет уже обеспечена. В частности, не возникнет никакого и сомнения в том, как и с какой стороны нужно критиковать тот или иной метод.

Беря наиболее типическое и отбрасывая излишние исторические и теоретические детали, можно находить *пять основных методов* логики:

1. Формальная логика.
2. Феноменологическая логика.
3. Генетически-смысловая, или инфинитезимальная (или трансцендентальная) логика.
4. Математическая логика.
5. Диалектическая логика.

Займемся обзором и критикой этих методов, причем к диалектическому методу мы только подойдем, и, как более известные и популярные у нас, не будем рассматривать специально. В этой связи, то есть как метод именно логики, он заслуживает отдельного рассмотрения.

## І. ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА

### 1. Обзор разных пониманий формальной логики.

Термин «формальная логика», уже сам по себе весьма неясный и требует особенно четкого определения. Употребляется же он по крайней мере в *семи* разных смыслах.

а) Во-первых, формальная логика понимается как логика, относящаяся только к самому мышлению и, в частности, к понятиям, но никак не относящаяся к бытию. Таким образом, формальная логика в этом смысле есть неонтологическая (и, в частности, неметафизическая) логика. Если Аристотеля считают представителем формальной логики, то, очевидно, это совершенно неправильно, если формализм понимать как исключение онтологии. Подлинными представителями такой формальной логики являются Кант (но не в «Критике чистого разума», а в «Логике») и Дробиш (который, впрочем, сам не считает эту логику достаточной и окончательной). Представителями логики в указанном смысле являются также Герbart и Дробиш.

б) Во-вторых, формальную логику можно понимать как логику не вообще противопоставляемую онтологии, а только как противопоставленную *индуктивной* логике, то есть логике, основанной на получении обобщенной из частных случаев. Такое противопоставление формальной и индуктивной логики — традиционно. *Неиндуктивная логика*, или, вернее, теоретическая, то есть дедуктивная, *отнюдь еще не равносильна логике неонтологической*, то есть чисто мыслительной, почему мы и считаем необходимым проводить здесь различие: например, неокантианская логика отнюдь не есть индуктивная логика, потому что она построена на чисто априорных принципах. И тем не менее сказать, что она не имеет целью обосновать чувственный опыт и объяснить научность чувственных материалов никак нельзя; наоборот, ее цель является как раз объяснение того, как индуктивно делаемые объяснения получают научную, то есть всеобщую-необходимую значимость. Это так же верно, как и то, что далеко не всякая дедуктивная логика обязательно неонтологична. Сколько угодно было мыслителей, — и среди них, прежде всего, Аристотель, — которые признавали за научный метод в логике только дедукцию и в то же время были представителями онтологии и объективной метафизики. Итак, неиндуктивность — второе понимание формальной логики. Это не есть неонтологичность.

Также и исключение материальной истинности не есть ни ее неиндуктивность, ни ее неонтологичность.

в) Именно формальная логика часто понималась как логика, не рассматривающая в мышлении всего его материального содержания. Если мы возьмем, например, силлогизм: «Все ученые надменны; Иванов — ученый; следовательно, Иванов надменен», то с точки зрения материальной истины он будет ложен, формально же он совершенно правилен. Значит, формальная логика в этом смысле слова есть логика *вне-содержательная*. При этом совершенно ясно, что такое понимание логики отнюдь не совпадает с первым пониманием, потому что первое понимание отрывает логику от бытия не только по ее содержанию, но и по ее форме: даже формально истинные положения трактуются в ней как результат взаимосвязи только голых понятий, не имеющих никакого от-

ношения к бытию. Точно так же нетрудно сообразить, что формальная логика в этом втором смысле *свойственна почти всем построениям логики*, так как почти все построения логики трактуют материально-содержательную сторону мышления как более или менее случайную. Однако нельзя сказать, что решительно всякая логика является в этом смысле формальной. Гегель, например, считает такое формальное истинное умозаключение не только недостаточным, но и ложным, а истинным признает такое, в котором нет этого противопоставления формы и содержания.

г) В-четвертых, под формальной логикой часто понимали логику чисто *количественную, объемную*. С точки зрения такой логики, например, всякое суждение есть всегда подведение субъекта под объем предиката, всякий силлогизм есть подведение одного понятия через другое под объем третьего понятия и т. д. Противоположностью такой логики является так называемая *логика отношений*, доказывающая, что операции мышления никогда не сводятся на чисто объемные отношения, что, например, не имеет никакого отношения к объемам умозаключения: «А раньше В, В раньше С; следовательно, А раньше В»; «А причина В, В причина С; следовательно, А причина С»; «А отец В, В отец С; следовательно, А дед С»; и т. д. и т. д. Формальная логика в этом смысле есть, очевидно, чисто *количественная, или объемная*.

д) В-пятых, есть еще один смысл термина «формальная логика», это — то, как он понимается в *современной математической* литературе. Именно среди математиков последних десятилетий был очень популярен так называемый *формализм* (виднейший представитель его — Д. Гильберт), понимаемый как изгнание из математики всяких *интуиций*, то есть всяких наглядных представлений. Не только арифметика, но даже и геометрия, по учению Гильберта, основана исключительно на *логических выводах*, а не на интуиции пространства, и эти операции он и называет формальными. Возьмем, говорит он, три рода вещей и назовем их точкой, линией и плоскостью. Что они представляют сами по себе, совершенно не важно. То, что две точки *находятся* на прямой, это не имеет никакого значения; и то, что всякая прямая *проходит* через две точки, это не имеет никакого отношения к геометрии как к науке. Тут важно только то, что две точки определяют собою прямую. Вся геометрию, по учению Гильберта, можно построить именно как совершенно рациональную систему выводов из этих рационально же принятых («условных») допущений. Это и называется у подобного рода ученых свести математику к формальной логике. Формальная логика здесь означает отвлеченное рассуждение, лишенное интуиции. Формализм здесь есть признание исключительно только дискурсивного мышления.

е) В-шестых, иногда замечается тенденция у некоторых авторов понимать формальную логику очень широко и обще — как логику, которая-де, как и всякая наука, воздерживается от необозримой пестроты своих материалов и только устанавливает общие законы. Эта тенденция, однако, совершенно не выдерживает критики, ибо и всякая наука поступает подобным же образом со своими материалами и с относящейся к ней областью действительности, то есть и всякая наука в этом смысле формальна. Отпадает, очевидно, надобность и самого названия «формальная логика». Формальная логика, законоустанавливающая логика, или попросту *научная логика*.

ж) Наконец, в-седьмых, под формальной логикой понимается наука, из которой исключается не бытие или та или иная качественность, но *самостоятельная органическая жизнь*. А так как всякое живое органическое становление основано на взаимном проникновении последовательных и одновременных моментов становящегося целого, то формальная логика в этом смысле есть *логика, исключаящая принцип совпадения противоположностей*, то есть *логика, основанная на законе противоречия*, то есть *логика недиалектическая*. Только в этом смысле *Аристотель* есть представитель и даже основатель логики. Ясно, что она не совпадает ни с одним из указанных выше пониманий логики и, в частности, не совпадает с первым пониманием. Логика может быть диалектической, но в то же время неонтологичной, субъективистической, как у раннего Фихте. И логика может быть онтологической, реалистической и в то же время недиалектической, как у Аристотеля (то есть если иметь в виду его официальное учение и не вникать в его конкретное философствование). Она, будучи диалектической, может быть одновременно и неонтологической, субъективистической, ровно как одновременно и онтологической, реалистической. И она, будучи реалистической, может быть одновременно и диалектической, как равно одновременно и недиалектической. Итак, формальная логика в этом седьмом понимании есть логика диалектическая, отрицательно, и — положительно — она тут есть логика, основанная на законе противоречия.

з) Таким образом, в спорах о формальной логике *необходимо заранее условиться, в каком из этих семи смыслов употребляется самый термин «формальная логика»*. При этом нетрудно сообразить, что формальная логика есть наука о формальном мышлении, а формальное мышление понимается по-разному в зависимости от понимания «формы» в мышлении. Форма в мышлении есть или то, что остается в нем после исключения бытия — всякого (1) или только грубо-вещественного, пестро-текучего (6), а может быть, закономерно оформленного (2) или то, что остается в нем после исключения качественности — всякой (4), так что остается в нем только количество, или — только грубо-вещественной, пестро-текучей (3), или интуитивно данной в мышлении (5), или, наконец, то, что остается в нем после исключения из него его живого и органического становления (7). Но под «формой» мышления и, следовательно, под формальной логикой можно понимать и еще нечто иное, о чем речь будет дальше.

Различия указанных семи пониманий формальной логики очень глубокие. Игнорировать их никак не приходится. Так, например, формальная логика в смысле отсутствия в ней онтологический учений может быть вопреки второму пониманию также и индуктивной (индукция может трактоваться как учение об умозаключении в сфере чистых понятий, как она и трактована в «Логике» Канта). Она может быть дана, вопреки третьему пониманию, вполне содержательной дисциплиной и вопреки седьмому пониманию, даже диалектикой (разве не было примеров в истории философии на неонтологическую, чисто субъективистическую диалектику?), не говоря уже о том, что с этим вполне совместимо качественное понимание логических процессов (как оно дано, например, в так называемой «логике отношений»). И т. д. и т. д. Тут, словом, возможны самые разнообразные противопоставления и комбинации, но не рас-

членять всех этих разноречивых тенденций невозможно, если вообще гнаться за ясностью в постановке вопроса о существовании формальной логики.

Однако формальную логику можно и не трактовать так односторонне, как имеется в виду в этих семи ее пониманиях; или, вернее, ее можно понимать как момент более сложной и органической методики, так что свойственная ей односторонность не отрицается, а только ограничивается, ставится на более скромное подчиненное место и тем совершенно обезвреживается и, вернее, тем только и получает свое настоящее значение. Об этом дальше.

Однако уже и сейчас становится ясным, что если говорить о формально-логическом *методе*, то из всех этих самых пониманий формальной логики только последнее, седьмое, содержит в себе нечто определенное, потому что ни простая установка относительно неонтологичности или той или иной все-содержательности, ни выдвигание на первый план объемных дискурсивных или вообще закономерных операций еще не дают сами по себе никакого метода. И только строгое проведение закона противоречия определенно и резко противопоставляет формальную логику диалектике и заставляет базироваться на статических формах мысли в противоположность генетически-смысловым традициям, выдвигаемым в трансцендентализме или в диалектике.

## 2. *Чем не должна быть наша формальная логика?*

а) Во-первых, формальная логика должна быть построена так, чтобы она не была формализмом, то есть чтобы она принципиально не исключала никаких более конкретных исследований мышления и чтобы, наоборот, их облегчала, не превращаясь тем самым, однако, непосредственно в онтологию с точки зрения такого понимания. Мы, очевидно, уже не можем стоять ни за второе, третье и четвертое понимания из указанных выше, ни за пятое и седьмое.

б) Во-вторых, формальная логика, переставая быть неонтологической, не должна быть *грубой метафизикой*, которая бы непосредственно и буквально проецировала вовне и овеществляла свои принципы. В этом случае мир, построенный формально-логически, был бы очень бедным и даже мертвым миром в сравнении, например, с диалектикой или другими методами. Таким образом, если первое понимание из указанных выше тоже для нас отпадает, то его нельзя заменять объективной метафизикой в грубом и непосредственном смысле.

в) В-третьих, формальная логика не должна быть *субъективистическим построением*. Употребляемые ею категории не должны получать объяснение из психологии, но должны иметь свою собственную, вне-психическую значимость. Они и не просто объективно-бытийственные, и не просто субъективные.

г) В-четвертых, формальная логика *не должна быть только количественной, то есть чисто объемной* логикой. Обычная школьная узко-формальная логика основывается на том, что между понятиями существуют отношения только главным образом по их объему. Она должна включить в себя также и логику отношений, или, по крайней мере, не противоречить ей.

Таким образом, отпадает специально и четвертое из указанных выше пониманий формальной логики.

д) В-пятых, формальная логика не должна быть наукой только чисто *утилитарной* и не должна ограничиваться только насаждением практически-технических навыков. Она должна быть также и *теоретической дисциплиной*

в систематическом изображении основных принципов мышления вообще. В голый практицизм и техническое прикладничество всегда легко впадала логика, отрывающаяся в своем существе от объективного бытия и стремившаяся заменить свою подлинную связь с бытием только прикладным к нему отношением.

е) В-шестых, наконец, формальная логика *не должна исключать других указанных выше методов науки*. Только плохая формальная логика исключает, например, диалектику или феноменологию. Наоборот, формальная логика, вскрывая функции мышления, является только весьма ценным дополнением ко всем другим логическим методам.

3. *Как же должна быть в таком случае формальная логика?*

Каким способом она могла бы избежать и формализма, и метафизики, и психологизма, и узкого практицизма, и противоречия с прочими методами логики?

а) Во-первых, формальная логика должна оставаться верной своей основной задаче и преследовать только ее одну, это — *фиксация неподвижных и взаимно-изолированных элементов мышления* (и, значит, бытия). Есть ли эти элементы в мышлении? Несомненно, есть. А это значит, что их можно и нужно фиксировать. Правда, в мышлении есть еще и другие элементы, а именно динамические, становящиеся, творческие, синтетически-объединяющие, словом, нестатические и неизолированные. Но для них логика должна употреблять и другие методы, и единственной задачей формальной логики в отношении этих элементов является не входить в их рассмотрение и не высказывать о них никакого суждения.

б) Впрочем, во-вторых, вопрос этот не столь простой. Прежде всего, будучи мышлением статически-изолированных элементов, формально-логическое мышление *является статическим* не столько по своему предмету, сколько *по своей структуре*. Конечно, беря подвижное бытие, формалист и его превращает в неподвижное. Но подлинная сущность формальной логики заключается не в неподвижности мыслимого ею предмета (всякий другой метод, а в том числе и диалектический, тоже ведь имеет в виду не только подвижное, но и неподвижное, не только становление, но и ставшее), но в *неподвижности самого мышления, в статической взаимно-изолированности форм самого мышления*. С этой точки зрения, понятие, напр., оказывается готовой и неподвижной суммой готовых, неподвижных и взаимно-изолированных признаков; суждение оказывается здесь формой внешнего объединения двух готовых и неподвижных понятий; силлогизм состоит из трех готовых, неподвижных и взаимно-изолированных суждений; и т. д. и т. д. Но если всерьез формально-логическое мышление таково, то спрашивается: как же оно совершается? Ведь всякое же мышление есть некоторого рода процесс. Какой же может быть процесс в мышлении, состоящем из готовых, неподвижных, взаимно-изолированных элементов?

в) Тут-то, в-третьих, мы и подходим к окончательной формулировке существа формально-логического метода. Именно, формальная логика поступает тут точно так же, как так называемая точная наука в отношении времени, которое тоже ведь есть некоторый сплошной и непрерывный процесс.

Точная наука, механика и физика, не берется судить о времени как таковом. Она переводит его на язык пространства: так, мы говорим «три часа» и «два километра», измеряя временной процесс в одном случае часами, то есть движением солнца (для выражения длительности движения), а в другом — пространственным протяжением (для выражения скорости движения). Так же поступает и формальная логика с мышлением. Конечно, как наложение такой внешней пространственной сетки на время есть, в сущности, устранение временного процесса, так и наложение формально-логических неподвижных схем на мышление есть, в сущности, умерщвление мышления, его аннулирование, и тут тоже получают силу известные софизмы об Ахилле и черепахе и о летящей стреле. Но, как известно, точная наука, оперируя с таким псевдо-временем, совершенно ничем не смущается и несколько не думает, что она уничтожает временной процесс или не признает его. Также и формальная логика отнюдь не думает этого и вовсе не хочет устранять специфики мыслительного процесса. Наоборот, несмотря на фактическое его устранение, она его хочет принять, понять и изобразить.

Как же она этого достигает? Очевидно, ей приходится тоже трактовать мыслительный процесс *путем наложения на него не-мыслительных схем* и в первую очередь *путем наложения на него неподвижных схем бытия или смысла*. В бытии мы имеем качество, количество и отношение (качественно-количественное). В сфере отвлеченного смысла мы имеем рефлексивные категории тождества, различия, противоположности, противоречия; мы тут имеем категории вещи, формы и содержания, целого и части, субстанции с ее свойствами, причинное отношение, модальные категории. Всё это формальная логика и переносит на живой поток мысли. Поэтому, когда формальная логика рассматривает элементы мышления с точки зрения *качества, количества, отношения и модальности*, а чаще всего просто с точки зрения *качества и количества*, то это и есть перевод мышления на язык того, что *еще вовсе не есть мышление, а пока только бытие*, или что *хотя и является смыслом, но обязательно смыслом неподвижным и состоящим из взаимно-изолированных категорий*.

Таким образом, живую процессуальность мышления формальная логика понимает в основном только качественно и количественно, то есть не мыслительно, а только бытийно, да и в бытии, в этих качествах и количествах, она избегает категории становления. Но так как становление не имеет ни начала, ни конца, ни середины (ибо вообще не состоит ни из каких изолированных точек), то оно есть также и принцип бесконечности, и *исключение его из мышления есть исключение из мышления его бесконечности и превращение его в сумму конечных элементов*. Так и создается формально-логическая методика: понятие есть сумма *конечного* числа неподвижных и взаимно-изолированных признаков; суждение есть связь *конечного* числа неподвижных и взаимно-изолированных понятий и т. д. Это есть качественно-количественная схема движения мысли, как в механике неподвижное количество часов, минут и километров есть  $v = \Delta x / \Delta t$ , на что и сводится вся картина живого движения и живого времени.

г) В-четвертых, наконец, спросим себя: *можно ли в таком случае считать, что формальная логика как-то отражает действительность и согласуется с нею?* Необходимо с полной уверенностью утверждать, что формальная логика

является столь же истинным методом, насколько истинно то, что в бытии есть устойчивые элементы, и она объединяется с логикой становления так же легко и отчетливо, как бытие вообще объединяется со становлением. Человек прожил жизнь в 70 лет. Он ежесекундно менялся, начиная с материнской утробы и кончая последним вздохом. И он же оставался неизменным, так же самым Иваном или Петром, во все моменты своего существования. Что в нем более реально, меняющееся или неизменное? Самый вопрос этот никуда не годится, ибо всякому ясно, что одно без другого тут невозможно. Если мы *только* меняемся, это значит, что мы каждое мгновение делаемся все иными и иными, и нас, собственного говоря, нет. Тогда я, поступивший сегодня на службу или подписавший какое-нибудь обязательство, завтра могу не идти на работу или отказываться от своих обязательств на том основании, что я-де вовсе не то лицо, которое сегодня вступало в соглашение или принимало те или иные обязательства. Всякий скажет, что это софистика. Но, пожалуй, еще менее умно было бы отрицать, что люди меняются. Таким образом, формальная логика, фиксирующая статически-изолированные элементы мышления, ничуть не менее реалистична и объективна, ничуть не более субъективна и формалистична, чем логика становления. Она, как видим, вполне реальна, вполне соответствует бытию, вполне объективна. Но она, несомненно, односторонняя. Пугаться этой односторонности совершенно нечего. Ведь и всякая категория односторонняя, если ее брать как таковую. Можно же изучать предметы, например, находящиеся в данной комнате, только с точки зрения их практического назначения, от их материала. Можно их изучать и только с точки зрения цвета, отвлекаясь от всех прочих их свойств. Также рассмотрение вещей будет, конечно, односторонним и в этом смысле вполне формальным, но в нем нет ровно никакой ни метафизики, ни субъективизма и психологизма, ни формализма, ни идеализма. Это будет вполне реальное, объективное знание, но, конечно, знание неполное, знание только с одной из возможных точек зрения. Точно так же и формальная логика, рассматривающая объективный мир только с одной из возможных точек зрения, отнюдь не должна строиться ни как психология, ни как метафизика, ни как исключительное несходство среди прочих философских методов.

д) Однако отсюда вытекает та последняя характеристика формально-логического метода, на которой мы можем и остановиться. Именно, то, что формально-логическое мышление согласовано только с неподвижной стороной действительности, означает, что оно, в сущности, не что иное, как то, что оно согласовано с самим собою качественно-количественно (или качественно-количественно-относительно-модально). Что это значит? Это значит, что мышление, будучи раздробленным на отдельные конечные, неподвижные и взаимно-изолированные элементы, согласует их между собою качественно-количественно. Качественно-количественно согласуется с самим собою, прежде всего, каждый отдельный элемент: это есть *определенность* мышления. Качественно-количественно согласуется с самим собою поведение, ориентировка каждого элемента среди других элементов: это есть *последовательность* мышления. Качественно-количественно, наконец, согласуется с самим собою каждое множество этих элементов, взятых как целое: это есть *доказательность* мышления.

Итак, в-пятых, формальная логика, тем самым, что она отражает только конечные, неподвижные и взаимно-изолированные стороны действительности, именно этим самым и является логикой качественно-количественной (в основном) определенности, последовательности и доказательности мышления. Это показывает нам, что формальная логика, соответствия очень бедному и неподвижному миру мертвых вещей, является тем не менее (а вернее именно благодаря этому) весьма важным и ценным методом, хотя в мышлении есть и очень много другого весьма ценного, кроме качественно-количественной определенности, последовательности и доказательности мышления.

#### *4. Исторические истоки формальной логики.*

Невольно возникает вопрос: откуда, когда и как могла возникнуть формальная логика, если она отражает собою столь обедненный и мертвый мир? Ясно ведь, какие-то очень специфические условия — до того она не соответствует реальным и живым потребностям человеческой мысли.

а) На европейском горизонте формальная логика (в смысле исключения из мышления момента становления) создается путем Аристотеля. Греческая философия и искусство вообще склонны к фиксации отдельных конечных и изолированных тел, и под этим лежала в древности весьма мощная социальная база (вскрывать которую здесь мы, конечно, не будем). Вместе с античностью это базирование на конечных изолированных телах не раз воскресало в истории европейской культуры, хотя никогда оно не было столь художественным и скульптурным, как в Греции.

Правда, мотив становления тоже очень силен в античности, и поэтому было бы недостаточно говорить только об изолированных телах. Дело в том, что формальная логика, предполагая большую культуру изолированной мысли, а следовательно, и личности, может возникать только в периоды напряженного развития индивидуализма. Необходимо для нее, чтобы человеческое мышление и личность настолько изолировались от действительности, чтобы игнорировать ее становление, но чтобы в то же время они не настолько уже были абсолютизированы, чтобы иметь внутри себя свое собственное, независимое от объективной действительности бесконечное становление. Поэтому в античности формальная логика и развивается в период между старой и наивной досократовской философией и неоплатонизмом, между классикой и поздним эллинизмом, в эпоху раннего эллинизма, у Аристотеля и стоиков.

б) Тот же расцвет формальной логики и на аналогичной же ступени культурно-исторического развития мы находим и в средневековой философии, в схоластике XIII века.

в) Однако полного своего напряжения формальная логика не могла достигнуть в антично-средневековой философии потому, что здесь вообще не было опыта окончательного <отрыва> личности (с ее мышлением) от действительности. У Аристотеля формализм в логике есть только формализм самого содержания мышления (торжество закона противоречия), но никак не отрыв этого содержания от действительности. То, что выведено здесь для мышления, то имеет значение и для самого бытия. Закон противоречия есть тут же только закон мысли, но и закон самого бытия или, по крайней мере, один из его законов, ибо человеческое мышление, по Аристотелю, есть только

результат мирового мышления вообще, а оно и есть, по Аристотелю, и мышление / бытие одновременно (и при этом бытие бесконечно совершенное).

Гораздо более последовательный формализм мог появиться только в эпоху более полной абсолютизации человеческой личности в смысле отрыва ее от бытия, но еще до окончательной абсолютизации. Поэтому формальная логика торжествует в Новой Европе в период между Николаем Кузанским (XV в.) и Фихте (конец XVIII в.), то есть в период между началом европейского субъективизма и абсолютным субъективизмом. У Николая Кузанского Абсолют есть уже становление, и человек уже воспринимает его как некий мистический интеграл; у Фихте творческое и бесконечное становление помещено в глубине человеческого Я. Поэтому там и здесь — диалектика, а между тем и другим — формальная логика.

И эта формальная логика здесь гораздо напряженнее и заостреннее, чем в античности. Творческое становление <удалено> здесь из человеческого субъекта гораздо более принципиально и гораздо более совершенно. Именно, оно исключено здесь не просто в субъекте, но его нет даже и в мышлении. Само мышление распалось тут на статически-изолированные, конечные элементы, и этот распад окончательный, а не тот условный, и методологический, каким он мог быть у Аристотеля, метафизика которого как раз построена на реальном взаимодействии субъекта и объекта. Другими словами, здесь мы имеем не что иное, как *картезианскую метафизику*, построенную на прямом и непосредственном отнесении к бытию статически-изолированных и конечных элементов мышления (логика Пор-Рояля XVII в.).

ж) Ясно, однако, что и эта стадия формальной логики все еще не была окончательной. Если у Аристотеля формализм характеризует только содержание мышления, а само же это содержание здесь, однако, вполне объективно, то в картезианстве уже нет ровно никакой существенной связи между содержанием мышления и содержанием действительности. Здесь, правда, содержание мышления все еще проецируется вовне, — и потому здесь перед нами хотя и формальная, но все еще метафизическая логика, — однако действительность здесь вовсе не есть что-нибудь самостоятельное и полнокровное, как у Аристотеля, и оно вовсе не определяет собою мышления, как в античности. Здесь, наоборот, все ценности бытия перенесены на субъект, и бытие дано опустошенным и пустым протяжением, и если оно получает какое-нибудь содержание, то именно в результате непосредственного перенесения на него статически неподвижных и конечных элементов человеческого мышления. Оно именно становится здесь механизмом; и формальная логика, бывшая в античности логикой статически-изолированных тел (то есть до некоторой степени скульптурной логикой), становится здесь *логикой механистического мировоззрения*, раскрывая тем самым свое подлинное лицо, еще завуалированное античными пластическими интуициями.

Картезианская механистическая традиция не была абсолютно монотонной. Не было недостатка в мыслителях, которые строили логику не просто формально, но и как годную для более или менее содержательных операций. Если более формалистичны <подходы> Гассенди («Логика» в первой части 1-го тома «Opera omnia»), Фр. Гетчесона (есть рус. перевод Фр. Гутчесона «Сокращение

логики», пер. А. Эттером. СПб., 1810), Лейбница, Вольфа, Хр. Авг. Крузиуса, И. Г. Х. Федера, то менее формалистичны А. Д. Х. Твестен (1825), К. Ф. Бахман («Система логики, 1928), Фр. Фишер («Учебник логики», 1838), Фр. Эд. Бенекс (1842), Г. Лотце (1843, 1880), Г. Ульрици (1858), И. Бергман (1879), французы Ж. Симон де Сисмонди (1847), <Ж.> Сент-Илер (1847), Л. Лиар (1884), Э. Шарль (1885), в России — П. Лодий (1815), О. Новицкий (1841, 1844), В. Карпов (1856) и мн. др.

Но, повторяем, и здесь формальная логика еще не дошла до своей кульминации. Что давало ей метафизическое проецирование ее содержания вовне в виде механистически-осмысленного протяжения? В сущности, ровно ничего. Это проецирование вовне было только результатом неполного развития самостоятельности субъекта, все еще думающего как-то связаться с объектом. Но ведь раз и по содержанию и по бытийной независимости этого содержания от действительности мышления стало вполне самостоятельным, то надо было только очень немного, чтобы прямо и без оговорок раз навсегда объявить полную независимость формальной логики от всякого, от какого бы то ни было бытия вообще. Это и сделали Кант, Гербарт и Дробиш в конце XVIII и в начале XIX века.

Кант пишет в «Логике» (рус. пер. 2): «Если теперь всякое знание, которое мы должны почерпать только от *предметов*, мы оставим в стороне и обратим внимание исключительно на употребление рассудка вообще, то мы откроем те его правила, которые необходимы вообще, при всякой цели и независимо от всех особых объектов мышления, так как без них мы вовсе не могли бы мыслить. Такие правила можно рассматривать *a priori*, то есть *независимо от всякого опыта*, ибо они содержат лишь условия употребления рассудка вообще, будет ли оно *чистым* или *эмпирическим*, *независимо от различия предметов*. И вместе с тем отсюда следует, что всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться *только его формы*, а отнюдь не *материи*. Поэтому наука, которая содержала бы эти всеобщие и необходимые правила, была бы наукой только о *форме* полного рассудочного познания или мышления. И, следовательно, мы можем образовать идею возможности такой науки, — как и общей *грамматики*, содержащей не больше, как одну форму языка вообще, без слов, составляющих материю языка. Такую науку о необходимых законах рассудка и разума вообще или — что одно и то же — об одной форме мышления вообще, мы называем *логикой*». «В логике есть лишь вопрос: как рассудок познает себя самого?» (Там же. 5).

За Кантом пошли Л. Х. Якоб (1794), И. Г. К. Кизеветтер (1802), И. Фр. Гербарт (см. в 1-м томе его сочинений «Учебник введения в философию») и особенно М. В. Дробиш. Сюда же в значительной мере <относятся> Фр. А. Ланге (1877), И. Г. Гаман, Хр. Зигварт, Фр. Ибервег, во Франции — <Ш.> Ренувье, <О.> Гамелен, хотя этого рода формалисты, в общем, рассуждают гораздо сложнее, гранича с самой настоящей метафизической логикой.

*Кант, Гербарт и Дробиш* — вот наивысшее развитие формальной логики, той логики, которая совершенно сознательно порывает со всяким становящимся бытием и не признает его даже и внутри самого мышления. Впрочем, такая чудовищная концепция была не по силам даже и этим мыслителям: Кант из-

менил ей в своей трансценденциальной логике, Герbart пишет в конце своей «Логики» главу о «применении» логики, а Дробиш в предисловии к «Новому изложению логики» (8) прямо объявляет, что «то, что мы называем внутренней связью между вещами, не есть нечто такое, что мы для них придумываем, а нечто действительно существующее, что мы при помощи мысли только в состоянии познать». В конце концов можно сказать, что формализм вообще нигде не проводился до конца, до того система эта односторонняя и — при своей исключительности — уродлива.

##### 5. Преодоление формальной логики в истории европейской науки.

Тем более не боялась формальной логики живая и свободно развивавшаяся наука. Тут, конечно, нет возможности проследивать интереснейший процесс нарастания оппозиции в новой науке и философии против формализма. Но два-три универсальных факта надо указать.

а) Прежде всего, революция произошла в самой *математике*, в той самой дисциплине, ориентируясь на которую формальная логика строила свои «количественные» выводы. Именно, мы имеем три огромных открытия в математике, открытия как раз *становящейся бесконечности* в ее специфической и ни на что другое не сводимой данности.

Во-первых, это было открытие исчисления бесконечно-малых у Лейбница и Ньютона в XVII веке. Оказалось, что сама мысль, само мышление вызывает к сплошному (а не механистически раздробленному) становлению и само количественное мышление требует бесконечности этого становления. Если иметь в виду математический анализ, то формальная логика, таким образом, была чем-то устаревшим и отставшим еще в XVII веке.

Во-вторых, в первой половине XIX века математики открывают новое *геометрическое пространство*, уже не Евклидовское, построенное на равномерной однородности и на отсутствии каких бы то ни было выразительных структур. Пространство Лобачевского и — затем — пространство Римана являлись бесконечными, но не в смысле всякого отсутствия границ и всякой кривизны, а бесконечным, так сказать, в положительном смысле, структурно и фигурно бесконечным. Формальная логика, лепечущая жалкие слова о бесконечности и не умеющая вскрыть в ней живой <антиномии> — синтетической противоречивости, в эту великую эпоху Лобачевского и Римана, конечно, архаизировалась еще больше и становилась настоящим ископаемым, идущим вразрез со всем процессом научной мысли.

Наконец, в-третьих, в конце второй половины XIX века гений Георга Кантора открывает еще новую область бесконечного, это мир так называемых *трансфинитных чисел*, где бесконечность мыслилась не геометрически, а числовым образом, но эта числовая бесконечность оказывалась фигурной, и возникал вопрос о типах, структурах и видах этой бесконечности. Но логическая мысль математиков не всегда шла вровень с их математической мыслью, и потому к новооткрытой области бесконечного математики часто применяли старые формально-логические методы. Тогда образовались знаменитые парадоксы теории множеств, над которыми многие математики еще и теперь ломают голову, но которые, конечно, можно осознать только при помощи диалектики. Теория трансфинитных чисел навсегда изгоняет формальную логику из области

научной мысли, и ей остается только весьма скромное и очень условное место. По поводу огромных сдвигов мысли, принесенных математикой, Энгельс пишет (Диалектика природы 162): «...Известное замешательство вызвала уже высшая математика, которая рассматривает вечную истину низшей математики как преодоленную точку зрения, часто утверждает нечто противоположное ей и выставляет положения, кажущиеся представителю низшей математики просто бессмыслицей. Здесь затвердевшие категории расплавились. Математика вступила в такую область, где даже столь простые отношения, как отношения абстрактного количества, дурная бесконечность, приняли совершенно диалектический вид и заставили математиков стихийно и против их воли стать диалектиками. Нет ничего комичнее, чем жалкие уловки, увертки и вынужденные приемы, к которым прибегают математики, чтобы разрешить это противоречие, примирить между собою высшую и низшую математику, уяснить себе, что то, что у них получилось в виде неоспоримого результата, не представляет собою чистой бессмыслицы, — и вообще рационально объяснить исходный пункт, метод и результаты математики бесконечного». В «Анти-Дюринге» (1938. 111) тот же Энгельс пишет: «Элементарная математика, математика постоянных величин, по крайней мере в общем и целом, движется в границах формальной логики; математика переменных величин, значительнейший отдел которой составляет исчисление бесконечно-малых, есть в сущности не что иное, как применение диалектики к математическим отношениям. Простое доказывание отступает тут решительно на второй план в сравнении с многообразным применением этого метода к новым областям исследования. И почти все доказательства высшей математики, начиная с первых доказательств дифференциального исчисления, являются, с точки зрения элементарной математики, строго говоря, неверными. Оно и не может быть иначе, если результаты, добытые в диалектической области, хотят доказать, как это делается здесь, посредством формальной логики».

б) Оппозиция против формальной логики шла из недр и самой философии. Медленно, но верно пробивал себе путь взгляд на мышление как на творческое бесконечное становление, в котором конечные и статически-изолированные элементы играют роль только второстепенную, роль только продуктов этого творческого становления. Этому не чужд уже Лейбниц. Это ввел в свою систему Кант, учивший, вопреки своей «Логике», о возникновении значения из трансцендентальных порождений субъекта. Это усовершенствовал Фихте, создавший монистическую систему абсолютного субъективизма, где основным принципом является творческое становление и «дело-действие» абсолютного Я. Это дошло до Гегеля, создавшего систему объективного идеализма, где на первом плане было опять-таки творческое становление бытия и мышления. По учению Гегеля, формальная логика, как и рассудок вообще, реален только как один из моментов онто-диалектического процесса. Наконец, марксизм перенес это бесконечное творческое становление на социально-экономическую действительность, и в лице Маркса создал гениальную диалектику обще-социального процесса, в сравнении с чем неуклюжие методы формальной логики стали наивными и детскими игрушками или почтенной музейной редкостью, об актуальности которой смешно было и говорить.

Вот почему, хотя «никто не станет заключать, что, например, формальная логика — бессмыслица» (Энгельс. Диалектика прир<sup>о</sup>ды 193) и хотя «формальная логика представляет, прежде всего, метод для отыскания новых результатов, для перехода от неизвестного к известному» (Энгельс. Анти-Дюринг. 1938. 111), все же «Истина бесконечна» — ее конечность есть и отрицание «ее конца». Формы мышления, если рассматривать их как формы, отличные от содержания и лишь присущие ему», не способны схватывать истину. Пустота этих форм формальной логики делает их достойными «презрения» и «насмешки». Закон тождества  $A = A$ , пустота «невыносимая». Несправедливо забывать, что эти категории «в познании имеют свою область, где они должны сохранять значение». Но как «безразличные формы» они «могут быть орудием ошибки и софистики, не истины» (Ленин. Философские тетради 94 сл.).

г) Наилучшее изложение вопроса о месте и значении формальной логики мы находим у Гегеля в его «Энциклопедии философских наук», § 80–82. Здесь вовсе нет полного устранения формальной логики или ее совершенного неприятия. Наоборот, Гегель подчеркивает ее полезность для мысли и даже ее огромное значение. Но все же формально-логическое мышление, как неподвижное и конечное, есть только момент в цельном и живом мышлении. Именно, оно есть только тезис, который снимается в антитезисе диалектики, как снятия всех конечных определений, с тем чтобы вновь воскреснуть и уже остаться навсегда в недрах синтеза «спекулятивного», то есть «положительно-разумного» мышления.

«Мышление как рассудок», пишет Гегель в § 80 Энциклопедии, характеризует формально-логическое мышление, «не идет дальше неподвижной неопределенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием». Гегель говорит, что когда заходит речь о мышлении, всегда имеют в виду как раз это рассудочное мышление, и в понятиях видят исключительно абстрактные общности, далекие от известной конкретности. Отсюда и обычные упреки по адресу мышления, что оно-де «не гибко и односторонне» и что «оно в своей последовательности ведет к гибельным и разрушительным результатам». Эти упреки, говорит Гегель, совершенно справедливы, поскольку тут идет речь не о мышлении вообще, но о рассудочном мышлении. И тем не менее важность рассудочного мышления очень велика.

Прежде всего, «как в теоретической, так в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка». «Что касается познания, то оно начинает с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях», фиксируя их как вполне изолированные и тождественные сами с собой. Для практической области это мышление тоже имеет большое значение. Здесь главный характер, а «человек с характером — это рассудительный человек, который, как таковой, имеет перед собою определенную цель и твердо ее преследует». Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит Гёте, уметь ограничивать себя. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет».

Далее, без рассудка нет никакого образования. «Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их

четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится употреблять немало труда, чтобы договориться с таким человеком — о чем же идет речь, и заставить их неизменно держаться именно этого определенного пункта».

Рассудок обнаруживается в том, что «конечные вещи суть», что «они обладают устойчивым бытием». Различные классы и виды растений и животных, отдельные человеческие индивидуумы и целые народы снабжены всем тем, что необходимо для их существования и развития. В государстве рассудок проявляет себя как дифференциация его органов. В искусстве это — четкость и ясность формы, как и в религии. Например, греческая мифология содержит ясные и пластические образы богов и героев, а северная мифология оставляет их туманными и расплывчатыми. Так же и «для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее неопределенной».

Такого огромное значение рассудочного, то есть формально-логического мышления, по Гегелю. И все же его область весьма ограничена. «Обыкновенно говорят также, что рассудок не должен заходить слишком далеко, и в этом утверждении правильно, что рассудочные определения во всяком случае не представляют собою последнего результата, а, наоборот, конечны — говоря более точно, носят такой характер, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность; юношеству свойственно блуждать в отвлечениях, но человек, умудренный жизненным опытом, напротив, не отдается абстрактному или-или, а держится конкретного».

Окончательно конкретный метод невозможен без диалектики. Но не нужно сразу хвататься за окончательно конкретный метод. В логике есть методы менее конкретные, чем диалектика, но все же они гораздо более конкретны, чем формальная логика. К числу их принадлежит феноменологический и инфинитезимальный методы.

#### 6. *Неустранимость и ограниченность формальной логики.*

Если, в результате всего изложенного выше, *резюмировать сущность нашей позиции в отношении формальной логики*, то мы, можно сказать, стремимся *релятивизировать формальную логику*, превратить ее из абсолютно-всемогущего метода в метод подчиненный и условный. То, что неокантианцы делают в отношении всякого положительного знания, всячески стараясь превратить его из абсолютного в относительное, из положительной теории в гипотезу, из фактической данности в потенциальную условность, то самое мы делаем с формальной логикой. Что формальная логика этим не устраняется, а, наоборот, впервые только обосновывается, это ясно. Гипотетичность знания, его потенциальность, его условность, его относительность суть ведь *необходимые* свойства знания. Формальная логика в своем непосредственном содержании, то есть качественно-количественное толкование мышления, *не может быть устранена никакими средствами*. Понятие, например, вовсе не состоит из суммы признаков, но эти признаки должны быть исчислены в своего изолированной статичности. Суждение не есть соединение готовых понятий и умозаключение не есть соединение готовых суждений, но конкретизирование связи понятий в суждении и связи суждений в умозаключении — первый

и безусловно необходимый шаг в анализе и суждения и умозаключения. Общее <далее пропуск на трех стр.>

## II. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

<...>

### 2. Черты приемлемой феноменологии.

Вместо всего этого — слишком временного и слишком местного исторического и мировоззренческого антуража современной феноменологии мы можем совершенно свободно действительно давать *описание* (а не специально теорию) мышления и, при том, описание именно *сущности, существа, смысла* мышления, не вдаваясь специально в изображение целого мировоззрения.

а) Во-первых, давая описание сущности, — например, понятия, суждения и пр., — мы не должны выходить за пределы этой <...>, если остаемся на почве феноменологии; мы не должны решать феноменологически то, что не подлежит феноменологии. Так, феноменология бессильна изобразить переход от бытия к сущности; задача эта, в основном, не феноменологическая, но диалектическая. Все, что является *целым*, может быть описано феноменологически только внешне, путем изображения той совокупной картины, которая образуется частями целого. Но феноменология бессильна дать картину взаимоотношения частей с целым как категорий, ибо это — задача диалектики и т. д. и т. д.

б) Во-вторых, очень важно уяснить себе *отношение феноменологии к формальной логике*. Ведь феноменология, в сущности говоря, тоже «описывает» нам нечто статическое и изолированное. «Сущность», смысл предмета, описываемый здесь, есть нечто постоянное, статическое, даже вечное, — во всяком случае такое, для чего характеристика времени является бессмысленным и неприменимым. С другой стороны, если формальная логика, например, перечисляет признаки понятия, дает классификацию суждений, строит фигуры и модусы силлогизма, то чем другим она тут занимается, кроме того или иного изображения *сущности* понятия, суждения, умозаключения? Итак, сходство обоих методов несомненно. *Тот и другой изображают нам существо мышления и его элементов в их статическом виде*. В чем же различие?

в) В-третьих, формулируем теперь и различие формально-логического и феноменологического методов. Различие это заключается в том, что формальная логика изображает нам статические элементы мышления в их *полной изолированности*, феноменология же — в их *структурном объединении*. Вот перед нами дерево. Вы можете просто перечислить то, из чего оно состоит: корень, ствол, ветки, листья. И вы можете описать *форму расположения* этих элементов, то есть изобразить дерево как некую структуру. Если я, желая вскрыть содержание понятия, просто перечисляю его признаки, то это — формальная логика. Если же я, кроме этого перечисления, еще и устанавливаю форму их объединения в данном понятии, это — феноменология.

г) Ясно, следовательно, что феноменология и формальная логика *не находятся ровно ни в каком противоречии между собою*, и что, наоборот, феноменология есть добавление и расширение формальной логики, *дальнейшая*

*необходимая ступень развертывания логической методики вообще.* В ней также нет ни формализма, ни метафизики, ни психологизма, как и в формальной логике. Она не есть ни идеализм, ни материализм, хотя легко и может быть, подобно формальной логике, использованной в том и другом направлении. Нам ничто не мешает говорить о сущности вещей, если только эта сущность не понимается грубо метафизически; и не может быть никакого запрета рассматривать эти сущности в их целостном, структурном проявлении. Правда, вульгаристы всегда боялись «сущностей»; и потому они не могут быть феноменологами (если только вообще могут быть логиками). Но вот что пишет Ленин (Филос<офские> тетр<ади> 263) о переходе сущности в явление и явления в сущность: «Тут тоже мы видим переход, перелив одного в другое: сущность является. Явление существенно». И тут же: «Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка к сущности второго порядка и т. д. *без конца*». Таким образом не может быть никаких возражений ни против описания сущности мышления и его элементов, ни тем самым против структурного ее описания, ни тем самым против феноменологического метода логики.

д) Важно подчеркнуть и то, что не может быть никаких возражений также и против стремления современных феноменологов к точности, утонченности и скрупулезности «описания», к «незаинтересованной», безразличной и безоценочной позиции в отношении всякого «описания». Конечно, у феноменологов, как это мы уже отметили, такая научная кропотливость и любовь к дистинкциям соединялась с неприемлемым для нас пренебрежительным отношением к «фактам». Такое третирование «натуралистической установки» и такая боязнь перед вмещением ее в пределы философии было явлением своего времени, легко объяснимым из соответствующей социальной почвы. Оно или умерло или умирает; и уже теперь ясно, что за этим нет никакого будущего и что тут не дается никаких положительных перспектив для философии. Но, по крайней мере, в качестве одной из сторон «философии как строгой науки» эта точность и скрупулезность описаний, эта незаинтересованно-объективное описание любых «фактов», независимо ни от какого самостоятельного функционирования их в реальной действительности, это все, несомненно, останется в философии и, в частности, в логике; и чем наши феноменологические описания будут тоньше, расчлененнее и скрупулезнее, тем будет лучше, чем богаче и культурнее будет наша логика.

е) Наконец, необходимо заметить, что, в сущности говоря, нет никакой надобности «заимствовать» нам что-нибудь в современной буржуазной феноменологии, «реформировать» в ней, «перерабатывать» и «усваивать» в ней и т. д. и т. д. В ней есть то характерное соединение утонченности и пустоты, в котором, в конце концов, не знаешь, что перевешивает, утонченность или пустота. А так как утонченность без «фактов» тоже есть пустота, то вывод ясен: эта сытая, ни в чем не заинтересованная, ни во что не верящая, холодная и бездушная до мозга костей буржуазная логика не есть предмет для нашего подражания; и, собственно говоря, можно мыслить только о более или менее случайном совпадении нашей методологии с западной феноменологией в одном очень узком круге проблем.

### III. ИНФИНИТЕЗИМАЛЬНЫЙ, ИЛИ ГЕНЕТИЧЕСКИ-СМЫСЛОВОЙ, ИЛИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОД

#### 1. Термин и разные понимания трансцендентализма.

С этим термином также связана огромная историческая сложность, которую необходимо распутать.

а) С именем трансцендентального метода связан, прежде всего, кантовский субъективизм и дуализм: абсолютно непознаваемые «вещи в себе»; ограничение знания чисто субъективными формами, созданиями человеческого субъекта или «я»; трансцендентальное рассмотрение мышления и есть рассмотрение его не в его соответствии бытию, но в его творческой порожденности и порождаемости со стороны субъекта или «я».

б) Это субъективистически-дуалистическое построение трансцендентализма в корне реформировано в *неокантианстве* последней четверти XIX и первой четверти XX века. «Вещи в себе» здесь упразднены как абсолютные данности и являются только предельными понятиями. «Субъективное» же происхождение реально познаваемых форм заменено рассмотрением всякого бытия в его *смысловой значимости*. Таким образом, тут установился такой же *монизм*, как и у Фихте после Кантовского дуализма, но с тем отличием от Фихте, что вместо абсолютного Я, создававшего у Фихте его монизм, появилось просто *смысловое изображение* всего существующего, то есть изображение не того, как предмет есть, а того, как он мыслится.

Ясно, что вместе с дуализмом тут отпал и субъективизм, но зато объективный идеализм водворился здесь в самой заостренной и разительной форме: неокантианцы (Коген, Наторп, Кассирер) стали строить это мысленное, объективно-значащее смысловое бытие как раз в его становлении, в его вечном и неизменном движении, творческом изменении. И так как смысловая обработка становления в современную нам эпоху достигла своего наивысшего развития в учении о бесконечно-малом, то и вся философия и, в частности, логика стала строиться у неокантианцев как *объективный идеализм математического анализа*. Все категории устремлялись тут в становление, в поток, в вечное становление, не только не потерявши при этом своего идеально-смыслового характера, как это было в старой метафизике, признававшей идеальность только за неподвижным, но, наоборот, приобретая для себя уточненную логическую формулировку при помощи метода бесконечно-малых.

в) Этим, конечно, далеко не исчерпывается история трансцендентализма. Субъективистический диалектик Фихте тоже именуется свою систему трансцендентальной; объективно-идеалистическая философия Шеллинга среднего периода тоже именуется «системой трансцендентального идеализма». Наконец, Гуссерль также называет свое учение трансцендентальным. Общим во всех этих случаях является только базирование на *смысле и смысловых связях*, на области значений и значимости, в отличие от фактов и действительности. Но мы видим, как различны все эти понимания самой области смысла. То, что мы тут выдвигаем в неокантианстве на первый план, это именно *генетически-смысловой* характер мышления, *становящийся* его характер. Этим именно отличается марбургский трансцендентализм и от дуалистической гносеологии

Канта, и от субъективистической диалектики Фихте, и от системы тождества Шеллинга, и от чисто описательной феноменологии Гуссерля.

Такова краткая история трансцендентализма. Спрашивается теперь: каково наше отношение к этому методу, который проводился и пропагандировался одной из самых сильных философских школ в течение не меньше столетия<?>

## 2. Против марбургского трансцендентализма.

Очень важно отдавать себе полный отчет в *настоящих недостатках и преимуществах* этого метода. Зло этого метода заключается, очевидно, вовсе не в субъективизме, который приписывается и часто в прошлом приписывался ему его врагами, по аналогии с Кантом: мы видим, что тут нет ровно никакого субъективизма. Зло, далее, здесь вовсе не в том, что бытие рассматривается с точки зрения его смысла. Тут нет ровно ничего плохого, так как само это рассмотрение, взятое само по себе, ровно еще ничего не говорит о том, сводится ли бытие на свой смысл или нет. Кроме того, если мы вообще хотим понять бытие, мы поневоле должны говорить об его смысле; да и всякая наука вообще, желающая понять изучаемую в ней область действительности и строящая те или иные законы и обобщения, конечно, есть, в конце концов, наука о *смысле* данной области действительности. Нет ничего плохого и в том, что мышление рассматривается здесь с точки зрения своих творческих функций. Творчество мышления, взятое само по себе, не имеет ничего общего ни с каким субъективизмом; иначе пришлось бы думать, что только субъективисты имеют право говорить о мыслительном творчестве, а объективисты — пробавляться мышлением как пассивным и мертвым зеркалом бытия, никогда не способным перейти к действию и пониманию, к переделыванию действительности. Кроме того, с точки зрения самого непреклонного объективизма, мышление есть отражение бытия, бытие же есть самостоятельное творчество; это значит, очевидно, что и мышление есть самостоятельное творчество. Наконец, можно только похвалить и одобрить тенденцию к выдвиганию бесконечно-становящихся моментов в мышлении. Этот инфинитезализм так же необходим, непререкаем, так же не противоречит никаким другим подходам к мышлению, как и математический анализ не противоречит ни арифметике целых и постоянных чисел, ни алгебре, ни геометрии, ни теории множеств. Наоборот, использование его в этих дисциплинах математики как раз и дало замечательные результаты.

в) *Реальное зло* трансцендентального метода Марбургской школы заключается в том же, в чем и зло Гегелевской диалектики: он стоит на голове, вверх ногами; он не мышление базирует на бытии и действительности, а бытие и действительность на мышлении (хотя, правда, на объективно развивающемся мышлении). Этот метод избегает всяких абсолютных полаганий, сводя все только на «смыслы», «значение», «методы», «принципы», «чистые возможности», словом, сводя все бытие и мышление только на нечто *идеальное*. Тем не менее всякий здравомыслящий, конечно, скажет, что предмет сначала *есть*, а потом нечто *значит* и уже потом как-то *мыслится*. Если предмета нет, тогда нет и его значимости, и тогда нечего и мыслить. Кроме того, мышление *нуждается* в бытии, так как оно есть только его отражение; бытие же *не нуждается* в мышлении, так как оно шире и глубже самого мышления и есть реальный

охват и мышления и немышления, охват всех вообще вещей как являющихся предметом мышления, так и не являющихся таковыми. Предметы могут и ощущаться, воображаться, созерцаться, быть предметом воли или желания, наконец, просто существовать до всякого сознания и не служа для него никаким предметом. Вот эту-то *изначальную данность бытия и его приоритет над мышлением, его несводимость ни на какое мышление* и игнорирует вся эта трансцендентальная методика. И это и есть ее единственное зло.

### 3. Черты необходимого для логики инфинитезимализма.

Однако, включая в систему логики метод бесконечно-малых, мы получаем *замечательное орудие* для решения логических проблем, очень гибкое и проницательное, столь же расширяющее горизонты нашей науки в сравнении с формальной логикой и феноменологией, насколько шире и богаче дифференциальное и интегральное исчисление в сравнении с четырьмя действиями элементарной арифметики.

а) Во-первых, мышление и все его элементы *оказываются здесь погруженными в сплошной поток становления*, который, однако, не лишает эти элементы их смысловой природы, ибо понятие бесконечно-малого тем и интересно, что это бесконечно-малое есть сплошной бесконечный процесс и в то же время точнейшим образом исчисляемый и фиксируемый. Тут мы приобретаем для логики огромную идею (правда, не новую и уже наличную в античной философии, но постоянно игнорируемую в результате разнообразных абстрактно-метафизических интерпретаций), именно, что сущность и смысл не есть нечто обязательно неподвижное, что существует и *текущая сущность*. Ленин представлял себе диалектику именно как учение о текущих сущностях. Он пишет (Фил<ософские> тетр<ади> 263): «В собственном смысле слова диалектика есть изучение противоречия в *самой сущности предметов*: не только явления преходящи, подвижны, текучи, отделаны лишь условными гранями, но и *сущности вещей* также». На многочисленных и убедительных примерах Энгельс (Диал<ектика> прир<оды> 215–220) наглядно показал, какой настоящий реализм кроется под этой с виду абстрактной наукой, математическим анализом. Но можно смело сказать, что *без этой идеи совершенно невозможно обойтись и в современной логике*, ибо логика оперирует не с самими вещами, но с их понятиями, то есть с их смыслами, а, с другой стороны, все вещи текут, и их смысл, если он хочет быть действительно смыслом вещей, тоже должен пребывать в текучем становлении. Вот проблему этой текучей сущности и великолепно решает привлекаемый здесь нами инфинитезимализм.

б) Во-вторых, эта логическая методика рисует нам мышление в его творческих функциях. Когда-то у Канта это было субъективизмом, поскольку считалось, что объективный мир для нас непознаваем и недостижим. Однако, отбросивши этот субъективизм и дуализм, мы все же не отбрасываем всякого вообще творчества мысли. Понятие, суждение, умозаключение есть ровно в одинаковой мере как результат отображения бытия, так и *результат мыслительного построения*. Игнорировать это значит непомерно превозносить субъективистическую философию, ибо, оказывается, только она одна и способна учитывать творческие функции мышления. Что эти творческие функции мышления не только не противоречат объективизму, но, наоборот,

являются его необходимым следствием, об этом мы уже говорили. Во всяком случае, в сравнении с анализируемой здесь теорией творческих порождений чистой мысли и формальная логика, и феноменология исходят из представления о каком-то неподвижном и оцепеневшем, обморочном мышлении, ибо здесь, может быть, предполагается большая работа психологических способностей мышления, но здесь совершенно не видно, что же, собственно, создается самим мышлением по существу. И какая бы огромная психологическая суматоха ни изучалась в вопросе о происхождении понятий, все же по существу роль мышления здесь чисто воспроизводительная, то есть пассивная. А это, как мы знаем, только половина дела.

в) В-третьих, базируясь на чистом становлении, мы можем выдвигать *относительный, непостоянный характер реально научного мышления и знания*. Отбрасывая всякие абсолютные данности, равно как и всякие абсолютные цели их достижения, эта логика о всяком научном понятии учит как только о гипотезе, о всякой научной теории как только о временном методе, о всяком реальном ощущении и восприятии как только о проблеме и, наконец, о всяком мышлении как о чистых условиях возможности осмыслить предмет при данных текущих обстоятельствах. Взятый в своей специфическом виде, этот неокантианский панметодизм есть релятивизм и бесхребетный импрессионизм, близкий к махизму. Однако *в условиях признаваемой нами абсолютной действительности* этот панметодизм теряет свое релятивистское заострение и становится просто необходимым результатом научной осторожности и трезвого учета реальных человеческих возможностей на путях научного развития. Эту абсолютную данность истины и в то же время постепенность и бесконечность ее нахождения отмечает и Ленин (собр. соч. XIII. 110): «Человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины; но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то сужаемы дальнейшим ростом знания». Объективная реальность есть, существует. Абсолютная истина есть, существует, и отрицать ее для марксиста значит, как показал Ленин (там же, 107–112) впадать в богдановщину. Но тут ожидают нас два врага: один — это признание абсолютной истины как данной раз навсегда, без всякого движения и изменения (мертвый догматизм), и признание принципиальной неданности абсолютной истины (агностицизм). Живое мышление и наука, вопреки этому, совмещают абсолютность истины и ее относительность, ее данность независимо от нашего сознания и мышления и ее вечную и постепенную познаваемость. Этим самым, конечно, в мышление вносится некоторая условность, но это спасительная условность, спасительная для всякого живого суждения. И этим вносится сюда некоторого рода неопределенность, но это — нужная, полезная, необходимая, прекрасная неопределенность, обеспечивающая мышлению его жизненность и непрестанную внутреннюю пульсацию. Ленин пишет (там же, 111): «Вы скажете: это различие относительной и абсолютной истины неопределенно. Я отвечу вам: оно как раз настолько «неопределенно», чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, закоренелое,

но оно в то же время как раз настолько «определенно», чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта. Тут есть грань, которой вы не заметили и, не заметив ее, скатились в болото реакционной философии. Это — грань между диалектическим материализмом и релятивизмом».

Можно сказать, что в условиях признания абсолютной истины как объективно данной вне нашего сознания и независимо от него (а ее-то как раз неокантианцы и отрицают), этот гипотетизм, это вечное становление истины, этот методизм есть только реальная картина науки и больше ничего. Может ли от него отказываться логика?

Живую картину инфинитезимального совмещения абсолютного мышления с относительным рисует и Энгельс (Диалектика природы 188): «... Бесконечность абсолютно познающего мышления из бесконечного множества конечных человеческих голов, которые работают над этим бесконечным познанием друг возле друга и в ряде сменяющихся друг друга поколений, делают практические и теоретические промахи, исходят из неудачных, односторонних, ложных предпосылок, идут ложными, кривыми, ненадежными путями и часто не находят правильного решения даже тогда, когда уткнулись в него носом (Пристли). Поэтому познание бесконечного окружено двоякого рода трудностями и может по самой своей природе совершаться только в виде некоторого бесконечного ассимптотического прогресса. И это для нас вполне достаточно, чтобы мы имели право сказать: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо; а это все, что нам нужно».

Несомненно, по типу интеграла, то есть по типу составления цельности из бесконечно-малых приращений, представляет себе и Ленин конкретную истину, то есть конкретно-общее (а не мертвую абстракцию общего; Философские тетради 285): «Значение *общего* противоречиво, оно мертво, оно нечисто, неполно etc. etc., но оно только и есть *ступень* к познанию *конкретного*, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. *Бесконечная* сумма общих понятий, законов etc. дает конкретное в его полноте».

Об условности нашего знания не раз говорит Ленин. Он, например, считает положительным фактом Гегелевскую «борьбу с абсолютизированием понятия *закона*, с упрощением его, с фетишизированием его» (147). С большим сочувствием цитируя Гегеля, что «закон не потусторонен явлению, но непосредственно присущ последнему», что «царство законов есть покоящийся... образ осуществляющегося или являющегося мира», Ленин пишет (148): «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «спокойное») определение. Закон берет спокойное — и поэтому закон, всякий закон узок, неполон, приближителен». Мы видим, что лучше нельзя выразить гипотетизм всякого закона и что этот гипотетизм обоснован тут в самом понятии закона. Еще: «Человек не может охватить — отобразить природы всей, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь вечно приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.» (177). Еще: «Самая простая истина, самым простым, индуктивным путем полученная, *всегда* неполна, ибо опыт всегда незакончен... Относительность

всякого знания и абсолютное содержание в каждом шаге познания вперед» (174). Еще: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, проходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» (326). Наконец, мы читаем о всесторонней <связи>, отрывочно и неполно выражаемой через фактически указываемые нами каузальные связи: «Всесторонность и всеобъемлющий характер мировой связи, лишь односторонне, отрывочно и неполно выражаемой каузальностью» (156), то есть односторонне.

Таким образом, элемент условности и гипотетизма не может быть исключен даже из нашего самого точного знания. И надежное обоснование этого мы получаем в методе бесконечно-малых и в его логической теории.

В-четвертых, мы не испытываем никакой нужды в самом термине «трансцендентализм». Здесь важна стихия *становления* мышления и стихия именно *смыслового* становления (а не чувственного и вообще не психического, что было бы психологизмом). В таком случае вместо «трансцендентального» метода можно было бы более точно говорить о генетически-смысловом методе логики. После формальной логики и феноменологии — методов чисто статических — он впервые дает нам возможность фиксировать *динамические*, становящиеся, изменчивые, подвижные стороны мышления, то есть его *генетически смысловую* структуру. Так, если взять, например, понятие, то мы будем учить об его содержании не только как о совокупности статически данных и взаимно изолированных признаков (что обычно делает формальная логика) и не только как о признаках, вступающих в некоторую целостную структуру, так что их уже нельзя располагать и перечислять в любом порядке, но только в одном строго определенном (чем и занимается феноменология). Мы будем учить о понятии еще и как о *принципе ряда*, как о форме некоторой бесконечной последовательности величин, могущих подходить друг к другу как угодно близко и в пределе — даже сливаться в единый и сплошной поток. Это будет уже *генетически смысловая* теория понятия. То же самое мы найдем и в любом другом элементе мышления.

д) В заключение необходимо обратить внимание на то, что еще в большей степени чем относительно феноменологии, мы чувствуем себя свободными от всякой зависимости, от рассмотренной выше марбургской логики. За несколько десятилетий до развитого неокантианства Маркс и Энгельс проповедовали метод бесконечно-малых в философии и в мировоззрении, причем трудно себе даже и представить большую противоположность философских методов, чем марксизм и кантианство. Таким образом, и здесь речь ни в каком случае не может идти о том или ином нашем заимствовании, но только о более или менее случайном совпадении и притом об очень ограниченном совпадении, — настолько чужда нам неокантианская философия в целом\*.

---

\* Убийственную критику идеализма Г. Когена дал Ленин (собр. соч. XIII. 231–233). (прим. автора).

#### IV. МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

Высокое, чтобы не сказать величественное положение математики среди всех наук, разумеется, не может быть пройдено без всякого внимания при разработке логики как науки. Ведь логика же есть наука о мышлении. Как же она может не посчитаться с той наукой, где мышление дало наиболее безупречные, наиболее точные и непререкаемые результаты? От чего это зависит? Не должна ли логика базироваться на математике, чтобы добиться столь же безупречных и непререкаемых результатов? Или, может быть, сама математика только потому и точна, что она очень близка к логике и целиком (или отчасти) базируется на ней. Ясно, что все эти вопросы — фундаментальной важности, и без них разрешения логика не может быть построена как цельное и научное знание.

а) Уже столетие назад выявилась потребность в некоей средней науке между математикой и логикой, то есть в математической логике, потому что слишком уже была в глаза несомненная общность этих наук. Хотелось использовать эту общность и точно формулировать, что она такое, то есть в чем же действительно эти науки совпадают (а тем самым и не совпадают) и что полезного получает та и другая наука от изучения такого их (пусть хотя бы даже и частичного) перекрещивания. С тех пор в науке было немало разных опытов по «скрещиванию» логики и математики, причем наряду с нужными вещами и весьма талантливыми результатами литература увидела здесь и массу ненужного хлама, между прочим, часто возникавшего из плохого знания математиками истории логики и тех огромных (хотя и мало популярных) результатов, которые она много раз получала в прошлом. Незнание этих результатов и упрощенческий подход к самой логике, к сожалению, был очень часто причиной разного рода математических умствований, не приводивших ни к каким реальным результатам.

б) Как мы здесь должны поступить, каких ошибок мы должны бояться и какие цели себе ставить?

1. Математика не образец для логики. Прежде всего не может идти и речи о том, *чтобы логика поставила себе математику за образец и переняла все ее методы*. Как бы точна и безупречна ни была математика, как бы даже ни была она прекрасна, мы с самого же начала должны отвергнуть мысль о какой-нибудь содержательной или методологической зависимости логики от математики. Как было указано выше, логика есть учение о понятиях, в то время как математика есть учение о числах. Тут некоторые не разбираются и возражают, что число-де тоже есть понятие. Число вовсе не есть понятие и, в частности, вовсе не есть понятие числа. Если я играю в футбол и пользуюсь футбольным мячом, то это ведь не значит же, что я пользуюсь здесь *понятием* мяча, хотя «мяч» несомненно есть некое понятие. Как в игре я пользуюсь мячом, а не *понятием* мяча, так и в числовых операциях (составляющих математику) я пользуюсь именно *самими* числами, а не *понятиями* числа. И, хотя мяч, число и все на свете есть, между прочим, и понятие, это не значит, что и в игре мяч есть тоже понятие. Логика же как раз интересуется именно *понятиями* (связанными с ними суждениями, умозаключениями и пр.) и, между прочим,

понятиями числа, но никак не самими числами. А переносить числовую структуру на самое понятие, это значило бы то же, что в рассуждении о понятии огня утверждать, что само понятие есть огонь и жжется. Вот почему, как бы совершенна ни была математика, *она никогда не может стать образцом для логики*: числовая структура слишком обеднила бы мышление и превратила бы его в мертвый скелет, подобно тому как и замена природы и материи чисто числовыми структурами (как бы истинны и реальны эти последние ни были) всегда превращала и природу в мертвый скелет и живую материю в мертвый труп. В прошлом было немало попыток не только логику сводить на математику, но даже и такие дисциплины, как биологию, психологию, социологию. Не только эти науки не сводимы на математику, но уже и механика не есть просто математика, ибо уже и механика содержит в себе такую материальность, которая несводима ни на какие числа и числовые операции.

2. *Перевод математики на язык логики и возможен и необходим.* В таком случае можно ли сказать, что логика вообще не имеет никакого отношения в математике и что не стоит и заниматься вопросом об их взаимозависимости? На этот вопрос, очевидно, надо ответить отрицательно. Никак нельзя сказать, что между этими науками нет никакой связи. Дело в том, что обе эти науки все же тождественны в том, что они оперируют *с мышлением как таковым*. Пусть структура числовая и структура понятийная — совершенно разные структуры. Однако они относятся к одному и тому же предмету и одним и тем же предметом порождены (как сказано, тем самым косвенно порождаясь объективным бытием). Это чистое мышление, где зарождаются и развиваются обе структуры, несомненно, должно накладывать на них некоторый общий отпечаток. А это значит, что они, имея нечто общее, *могут быть и переводимы одна на язык другой*. То, что говорит математика, может быть выражено и языком логики; и то, что говорит логика, может быть выражено и языком математики. Одно и то же может быть выражено и числовым и понятийным способом. Этого, очевидно, нельзя сказать о логике и, например, психологии, или же перевод этот даст здесь лишь очень отдаленные результаты в силу взаимной отдаленности самих предметов этих наук. Таким образом, мы, совершенно не нарушая своеобразие ни логики, ни математики, получаем возможность установить между ними мост и тем самым привлечь их к взаимному освещению и уяснению.

Возьмем, например, самое понятие числа или хотя бы понятие натурального ряда чисел. То, чем это является в математике, известно. Это — просто счет, переход от каждого числа к последующему через прибавление единицы. Но что такое это логически? Другими словами, что такое натуральный ряд чисел не как счетная последовательность, а как некое понятие? Это — огромный вопрос, вопрос фундаментальный, который невозможно и ставить в этих предварительных и конспективных замечаниях. Однако нетрудно уже и сейчас сообразить, что тут у нас появятся категории *различия, тождества, движения, следования, противоречия* и т. д. и т. д.; и все наше искусство как строящих логику числа будет именно заключаться в правильном перечислении и комбинировании всех тех логических категорий, которые необходимы и достаточны для того, чтобы осуществился натуральный ряд чисел.

3. Но и перевод логики на язык математики также возможен и также необходим. В самом деле, очень многое из того, над чем трудится логика, очень легко и просто выражается математикой. При этом математика помогает уяснить и самой логике собственные утверждения. Платон, Николай Кузанский, Гегель и многие другие философы не чуждались математических «иллюстраций», и эти «иллюстрации» дают у них превосходный результат в смысле уяснения их логики. Это, конечно, вовсе не просто иллюстрации, а это есть самый настоящий и вполне точный перевод логики на язык математики. Мы тут наглядно убеждаемся, как такое перевод возможен, насколько он необходим и какая в нем огромная польза для философии.

в) Итак, нужна ли нам *математическая логика* как один из основных методов наряду с прочими методами? Да, несомненно, нужна. Но она, конечно, не должна иметь для нас самодовлеющего значения, поскольку самодовлеющее значение имеет для нас только *диалектическая логика*. Это значит, что мы не будем ограничивать себя в математической логике только теми формально-логическими методами, которые практикуются в традиционной логистике. Мы не скажем вместе со всеми математиками, что, например, учение о множествах опирается в безвыходные противоречия, в так называемые парадоксы. Это не «парадоксы», а самое обыкновенное диалектическое противоречие (которое, конечно, надо уметь объяснить, то есть выразить не в числах, а в понятиях). Математическая логика должна быть тоже моментом обще-диалектической логики, причем об ее своеобразии, необходимости, полезности и значительности не может быть ровно никаких сомнений. *Нужно уметь логику переводить на язык математики и математику переводить на язык логики*. Это — огромной важности метод, мимо которого никак не может пройти никакая систематическая логика.

## V. ИТОГИ КРИТИЧЕСКОГО ОБЗОРА МЕТОДОВ

Подводя итоги этого предварительного рассмотрения методов логики (поскольку оно возможно без конкретной разработки самого содержания логики), мы можем сказать следующее.

### 1. *Общее и различное в рассмотренных методах.*

Методы логики есть способы развертывания мышления. Мышление, в своей наибо́льшей форме, есть вид самодвижения, а именно доказательство. Методы логики есть, в основном, методы доказывания или полагания оснований и следствий. Для того чтобы обосновывать или доказывать, надо иметь мышление не только доказательное, но и определенное и последовательное, поскольку нет доказательства и умозаключения без определенности и последовательности доказываемого предмета. Итак, методы логики суть методы получения определенности, последовательности и доказательности для мышления. Выше мы говорили об этих категориях в отношении только формальной логики. Но теперь ясно, что без этого невозможно логическое мышление вообще, и каждый метод только по-своему развертывает это общее свойство логического мышления вообще.

## 2. Пять основных методов.

I. *Математическая* логика есть рассмотрение мышления в его числовой, или количественной структуре, или *числовое* развертывание определенности, последовательности и доказательности мышления.

II. *Формальная* логика есть рассмотрение мышления уже в его понятийных, а не просто количественных структурах, но структуры эти даны тут в своих статических и взаимно-изолированных элементах. Другими словами, это есть *качественно-количественное* (или, подробнее, качественно-количественно-относительно-модальное) развертывание определенности, последовательности и доказательности мышления.

III. *Феноменологическая* логика есть рассмотрение мышления тоже в его *статических* элементах, но элементы эти берутся тут не в абсолютной взаимно-изолированности, но как *объединенные в целостные и неделимые структуры*. Это есть *статически-структурное* развертывание определенности, последовательности и доказательности в мышлении.

IV. *Инфинитезимальная*, или *генетически-смысловая* логика есть рассмотрение мышления в его не статических, но подвижных переменных, *становящихся* функциях, так что отдельные его элементы оказываются объединенными больше, чем в целостную структуру, где каждый из них оставался бы во всем своем своеобразии; но они объединены здесь так, что они вообще исчезают как таковые в общей динамической сплошности смыслового потока. Это есть развертывание определенности, последовательности и доказательности мышления как бесконечно и непрерывно текучего смыслового потока, или, короче, как стихии *чистого становления*.

V. *Диалектическая* логика есть рассмотрение мышления в единстве его статических и динамических связей, то есть в единстве его непрерывно, но в то же время и скачкообразно становящейся единой-целостной связи, то есть в единстве его противоположностей. Это есть *органическое* развертывание в мышлении его определенности, последовательности и доказательности.

Тут перед нами яснейшая, элементарнейшая схема, которую можно не понимать только при весьма предубежденном подходе. Из нее совершенно ясно, в какой мере первые три метода являются только моментами диалектического метода, и в какой мере они самостоятельны и несамостоятельны. Ясно также и то, что проблема живого органического самодвижного мышления совершенно не ставится ни в формальной логике, ни в феноменологии: та и другая способны только перечислить раздельно моменты живого мышления или, в крайнем случае, объединить их в цельную, но все еще неподвижную структуру. Феноменология, в крайнем случае, может *говорить* об органическом мышлении <обрыв рукописи>.

# ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.006

УДК 1(091)

*А. А. Тесля\**

## **«ВЕЛИКАЯ ДУХОВНАЯ СИЛА, ПРИТОМ СОЗНАВШАЯ СЕБЯ»: Н. П. ОГАРЕВ В РАБОТАХ М. О. ГЕРШЕНЗОНА 1900–1920-х годов**

Михаил Осипович Гершензон (1869–1925) — один из крупнейших исследователей русской интеллектуальной истории 1-й половины XIX века. Его интерпретации интеллектуальной эволюции русского общества 1810–1840-х годов, созданные им портреты Чаадаева, Печорина, Станкевича и Герцена, его методика «медленного чтения» и трактовка пушкинских стихотворений, определение существа славянофильства и многое другое — до сих пор оказывают существенное, а в некоторых случаях и определяющее влияние на понимание отечественной интеллектуальной традиции. На протяжении почти четверти века существенная часть работы Гершензона была связана с наследием Н. П. Огарева; доступ к значительной части архива последнего и его родных стал источником множества документальных публикаций и исследований на их основе. Огаревскую линию продолжали и ученики Гершензона, в первую очередь Я. З. Черняк. При этом трактовка Гершензоном личности Огарева и его места среди «людей 40-х годов» парадоксальным образом остается на периферии исследовательского внимания к наследию ученого. Целью данной работы было отчасти восполнить этот пробел и представить гершензоновскую интерпретацию Огарева как узловой сюжет, в том числе и для его собственной интеллектуальной эволюции 1900–1920-х годов. Особенное внимание уделяется трактовке Огарева, представленной Гершензоном в «Истории молодой России» (1908), основой для которой послужили его статьи 1904 года. Гершензон осмысляет фигуры Станкевича, Грановского, Герцена и Огарева как выражение основных позиций и одновременно направлений духовной эволюции, типичных для того времени (и актуальных для начала XX столетия). Станкевич выступает «квинтэссенцией русского идеализма», в его лице ставится проблема

---

\* Тесля Андрей Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта; [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com)

личности, которая затем получает три варианта разрешения, наивысшим из которых в понимании Гершензона предстает тот, что дал на практике Огарев. Ограниченность, пассивность этого типа для Гершензона одновременно и проблема, обращенная к современности — соединения разумного принятия жизни и действия. В свою очередь, это утверждает его трактовку 1830–1840-х годов как времени формулировки задач, определения вопросов, продолжающих оставаться актуальными по сей день и тем самым задающими континуальность «русской интеллигенции».

**Ключевые слова:** идеализм, история русской общественной мысли, «люди 40-х годов», русская интеллигенция, русский социализм.

*Teslya A. A.*

*«GREAT SPIRITUAL POWER, MOREOVER, CONSCIOUS OF ITSELF»: N. P. OGAREV  
IN THE WORKS OF M. O. GERSHENZON OF THE 1900–1920S*

Mikhail Osipovich Gershenzon (1869–1925) is one of the largest researchers of Russian intellectual history of the 1st half of the 19th century. For almost a quarter of a century, a significant part of Gershenzon's work was associated with the legacy of N. P. Ogarev; access to a significant part of the archive of the latter and his relatives became the source of many documentary publications and studies based on them. The purpose of this work was to partially fill this gap and present Gershenzon's interpretation of Ogarev as a key plot, including for his own intellectual evolution of the 1900–1920s. Particular attention is paid to the interpretation of Ogarev, presented by Gershenzon in «The History of Young Russia» (1908), the basis for which was his articles of 1904.

**Keywords:** idealism, history of Russian social thought, «people of the 40s», Russian intelligentsia, Russian socialism.

Прежде всего необходимо напомнить, как складывалась исследовательская биография Михаила Осиповича Гершензона. Выбор историко-филологического факультета был для него рубежным и продуманным жизненным шагом — решением отказаться от учебы в Берлинском политехникуме и избрать для себя гуманитарные дисциплины. Он заведомо понимал, что академическая карьера для него в России практически закрыта в силу его принципиального и устойчивого отказа перейти из иудейского вероисповедания в какую-либо из христианских конфессий [см., в частности, Гершензон 2018, 25].

Вторая половина 1890-х — начало 1900-х выступают для Гершензона периодом одновременно интенсивной работы и смутности. Гершензон отчетливо понимал проблемы и угрозы, существующие для него в создавшемся положении. Прежде всего это была работа «из заработка», труд переводчика, составителя пособий, рецензента — не только малоперспективный по скудному гонорару, недостаточному в условиях растущего семейства, но самое главное — заводящий, оказываясь главенствующим, в тупик. Многообразию и объему сделанного не только не укрепляет репутацию в интеллектуальных кругах, но, в конце концов, ведет к ее утрате, обращению в книжного «работника» в значении, близком к «разнорабочему». Поиски темы для большого труда к началу 1900 г. привели Гершензона к Огареву. В письме брату от 26 января 1900 г. Михаил Осипович сообщал родным: «Вот уже три дня, как я с головой погрузился в Герцена, Огарева и пр. — решил писать об Огареве (прежде всего характеристику его поэзии, а потом, может быть, и биографию). Сижу до 3 ч. в Румянцевском музее, ищу и нахожу массу нового и интересного. <...> Се-

годня Стороженко дал мне письмо к Некрасовой\*, которая в последние десять лет напечатала множество писем Герцена и пр. Я сейчас от нее; просидел у нее слишком три часа, как во сне слушаю ее рассказы, рассматривая подлинные письма Герцена, Огарева, Кетчера, Некрасова и пр., портреты их всех и пр. Истинно сон» [Гершензон 1927, 120–121].

А два дня спустя (28 января 1900 г.) тому же адресату он сообщал: «Сегодня я отправил старухе Огаревой письмо, где просил ее содействия для моей работы и где писал ей также об издании; я предложил ей приехать для переговоров с ней в Саранск<sup>\*\*\*</sup>. На моем письме Щепкин<sup>\*\*\*\*</sup> приписал несколько слов, что она может вполне довериться мне, сообщая материалы и сведения, что я был бы также хорошим редактором сочинений Огарева и пр. Во всяком случае я хочу написать художественную характеристику стихотворений Огарева, и остановка у меня только за лондонским изданием их, которого я до сих пор не достал<sup>\*\*\*\*</sup>» [Гершензон 1927, 121].

Тучкова-Огарева вскоре ответила, и Гершензон рассказывал брату 7 февраля 1900<sup>\*\*\*\*\*</sup>: «Вчера утром получил ответ от Огаревой, очень любезный; поэтому я решил, не откладывая в долгий ящик, на этих же днях съездить к ней. <...> Много времени потратил на поиски лондонского издания Огарева, и все без успеха. Авось найдется у старухи. У Некрасовой есть (я вчера вечером еще раз был у нее), но она ни за что не хочет дать» [Гершензон 1927, 122–123]. Как видим, здесь никаких определенных ожиданий от поездки у Гершензона нет, скорее сознание необходимости не упускать возможность — если он и надеется найти там что-то существенное, так это потребное ему для задуманного собрания произведений Огарева лондонское, бесцензурное издание его стихотворений и поэм.

Поездка к Огаревой совершенно неожиданно для Гершензона станет одним из важнейших, если не важнейшим, событием его профессиональной

---

\* Екатерина Ивановна Некрасова (1847–1905), в 1888–1892 гг. опубликовавшая в «Русской мысли» целый комплекс переписки «людей 40-х годов», в том числе многое из герценовского эпистолярного наследия, стала организатором при Румянцевском музее «Комнаты людей 40-х годов» [Житомирская 1985, 580–585].

\*\* Об огаревском имении под Саранском, Старом Акшино, и его владельцах [Бахмутов, 2014, 80–92].

\*\*\* Имеется в виду Митрофан Павлович Щепкин (1832–1908), видный московский земский и городской деятель, публицист, тесно сотрудничавший с К. Т. Солдатенковым, в издательстве которого в 1890-е вышел целый ряд переводов, подготовленных М. О. Гершензоном. Через Щепкина Гершензон обрел связи не только с Тучковой-Огаревой; Щепкин также способствовал знакомству историка с Ал. Герценом-младшим — знакомству, открывшему доступ к герценовскому архиву, с которым Гершензон особенно интенсивно работал в 1902 г.

\*\*\*\* Имеется в виду следующее издание: *Огарев Н. П.* Стихотворения Н. Огарева. London: Н. Трюбнери Ко, 1858.

\*\*\*\*\* Письма этого времени, связанные с поездкой к Огаревой, воспроизведены в издании, подготовленном М. А. Цявловским. Публикатор, осознавая значимость этой переписки, сделанные Гершензоном архивные приобретения, дает практически понедельную хронику событий вокруг Огаревского архива. Из примерно 4000 писем в книге напечатаны 119 [Гершензон 1927, VI].

жизни. Там ему внезапно откроется большое архивное собрание, вводящее в повседневность 1830–1840-х годов. Оно станет источником, основанием или отправной точкой многочисленных работ Гершензона 1900–1920-х годов, перейдет затем к его ученикам, уже в их публикации 1930–1950-х годов (см. об этом в заключении). О первых результатах своей поездки Гершензон извещал родных письмом от 22 февраля 1900 г., отправленным из Саранска, с вокзала, с пометкой «1 ч. ночи, вторник»: «Дорогие мои! Что вам много рассказывать? Увожу несколько сот писем 40-х и 50-х годов — одного Огарева фунта два, затем Грановского, Герцена, Некрасова, Кавелина, Чаадаева, Варнгаген фон Энзе и пр. — все из Акшена, где провел двое суток, разбирая тысячи писем. Поймете ли мое настроение? Вернулся из Акшена только сегодня в седьмом часу вечера, до сих пор сидел у Огаревой. Теперь еду в Москву. В Акшене сидел на огаревских стульях, ел с огаревских тарелок, и весь был охвачен атмосферой тех времен. Этого не заменят никакие книги, никакое размышление. Вообще увожу чудесные впечатления (и расстроенный желудок). Главное — увожу письма» [Гершензон 1927, 125–126].

По возвращении в Москву 25 февраля 1900 г. Гершензон отправляет родным подробное описание всей поездки и своих впечатлений, в самом начале делая пометку: «Сохраните, пожалуйста, эти письма — они будут мне нужны» [Гершензон 1927, 126]. Позволил себе привести из этого большого письма несколько фрагментов, в напоминание как ситуации, так и первых, непосредственных впечатлений автора: «В небольшой комнате, большей похожей на крестьянскую хату — стены из бревен без штукатурки и обоев, потолок низок — поднялась ко мне навстречу невысокая, сгорбленная, чистая старушка. Благодаря ли старческому горбу, но лицо ее опущено вниз, и когда она подняла глаза, это был как бы взгляд из подлобья. Из подлобья, впрочем, смотрит она и на всех почти карточках молодых своих лет. Глаза большие, должно быть красивы, теперь белок красноватый; белые красивые волосы, на которые надета черная кружевная косынка, сползающая вниз. Лицо умное, без добродушия; яснее всего выражена в нем сдержанность, может быть, осторожность. Во время разговора она не дает себя вся, а размышляет о том, что говорит, и часто прислушивается к тому, что в соседней комнате делают дети\* — даже когда увлечется рассказом. <...>

Понемногу разговорились; я просидел у нее в этот первый раз часов 6. Несколько раз спрашивал, не устала ли она, но она говорила, что нет и что она охотно рассказывает. Многие из ее рассказов я потом записал. Она сама говорит, что память ее ослабела. Притом, она — женщина, и с умом не широким. Ее рассказы — большею частью житейские происшествия, мелочи, и никогда не идут дальше общих наблюдений: «он был необыкновенно снисходителен ко всем», или «я не знаю более обаятельной улыбки и взгляда, чем у Тургенева» или «он (Тургенев) умел сидеть за столом несколько часов и буквально не замечать присутствия многих лиц; это было какое-то удивительное *manquedesavoirvivre* (недостаток обходительности, вежливости)». Многое и я ей рассказывал; рас-

---

\* Речь идет о взятых ею на воспитание двух девочек — Ольге и Александре (Сане), дочери одного из ее племянников.

сказал вкратце свою биографию. Вечером она показала мне много портретов (из чемоданчика). Притом она забывает, что она уже сама напечатала или Т. Пассек с ее слов, и рассказывает это, а я все до мелочей знаю» [Гершензон 1927, 126–127, 130–131].

Тучкова-Огарева и посоветовала съездить в бывшее имение Огаревых, перешедшее к Сатиным<sup>\*</sup>, Старое Ашино, «говоря, там есть хорошие портреты Огарева» [Гершензон 1927, 131]. На следующий день Гершензон отправился к Сатиным, где его встретила племянница Огаревой, Наталья: «Прием ее меня удивил: после нескольких минут неловкого молчания, она говорит: Вы хотели видеть портреты Огарева — вот они висят на стене. Пошла, сняла и положила на стол; потом пошла в другие комнаты и еще принесла портретов. И ничего не говорит. Потом я понял, что она просто оробела. <...> Пока я рассматривал портреты, пришел мой ящик спросить, поеду ли сегодня назад. А было уже начало 9-го. Сатина предлагает мне не ехать ночью, а переночевать; меня же так страшила мысль сегодня же снова проехать 35 верст, ночью и в мороз (к ночи заморозило), что я, не церемонясь, сказал: с величайшим удовольствием — и объяснил, почему. Она велела накормить кучера и дать есть лошадям. Слово за слово, разговорились, и я спросил, нет ли у нее писем каких-нибудь. Она говорит: да есть, горы целые, только я никогда не разбирала их, не знаю, какие такие. — Можно мне их посмотреть? — Сделайте одолжение. Пошла и принесла охапку связок. Я развернул одну и обомлел: рука Огарева, год 1853-й. Села и она помогать, потом поужинали — она все извинялась за ужин; тут я заметил, что она краснеет и смущается; потом еще просматривали письма до начала 2-го. Мне была приготовлена постель в угловой комнате.

Ей пришлось поделить Акшенское имение с вдовой своего брата. Причем, старый, огаревский дом был уже очень ветх. И вот она выселилась на хутор три года назад и отстроила себе отличный дом в 6 просторных комнат <...> Мебель она перевезла из того дома (его недавно развалили); мебель вся — еще отца и деда Огарева, роскошная, вся красного дерева, комфортабельная, прочная — главное, старинная. Я не мог наглядеться. Даже сервиз столовый — отца Огарева. На стенах — старинные, превосходные гравюры — и портреты, портреты! Огарев, поэт, двухлетним мальчишкой — божественно. Затем его же три портрета, все масляными красками, в 25–35 лет; портрет его первой жены, портреты Тучковых, Сатиных и пр., и пр. Удивительный карандашный портрет Римского-Корсакова, из семьи которого взяты типы «Горе от ума» (Софья — жена его брата).

Проснулся я в 9 ½ ч. Сатина встала, по своему обыкновению, в 7. Подали самовар, она наливает чай и говорит: «А я нашла связку еще более старых писем». Принесла — смотрю: Грановский, Кетчер и пр. Волновался ужасно.

---

\* Имеется в виду: знает по напечатанному тексту, опубликованным воспоминаниям Т. Пассек, в которые включены материалы Тучковой-Огаревой [см.: Пассек 1963].

\*\* См. подробности продажи [Черняк 1933, прил.] Н. М. Сатин был женат на старшей сестре Тучковой-Огаревой, Елене. В последующем в Старом Акшене будет похоронена и Наталья Алексеевна [Бахмутов 2014, 84].

Без передышки разбирал письма (их в двух комодах оказалось много тысяч) до обеда, в 2 ч., и затем до ужина, в 9; в 4 еще пили чай. Она хлопотала по хозяйству, а в свободные минуты присаживалась разбирать письма. <...>

Вечером приехала из Ст. Акшена жена станового и ее сестра; я тут же за столом разбирал письма и тут же нашел по одному письму Чаадаева, Кавелина и Григоровича (где Григ<орович> из деревни извещает Сатина, что написал повесть совсем в новом роде — из крестьянской жизни; это «Антон Горемыка»; письмо драгоценное), несколько писем Беттины фон Арним, которую так любил Гёте. Легли спать в 1 ч., утром я опять разбирал — до 12. Сатина сказала, что ей все равно, а чтобы я отвез эти письма к Огаревой и если она отдаст их мне, то так и будет. Можете представить, как я волновался» [Гершензон 1927, 132–133].

В итоге «писем я взял с собою трех категорий: Огарева и имеющие ближайшее отношение к нему (его первой жены, Некрасова — по поводу ее имени, Н. Ф. Павлова и пр.); сюда же вошли все вообще важнейшие письма других лиц; затем письма поэта Сатина и, наконец, письма старика Тучкова и его семьи. Сюда вошли все письма с конца 40-х по 1865 год приблизительно. Просмотр мой был, конечно, очень поверхностен, иначе пришлось бы просидеть недели две; но важнейшее взял. И вот еду, мерзну ужасающим образом, а в голове неотвязная мысль: даст или не даст? <...> В Саранск приехал полуживой уже в темноте. Подъехал прямо к Огаревой. Она и дети встретили меня очень радушно и стали хлопотать, чтобы согреть меня. Я быстро выпил 3 стакана чая. Говорили мы много и уже дружески, потом поужинали (она ужинает неизменной тертой редькой на хлеб с маслом); наконец, дошло до вопроса, когда я думаю ехать; я сказал, что хотел бы ехать сегодня, если она даст мне письма, и предложил сатинские письма оставить ей на просмотр, так как там много семейных писем и не мало ее собственных. Она согласилась; итак, я получил фунтов 15–20 писем, важнейших. Поставила только одно условие: что если я не буду писать биографии Огарева, то чтобы вернул эти письма. <...> Я завязал свои письма в тот же чехол, который дала мне Сатина и, простившись сердечно, поцеловав руку у старухи и обещав еще приехать, ушел во тьму ночи с тяжелым грузом и переполненной душой. <...> Тотчас по приезде отнес письма на хранение к Сабашниковым. И до сих пор не пришел в себя» [Гершензон 1927, 134, 135]\*.

Первыми большими результатами этого знакомства и обретения архива станет публикация «Воспоминаний» Огаревой-Тучковой и «Стихотворений» Огарева, которые выйдут в издательстве Сабашниковых, соответственно, в 1903 и 1904 гг. [Огарева-Тучкова 1903; Огарев 1904; Огарев 1904<sup>a</sup>]. Впрочем, как можно догадаться уже по году выхода «Стихотворений» Огарева, судьба издания — работу над которым Гершензон начал в январе 1900 г. и в связи

---

\* Об одной из следующих поездок к Огаревой и в Старое Акшино Гершензон писал Е. Н. Орловой 18 апреля 1902 г.: «Было большое наслаждение слушать эту чудесную старушку, которая рассказывала неумоимо с утра до ночи, увлекаясь сама и молодея на 50 лет; это мне будут памятные дни. И она, и ее племянница Сатина, и трое ее приемных детей — простые и радужные люди, среди которых легко; у меня такое чувство, точно я много лет с ними знаком» [Гершензон 2016, 255].

с чем и познакомился с Тучковой-Огаревой и Сатиной — складывалась не просто\*. Если подготовка собрания стихотворений Огарева затянулась — а само издание существенно изменило первоначально задуманный облик, Гершензон ограничился в нем одной лишь короткой вводной справкой и затем примечаниями библиографического характера\*\*, то после отпечатания двухтомника пришлось столкнуться теперь уже с цензурными трудностями. Если первый том не вызвал нареканий, то второй, в который вошли многочисленные поздние стихотворения Огарева, столкнулся с препятствиями. В конце 1905 года М. В. Сабашников, издатель, писал Гершензону: «<...> посылаю Вам экземпляр II тома стихотворений Огарева, на котором размещены все места, не пропущенные цензурой. Дело, если помните, было так. Книга была отпечатана весною без предварительной цензуры и ею была задержана. Нам было предложено выбросить указанные места\*\*\*. Мы воздержались вовсе от выпуска II тома, надеясь найти средства отстоять текст. Это было весной 1904 г. Осенью 1904 г., в министерство Святополка, Зверев нашел возможным пропустить книгу без всяких изменений. Очень характерно, что «Алфавитный указатель» при Плеве был выброшен, как указатель нелегальной литературы\*\*\*\*» [Гершензон 2016, 344].

---

\* Издательские условия М. В. Сабашников оговаривал с Гершензоном в письме от 2 июля 1901 г., где, в частности, сообщал: «Простите, что так долго не отвечал Вам по поводу Огаревой. В принципе на издание стихотворений Огарева и воспоминаний вдовы его о нем мы согласны <...> Именно, мы выпустим оба издания на наш счет, и Огарева получит половину чистой прибыли, какая выручится от их распродажи. При заключении условия, в счет чистой прибыли от стихотворений мы можем выдать Огаревой триста рублей вперед — авансом. Внешность издания (формат, бумага, шрифт, выбор портрета, цена и пр.) должна определяться нами. Желательно бы выговорить за собой право выпустить оба издания в количестве от 1200 до 2400 экз-емпляров», предоставив нам определить точное количество экземпляров перед началом печатания. <...>

Что касается редакции, то мы рассчитываем на Вас. Будьте любезны, согласны ли Вы принять на себя этот труд, и затем, каковы будут Ваши условия. Не представляя себе, сколько работы потребует редакция, я теряюсь и не могу со своей стороны ничего предложить, и прошу Вас определить размер редакторского вознаграждения» [Гершензон 2016, 340–341]. На деле обсуждение условий публикации «Воспоминаний» Тучковой-Огаревой затянулось — она передавала рукопись издательнице О. Н. Поповой и только в конце декабря 1902 года стороны достигли соглашения (см. письмо М. В. Сабашникова Гершензону от 27 декабря 1902 г. [Гершензон 2016, 324].

\*\* О завершении работы над изданием Гершензон уведомлял подругу большей части своей жизни, Е. Н. Орлову, в письме от 25 марта 1904 г.: «Огарева совсем кончил, даже указатели, вот только вступительную статью следовало бы написать, да нездоровье мешает» [Гершензон 2016, 267].

\*\*\* Сохранилось письмо М. В. Сабашникова Гершензону от 17 мая 1904 г. с указанием соответствующих мест. [Гершензон 2016, 343–344].

\*\*\*\* Имеется в виду «Алфавитный указатель стихотворений Н. П. Огарева, ранее бывших в печати, но в настоящее издание не вошедших». В доступном нам экземпляре, видимо, указатель перенабран, поскольку большая часть ссылок приведена на «Русскую старину» и «Русскую мысль», из эмигрантской печати ссылки даны лишь на лондонское издание стихотворений Огарева 1858 г. и на письма М. А. Бакунина к Герцену, изданные М. П. Драгомановым [Огарев 1904<sup>4</sup>, 444–446].

В 1907–1908 гг. Гершензон активно работает над той частью архива, что связана с обстоятельствами личной жизни Огарева 1840-х годов. Так, известному историку общественного движения и журналисту П. Е. Щёголеву Гершензон писал 22 июля 1908 г. в связи с затруднением печататься в «Вестнике Европы», где ранее помещал многие из своих больших работ\*: «Напишите мне, пожалуйста, найдется ли у Вас в «Мин<увших> годах» в этом году место для статьи листа в три, и подойдет ли для вас след<ующее>. В В<естнике> Евр<опы> прошлого года я напечатал историю расхождения Огарева с его первой женой, Марьей Львовной, теперь я напишу историю его влюбления, женитьбы и первых лет брака; все это будет по неизданным письмам и будет цельно\*\*» [Гершензон 2016, 426].

Собрав воедино цикл, связанный с «влюблением, женитьбой» и первым браком Огарева, Гершензон создаст объемную публикацию, занимающую более трети его самого крупного авторского сборника «Образы прошлого», впервые вышедшего в 1912 г. [Гершензон 2000, 250–414]\*\*\*. Работа над огаревским

---

\* М. М. Стасюлевич, основатель и бессменный главный редактор «Вестника Европы» с момента основания, к концу 1907 г. практически ослеп и искал покупателя на журнал, об этом же Гершензон извещал Щёголева в цитируемом ниже письме. В «Вестнике Европы» в 1907 г., в №№ 10–12 была опубликована обширная статья Гершензона «Н. П. Огарев и его любовь».

\*\* В итоге статья («Н. П. Огарев. Первая женитьба») будет опубликована в журнале «Слово» (1908, Кн. 1).

\*\*\* Примечательно, что именно по поводу очерка «Любовь Огарева» Гершензон будет преподавать Н. О. Лернеру урок историзма. Известный пушкинист писал Гершензону 25 ноября 1911 г., отзываясь на получение «Образов прошлого»: «<...> мне было знакомо почти все, кроме «Любви Огарева». Роман Огарева, как роман, отвратителен. Когда-то я читал переписку Герцена с Натальей Алекс<андровной>\* и (говорю только о романе) не знал, как выбратья из этой жижи надоедливых слов. Эти люди вместо того, чтобы любить друг друга, болтали и болтали о любви. Как я был доволен, когда вскоре узнал, что Наталья Алекс<андровна> увенчала наконец своего «ангела» рогами! Так же мерзки письма Огарева. Какова бы ни была по темпераменту Мария Львовна, она должна была ему изменить, так противна эта бомбардировка прозой и стихами, это вечное залезание в душу, эти назойливые и нескончаемые приставания. Любимая женщина для любящего сама по себе цель, а Огарев хотел на спине Марии Львовны въехать в рай «универсальной любви». (На меньшем эти господа 40-х годов не желали помириться, а нет, — разгоняли печаль-тоску в борделях.) <...> Очень хотелось бы знать, что думаете Вы об их любовной истории. Зачем Вы спрятались за кулисы?» [Гершензон 2016, 139–140]. На это Гершензон отвечал 28 ноября 1911 г.: «<...> ленив я писать, но Вам нельзя не ответить, потому что Вы очень мило написали на счет Огарева. Мило, как человек, потому что у Вас есть душа, но необдуманно как писатель. Вы рассматриваете письма Огарева так, точно они писаны в 1909 году. Как Вы не подумали о времени, об иной, чем наша, психике тех людей? о том, что тогда так чувствовали и так же писали не только Огарев, которого Вы вправе считать безвольным и бесстрастным, но и люди яркого темперамента, как Герцен и Белинский? Людей прошлого надо оценивать по психологии их времени, а не нашего; а о том поколении еще их же сверстник К. Аксаков сказал: «О жизни мудрствуют, но жизнью не живут». И я должен был скрыться за кулисы, потому что я хотел не морально судить, а только изобразить прошлое (выд нами. — А. Т.)» [Гершензон 2016, 140].

«Когда-то» принадлежит не к очень отдаленному времени — переписка Герцена с невестой была опубликована в качестве VII тома первого российского собрания сочинения Герцена, права на которое были куплены еще Ф. Ф. Павленковым; оно вышло в свет в 1905 г. [Герцен 1905].

архивом будет сопровождать Гершензона до последних лет жизни. В декабре 1917 года в качестве IV тома «Русских пропилей», сборников документальных материалов, выпускавшихся в издании Сабашниковых, выйдет «Архив Огарева. I». В первой половине 1920-х Гершензон будет готовить издание второго тома «Архива...». Так, Л. И. Шестова он будет извещать в письме от 3 января 1924 г. (по н. с.): «Я ничего не писал и не пишу; редактирую теперь неизданные материалы, Архив Огарева» [Гершензон 2018<sup>a</sup>, 94], а полтора месяца спустя, 15 февраля (по н. с.) 1924 г. напишет ему же, что уже «подготовил к печати большой том — Архив Огарева. Оплачивается он плохо, но концы с концами сводим»\* [Гершензон 2018<sup>a</sup>, 96]. Однако этому изданию так и не было суждено выйти при жизни Гершензона — подготовленный том был издан только в 1930 г., уже как «Архив Н. А. и Н. П. Огаревых» с указанием «собрал и приготовил к печати М. Гершензон». При этом как набор, так и титульный лист были оформлены в стиле изд-ва Сабашниковых 1910–1020-х годов. Редакция и предисловие издания принадлежали В. П. Полонскому, примечания были выполнены Н. М. Мендельсоном и Я. З. Черняком. Черняк, вошедший в дом Гершензона в начале 1920-х годов\*\*, подготовил на основании огаревского архива и известное исследование спора об «огаревском наследстве»; в приложении к книге были даны также и многочисленные архивные документы [Черняк 1933]\*\*\*.

И все-таки, на наш взгляд, центральным высказыванием Гершензона об Огареве оказывается текст, в финальной редакции даже не имеющей его имени в заглавии — а именно, текст в IV главе «Истории молодой России», посвященной Т. Н. Грановскому\*\*\*\*. Напомним, что, согласно Гершензону, «Молодая Россия»\*\*\*\*\* оказывается прямо связана с современностью. Он пишет во введении: «Люди 30-х годов мечтали не о частном усовершенствовании человека и общества, а о полном преобразовании всей жизни. Они выставили идеал жизни радостной и прекрасной, они первые вывели это солнце на горизонт нашей общественности. С тех пор оно незакатно стоит над русской интеллигенцией; от него заимствовала она свой свет и тепло и получила свои краски наша художественная литература. <...> вся дальнейшая работа сознания, непрерывно продолжающаяся донныне, представляет собою развитие начал, впервые властно сказавшихся в исканиях «Молодой России»» [Гершензон 1923, 8].

Дав первоначально очерк М. Ф. Орлова как человека 1810–1820-х годов (типологически принципиально отличного от последующих, поколения 1830-х, обернутых вовнутрь), Гершензон выделяет особое значение фигуры

---

\* См. также упоминание об этом издании в письме М. В. Сабашникова Гершензону от 30 января (по н. с.) 1924 г. [Гершензон 2016, 365–366].

\*\* С Я. З. Черняком, тогда «молодым поэтом», Гершензон познакомился в 1919 году, при посредничестве Л. И. Шестова, как сообщается в письме Шестова Гершензону от 11/24 апреля 1919 г. [Гершензон 2018<sup>a</sup>, 26].

\*\*\* К сожалению, в переиздание 2004 г. документальное приложение не вошло, что радикально снижает ценность публикации [Черняк 2004].

\*\*\*\* Предваряющая эту статью публикация: *Гершензон М. История одной дружбы* (Грановский, Герцен, Огарев) // *Научное Слово*, 1903, № 8. С. 75–95; № 9. С. 48–59.

\*\*\*\*\* См. объяснение этого понятия Гершензоном [Гершензон 1923, 4].

Станкевича, его значение для понимания истории русской мысли: «Станкевич представляет собой как бы реторту, в которой химически-чисто выработалась квинт-эссенция русского идеализма. *Проблема совершенной личности*, всецело поглотившая его внимание, частью сама привела к вопросу о преобразовании общественного быта на идеалистических началах, как у Белинского и Грановского, частью слилась с самостоятельным политическим интересом, как у Герцена и Огарева» [Гершензон 1923, 209].

Отсюда он стремится объяснить значение «идеализма 30-х годов» в его связке с современностью, ведя речь об «идейных взрывах» и замечая: «Нет нужды называть примеры; русская общественная жизнь особенно богата такими движениями, и одно из сильнейших совершается у нас сейчас» [Гершензон 1923, 213].

*«Эти идейные взрывы отличаются друг от друга степенью своей всеобщности, бурности, продолжительности, но прежде всего и в особенности — степенью приближения своего лозунга ко всеобъемлющему единому идеалу человечества (курсив наш. — А. Т.). Всякое общественное движение идеалистично, потому что, каково бы ни было реальное содержание выставляемой им идеи или программы, — субъективно, в своих представителях, оно непременно базируется на одном из тех вечных принципов, которые составляют неотъемлемые части идеала: на принципе справедливости, естественных прав и пр. Но идеал всеобъемлющ и приложения его бесчисленны; все дело в том, малая ли крупица идеала опьянила этих людей, охваченных движением, или они увидели восходящим перед собою все солнце.*

Движение, овладевшее лучшей частью московской молодежи в середине 1830 годов, *не было одним из тех частичных раскрытий идеала, какими являются все дальнейшие наши общественные движения, по преимуществу политические (курсив наш. — А. Т.);* в том и заключается его великая особенность, что оно имело своим предметом весь идеал в целом, или, точнее, не какое-нибудь его приложение, а самую его субстанцию. Эти юноши мечтали не о частных улучшениях нравственного или политического свойства, а о восстановлении в человеке его божественной природы вообще. Словами своих немецких учителей они говорили, что во вселенной царит разум, который только в человеке может достигать самосознания, и что, следовательно, высший долг человека заключается в том, чтобы сознательно жить по тем же законам, как и вселенная. В этих понятиях человеку, по справедливому выражению современника (Анненкова), открывался *новый мир*» [Гершензон 1923, 213–214].

Именно в этом контексте он определяет «историческую роль Грановского: «В прямом смысле слова ученик и продолжатель Станкевича, он поднял нить, оброненную Станкевичем: он стал одним из тех учителей (рядом с ним Белинский), которые уяснили русскому обществу 40-х годов общественный смысл идеала, иначе говоря, ход и цель исторического воспитания человечества.

Историко-философская схема Грановского кажется нам и узкою, и искусственной, многие из ее посылок — фикциями, но павших в честном бою не судят. Эти идеи сделали свое дело. В них новый идеал, которому суждено было надолго стать скрытым двигателем всей нашей духовной жизни, — эта высокая мечта Станкевича и его друзей о разумной и прекрасной жизни,

о совершенном человеке, — был перенесен (правда, в довольно грубом виде) на социальную почву и выражен на социальном языке. *Этим был дан могучий толчок зарождению у нас общественного идеализма, и если ближайший период русской истории, с конца 50-х годов, был ознаменован громадным идеалистическим движением, плодом которых явились реформы эпохи Александра II* (курсив наш. — А. Т.), то немалая доля заслуги в этом принадлежит и Грановскому. Не будет парадоксом сказать, что он был одним из передаточных органов, благодаря которым нравственная энергия, заключенная в одинокой думе Станкевича, претворилась в благое общественное деяние Николая Милютина и его сподвижников» [Гершензон 1923, 216–217].

Всю вторую часть очерка о Грановском («П. Личность») Гершензон переплетает повествование о заглавном герое с обращением к личности Огарева как ключа к пониманию Грановского — и строит анализ сквозь призму отношений того и другого с Герценом. Прежде всего он фиксирует сходство Грановского и Огарева — «женски-тихий, нежный нрав» (из послания Огарева Грановскому):

«В этих последних строках указана одна конкретная черта, верность которой подтверждает Герцен, говоря, что Грановский заменил ему и прочим друзьям отсутствовавшего Огарева. Действительно, редкое изящество организации, глубокая врожденная гуманность, такт сердца сообщали Грановскому и Огареву чрезвычайное сходство, и, быть может, именно эта женственность нрава так сильно привлекала к ним (и наоборот) порывистую, активную, мужскую натуру Герцена» [Гершензон 1923, 223].

И следом дает сложное тройное сопоставление: «Герцен, трепещущий перед будущим, по крайней мере свободен от власти прошлого; Грановский подвластен обоим, и до такой степени, что настоящее обращается для него в непрочную тропинку между двух бездн; у него нет и следа того смелого желания взнуздать и укротить дикую жизнь, заставить ее нести себя через пропасти и горы, которое наполняет Герцена.

*Третий тип, и наиболее гармоничный, представляет собою Огарев. 1843–1845 годы периодом, когда окончательно слагалось его мировоззрение, с удивительной полнотой воплощенное им потом в остальную часть его жизни* (курсив наш. — А. Т.). Две черты, к этому времени уже вполне выяснившиеся для него самого, следует признать наиболее характерными для этой сложной природы: во-первых, слабость активной воли, делавшую его игралищем внешних условий и собственных страстей, во-вторых, присутствие огромной пассивной силы в глубине души, чувство глубокого покоя и непоколебимого упования, не покидавшее его ни в дни падений, ни в минуты душевных бурь. Из этих двух основных свойств его природы выросло все его мировоззрение.

Высшая цель, которую он ставит себе и всякому человеку, заключается в том, чтобы научиться спокойно править парусом среди бурного моря, победить случайность не путем бегства от нее, а путем нахождения себя в ней «тем же спокойным духовным существом, сохраняющим в несимпатичной жизни глубокую симпатию с самим собой, с миром своего чувства, сознания и поступков». Примирение должно быть не внешним, а внутренним; нельзя мириться со всякой мерзкой действительностью, признавая ограниченный момент действительным и непреложным: это — апатия или лицемерие. Но чело-

век должен примириться с самим собою, т. е. примирить себя, как единичного, с собою, как духом всеобщим. Этого внутреннего примирения человек достигает через проникновение себя истиной. Истина в чувстве есть любовь, истина в мысли — разумность: и то, и другое должно проникнуть в нравственный мир человека, т. е. мир его поступков. Только этим путем человек становится внутренне выше случайностей, т. е. сохраняет себя среди всех тревожений адекватным себе, своей вечной сущности. И только в этом — полное счастье: «полное счастье — сознательно внимать великой симфонии жизни и отчетливо и от полноты души разыгрывать в ней свою партию, как бы грустно ни тревожили слышимые звуки». *Жизнь должна быть художественным произведением, т. е. свободным осуществлением внутреннего закона в личной деятельности* (курсив наш. — А. Т.).

Эту мысль Огарев называет еще только своим предчувствием: он знает, что до воплощения ее в жизни ему предстоит еще длинный путь, трудная внутренняя работа, освобождение от многих романтических призраков; но он чувствует, что уже близка минута, когда он страхнет всю внешнюю горечь жизни и найдет в себе силу жить адекватно истине.

Что эта теория не придумана им, а вытекает из недр его натуры, показывает то спокойное мужество, с которым он смотрит назад и вперед. Гнет воспоминаний и страх случайностей, подавлявшие Грановского и Герцена, ему чужды. Ни один из них не имел столько оснований с ужасом и отвращением вспоминать свое прошлое, как Огарев, потому что ни один не расточил так бесплодно молодость, силы, богатство, не заблуждался так часто и не падал так низко, как он. Между тем он совершенно не знает раскаяния. По его терминологии, раскаиваться значит «пребывать в наслаждении своего горевания о том, что поступил не так»; это — неопределенная грусть, довлеющая себе и потому бесплодная. Есть другое отношение к своим ошибкам — внутренне так обновиться, чтобы стать выше горьких воспоминаний. Тогда опыт не парализует человека, а обращается в руководящую и просветляющую силу. В этой безбоязненности взгляда на самого себя, друга на друга и на весь мир, в этой стойкости любви и одушевления среди всех скорбей и ошибок, он видит истинное совершенноелетие духа. Если на душе есть пятна, то в душе есть сила очиститься от них, а предаваться самообвинению и пессимизму значит избегать ясного расчета с самим собою и его результата — самообновления; они — порождение тайной трусости, потому что за ними человек ловко скрывает от себя, что ему лень жить здорово и сильно.

С той же суверенной свободой относится он и к будущему. Страх Герцена перед будущим он называет романтизмом наизнанку. Сам он не признает существования глупых случайностей, бояться будущего, говорит он в одном месте, ему мешает сознание связи mit dem Allgemeinen. Случайное, по его мысли, есть фантазия природы, и природа движется в этой сфере, как движется фантазия в художественном произведении, — вольно, но стройно, безгранично, но целесообразно. Индивидуальность органически входит в мировое целое и подлежит его законам, а следовательно, и случаю, ибо «случаи — отдельные слова в книге судьбы». Несчастливая случайность, постигшая близкого нам человека, может надолго повергнуть нас в печаль, но враждовать против нее нельзя,

как нельзя сердиться на неизбежность смерти, увядания и пр. Как враждовать с природой, с внешней необходимостью, с тем, что вне мира человеческого и, стало быть, вне возможности борьбы и победы? — И точно оправдываясь, он пишет Герцену: «Что ж мне делать, если случайность меня не оскорбляет?» [Гершензон 1923, 227–229].

К этому пассажи Гершензон делает примечание: «Этот мудрый фатализм, это — если можно так сказать — благоговенье перед грядущим с удивительной силой выражены Вильгельмом Гумбольдтом в одном сонете: «Есть власть судьбы, таинственная власть. В соединенье с силами природы она определяет смертным час страдания и час блаженства; перед ней одной я голову склоняю. Кто чтит судьбы священный приговор, того и тяжкое не сломит горе, и в счастье он надменно не ликует, познав и милости, и кары правосудья. Как светила свершают путь свой лучезарный, так неизменно, неотразимо-властно судьба, из тайной дали исходя, пересекает суетные круги желаний наших. Так легкий след в песке сыпучем смывают в час прилива волны моря» [Гершензон 1923, 229–230].

И следом Гершензон утверждает Огарева не просто как стремящегося, но и достигшего искомого: «*Впоследствии Огарев действительно достиг того глубокого внутреннего примирения, которое в половине 40-х годов было для него еще только предчувствием, и результатом этого примирения было спокойное мужество, какого никогда не обрели Грановский и Герцен, а вместе и совершенное освобождение от «романтических призраков»*» (курсив наш. — А. Т.) Уже в 1846 году он пишет жене: ««Ich bin nuchtern geworden. Я не умею перевести этого немецкого выражения. Это не сухость сердца, но состояние, в котором чувствуешь реальность во всем, в мысли, как и в привязанности, и в котором опыт становится необходимым условием жизни». И точно, необыкновенная трезвость взгляда, непоколебимый детерминизм как в отношении к самому себе, так и в отношении к вещам и людям, характеризуют его в позднейшие годы» [Гершензон 1923, 230].

И подытоживает: «Это была великая духовная сила, притом сознавшая себя, но, правда, сила только пассивная. Прошлые и грядущее не имели власти над ним, не становились между ним и текущей минутой; но от настоящего он умел лишь беззаветно брать то, что оно предлагало ему, — творить в нем он не умел. Он сам очень метко сказал о себе: «Мой враг — не прошедшее, не будущее, а настоящее, в котором я не умею *решаться*»; другими словами, волевой импульс никогда не достигал у него полной законченности, останавливаясь каждый раз в стадии сосуществования двух или более разнородных стремлений» [Гершензон 1923, 230–231].

Огарев выступает у Гершензона воплощением искомого разумного примирения, спокойной силы, пусть и только силы упорства: «<...> несомненно, что из троих друзей Огарев созерцал действительность наиболее беспристрастно, наименее отуманенным взглядом. Он приближался к гегелевскому типу разумного человека, который спокойно признает, что  $2 \times 2 = 4$ , не негодуя на то, что не 3, и не оскорбляясь, что не 5. Герцен близко подходил к нему в этом смысле: страх будущего не мешал ему ясно видеть в настоящем. Иное дело Грановский. <...> Огарев, столько раз терпевший крушение и так много похоронивший

в волнах, все же чувствовал себя легко и привольно в открытом море действительности; смело плавал в нем и Герцен, хотя и предвидя бури, — Грановскому оно внушало ужас: он не мог забыть, что оно поглотило столько дорогих ему существ, и искал тихую пристань» [Гершензон 1923, 231].

Примечательно, что публикация первого варианта этой статьи возмутила московский кружок, хранивший память о Станкевиче и Грановском. В письме к родным от 15 апреля 1904 г. Гершензон сообщал: «В воскресенье был я у Герье: его жена — воспитанница А. В. Станкевича, живого, брата того, о котором я хочу писать. Я на прошлой неделе через Герье просил ее узнать от Станк<евича>, не покажет ли он мне фамильный архив, и вот пришел узнать ответ. Ответ — отказ; при всем мне была прочитана нотация за недостаточно почтительное отношение к Грановскому в «Истории одной дружбы». Для них Гр<ановский> — кумир; А. В. Станк<евич> написал известную биографию его и был лично его другом. М-ме Герье говорит, что они были огорчены моей статьей; Герье возил показать ее Чичерину, уже больному; Станк<евич> собирался отвечать мне, но тут Чичерин, его друг, опасно заболел и пр. Как я решился написать, что Гр<ановский> натура пассивная! — Да таково, говорю, мое убеждение; чем же вы докажете его активность? — В 55 году, говорит она, он — больной, известный профессор, ученый — сказал, что война эта, т. е. крымская, есть преступление, но, как стоит дело, он сам пойдет добровольцем на войну. Так ведь, говорю, не пошел, да и наверное не пошел бы. — Это уже совсем возмутило м-ме. — Конечно, говорит, его не пустили бы, но разве не довольно того, что он *решился* на это? — Я все больше молчал, а потом сказал, что позволяю себе по всем пунктам остаться при своем мнении» [Гершензон 1927, 161].

\* \* \*

Илья Эренбург, вспоминая Гершензона уже в начале 1960-х, писал: «Его заслуги перед нашей литературой велики, и только болезнью века — амнезией можно объяснить то, что о нем быстро забыли: ведь он был не эфемерным автором парадоксов, а серьезным и глубоким историком русской интеллигенции XIX века. Его книги об Огареве, о Чаадаеве, о декабристе Кривцове, о грибоедовской Москве написаны с точностью летописца и с вдохновением поэта» [Эренбург 2003, 285]. Примечательна ошибка Эренбурга — ведь об Огареве отдельной книги Гершензон не написал, но две самых объемных его труда — «История молодой России» и «Образы прошлого» — во многом могут быть названы книгами об Огареве, не столько по количеству упоминаний, хотя и их достаточно, сколько по той центральной смысловой роли, которую он занимает<sup>7</sup>.

От Огарева у Гершензона лежит путь к его центральным вопросам 1910-х — начала 1920-х, поискам мудрости, а не ума — способа жить, мудрого

---

<sup>7</sup> Н. К. Пиксанов писал Гершензону 23 апреля 1914 г., откликаясь в том числе на только что опубликованный в «Русской мысли» некролог Н. А. Огаревой [–Тучковой] (1914, № 4. С. 45–53): «Меня радует Ваша своеобразная интимная манера письма и богатство содержания в Ваших книгах; иногда я фантазирую, что Вы напишите еще, и тогда начинаю ждать больших работ о Герцене, об Огареве, о Тургеневе» [Гершензон 2016, 300].

восприятия жизни, а не некоего внешнего знания. Отсюда его своеобразная трактовка славянофильства, где историко-философский, не говоря уже о политическом, уровень славянофильства если не исчезает вообще, то явственно отходит на третий план. А прежде всего Гершензона занимают в сплетении славянофильское учение о личности и славянофилы как конкретная человеческая общность. Так он трактует Пушкина — и стремится к опрощению в собственной трактовке, в знаменитом споре из двух углов ставя под вопрос самоценность культуры. Одних этих тем самих по себе, даже на уровне заглавий, достаточно, чтобы понять источник близости и значения Огарева для Гершензона — и, думается, одной из важных черт будет его «неидеальность», невозможность создания парадного портрета.

Николай Платонович, на первом ходе выглядящий даже не одним из «лишних людей», а прежде всего персонажем со слабой волей, чья жизнь — история полной неудачи, от крушения надежды облагодетельствовать своих крестьян до невозможности обустроить хотя бы видимость «нормального» человеческого существования — оказывается парадоксальным образом человеком с сильной волей. Ведь это именно он, единственный из всего своего круга, переходит от слов об освобождении крестьян — к делу, он всерьез пытается жить в соответствии со своими убеждениями. Эти убеждения, в свою очередь, не оказываются мертвой доктриной, к которой пытаются приноровить жизнь. Огарев — такой вроде бы податливый, едва ли не безвольный — наделен волей сопротивления, в том числе и по отношению к своему ближайшему другу, Герцену. Он не знает, как надобно жить и мало что может сделать со своей собственной жизнью, но точно знает, как жить не собирается; причем знание это — именно для себя, вне навязывания другим как универсальной мерки.

Этот образ Огарева, негромкий, совершенно лишенный внешней героики, но открывающийся своей незаметной для первого взгляда глубиной — той, которая для косноязычного, столь неловкого в статьях и зачастую несобранного в письмах героя открывается в поэзии — увиденный и, быть может, отчасти и созданный Гершензоном, вновь блеснет уже на исходе советской эпохи. В 1980 г. в «Политиздате» в серии «Пламенные революционеры» выйдет повесть о Николае Огареве «С того берега» авторства Лидии Либединской (одолжившей свое имя зятю, Игорю Губерману, к тому времени ставшему «непечатным» в Советском Союзе). В основу повести будет положено то же понимание личности Огарева, его внутренней цельности и силы, «душевной неисчерпаемой щедрости» [Либединская 1980, 56].

## ЛИТЕРАТУРА

Бахмутов 2014 — *Бахмутов С. Б.* Староакшинские помещики Огаревы: Из истории родового гнезда Огаревых и Сатиных. Изд 3-е, испр. и доп. Саранск: Ассоциация выпускников МГУ им. Н. П. Огарева; Издатель Константин Шапкарин, 2014.

Герцен 1905 — Переписка А. И. Герцена с Н. А. Захарьиной // Сочинения А. И. Герцена и Переписка с Н. А. Захарьиной. В 7 т. Т. VII. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1905.

Гершензон 2018 — *Гершензон М. О., Гершензон М. Б.* Переписка 1895–1924 / Изд. подгот. А. Л. Соболев. М.: Трунень, 2018.

Гершензон 2018<sup>a</sup> — *Гершензон М. О.* «Пусть меня судят по моим писаниям...» Из переписки 1904–1925 годов / Ред.-сост. Л. Л. Тумаринсон. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.

Гершензон 2016 — *Гершензон М. О.* «Узнать и полюбить». Из переписки 1893–1925 годов / Сост., коммент. Е. Ю. Литвин. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Гершензон 2000 — *Гершензон М. О.* Избранное. В 4 т. Т. 3. Образы прошлого. М.; Иерусалим: Университетская книга; Gesharim, 2000.

Гершензон 1927 — *Гершензон М. О.* Письма к брату. Избранные места / Вступ. ст. и прим. М. Цявловского. — М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1927.

Гершензон 1923 — *Гершензон М. О.* История молодой России. 2-е изд. М.; Пг.: Государственное издательство, 1923.

Житомирская 1985 — *Житомирская С. В.* Судьба архива Герцена и Огарева // Литературное наследство. Т. 96: Герцен и Запад / Отв. ред. С. А. Макашин, Л. Р. Ланской. М.: Наука, 1984. С. 549–642.

Либединская 1980 — *Либединская Л. Б.* С того берега: Повесть о Николае Огареве. М.: Политиздат, 1980.

Огарев 1904 — Стихотворения Н. А. Огарева / Под ред. М. О. Гершензона. В 2 т. Т. 1. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1904.

Огарев 1904<sup>a</sup> — Стихотворения Н. А. Огарева / Под ред. М. О. Гершензона. В 2 т. Т. 2. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1904.

Огарева-Тучкова 1903 — *Огарева-Тучкова Н. А.* Воспоминания. 1848–1870. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1903.

Пассек 1963 — *Пассек Т. П.* Из дальних лет. В 2 т. Под общей редакцией С. Н. Голубова, В. В. Григоренко и др. М.: Гослитиздат, 1963.

Черняк 2004 — *Черняк Я. З.* Спор об огаревских деньгах. М.: Захаров, 2004.

Черняк 1933 — *Черняк Я. З.* Огарев, Некрасов, Герцен, Чернышевский в споре об огаревском наследстве. [Дело Огарева — Панаевой]. По архивным материалам. М.; Л.: Academia, 1933.

Эренбург 2003 — *Эренбург И. Г.* Люди, годы, жизнь. Кн. 1–3. М.: Текст, 2003.

## ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ РХГА ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО (ЯНВАРЬ-НОЯБРЬ 2023 Г.)

**10 марта 2023 г.**, в день памяти видного государственного, общественного и культурного деятеля Черногории — митрополита Василия Петровича, состоялся общественно-научный форум «Балканский диалог 2023: Черногория — Россия». В форуме приняли участие преподаватели кафедры истории России и студенты Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы, РХГА им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербургского государственного университета (Балканский Центр СПбГУ), Дипломатической академии МИД России, Санкт-Петербургского государственного аграрного университета, Белгородского государственного технологического университета имени В. Г. Шухова, а также — поэт, писатель, историк литературы, переводчик черногорско-сербской литературы О. Б. Мраморнов.

Инициатором форума выступили Землячество Черногории РУДН, студенческое патриотическое общество «Диалог» РУДН и Балканский центр СПбГУ. Имя митрополита Скендерийско-Приморского и экзарха священного трона Печьского Василия Петровича, останки которого покоятся в Благовещенской усыпальнице Александро-Невской Лавры, и сегодня символизирует дружбу братских народов, историю двух государств, построенных на взаимной симпатии, культурной, исторической, духовной и языковой близости.

Форум открыли проректор по научной работе РХГА им. Ф. М. Достоевского, доктор философских наук, профессор Д. В. Масленников и президент Землячества Черногории РУДН им. Патриса Лумумбы Мирко Калуджерович. Участникам зачитали приветствие правительства г. Санкт-Петербурга.

В десяти выступлениях на форуме были освещены разные эпизоды драматической истории взаимоотношений наших стран.

\* \* \*

**25 апреля** состоялся Круглый стол с обсуждением книги пастора Манфреда Дезелерса ««И Вас никогда не мучила совесть?» Биография Рудольфа Хёсса коменданта Освенцима и вопрос его ответственности перед Богом и людьми».

\* \* \*

С 24 по 27 мая прошли традиционные для РХГА им. Ф. М. Достоевского Свято-Троицкие международные академические чтения, по счету уже двадцать третьи. На этот раз их основной темой стали «Образы образования и взаимоотношения цивилизаций».

Чтения были особенно многолюдны. Состоялись заседания одиннадцати секций: «Образование и современность», «Вопросы культурологи и образования», «Учитель и ученик: пути взаимодействия в образах культуры», «Нравственно-правовые ценности и идея образования», «Образы образования и взаимоотношения цивилизаций», «Воспитание в современной российской школе» и др. Работали секции психологической направленности: «Психологическое многообразие опыта», «Социально-психологическое благополучие и психическое здоровье личности». Были секции религиоведения («Религия и тело»), филологии, философии и теологии. Прозвучали содержательные доклады — вступительный И. Н. Сухих («Почему профессоров литературы не надо «вешать»?») и пленарные Д. К. Богатырева, протоиерея Константина (Костромина), Е. С. Колмогорова, С. П. Ломова.

Наблюдателю со стороны были видны две особенности этих Чтений. Первая — очень большое количество участников начальной научной категории: студентов, магистрантов и аспирантов. Радостно отмечать, что Свято-Троицкие чтения молодеют!

Другая особенность нынешних чтений — это мощная волна литературоведческих и историко-литературных секций. На секциях обсуждалось творчество И. А. Шмелева и И. А. Бродского; состоялась презентация книги «И. Бродский; pro et contra»; обсуждалась тема «Деревенская проза как феномен русской культуры». Работала секция с названием «Социалистический реализм и его эмигрантские оппоненты», которое вполне можно считать смешным. В качестве оппонентов были заявлены И. Бунин, К. Бальмонт, И. Шмелев и почему-то не-литератор И. Ильин. Вопросы философии и теологии — судя по малочисленности одноименной секции — похоже, перестали занимать внимание участников Чтений.

\* \* \*

**14 сентября** сотрудники РХГА им. Ф. М. Достоевского встретились со своими аргентинскими коллегами и членами Аргентинского общества Достоевского. Оно было создано в 2015 г. с тем, чтобы соединить усилия специалистов-достоевсковедов и других специалистов в области русской культуры. С 2018 г. Общество издает два журнала. Первый — *Estudios Dostoevski* — объединяет испаноязычных ученых-достоевсковедов. Второй — *Eslavia* — учрежден для общения более широкого круга славистов. Российских исследователей пригласили к публикации в этих журналах.

Во встрече приняли участие учредитель и президент Аргентинского общества Достоевского Алехандро Гонсалес, преподаватель и писатель Омар Лобос, университетские преподаватели литературы Хулиан Лескано и Херонимо Перейра.

В беседе с аргентинскими коллегами приняли участие ректор РХГА им. Ф. М. Достоевского проф. Д. К. Богатырев, проректор по научной работе доц. Я. С. Иващенко, заместитель директора Музея Ф. М. Достоевского по научной работе, президент Российского общества Достоевского Б. Н. Тихомиров и другие.

Состоялся полезный разговор о характере восприятия культуры России в странах Латинской Америки.

Инициатором встречи выступил руководитель регионального проекта «Достоевский в Сибири», секретарь Международной наградной коллегии ордена «Звезда Достоевского» Э. Р. Вистерман. Орден был учрежден в честь 200-летия со дня рождения писателя кузбасскими отделениями Союза писателей России, Союза журналистов России, Творческого союза художников и других творческих институций этого сибирского региона.

Участником встречи стал праправнук писателя Алексей Дмитриевич Достоевский, который является президентом Международной наградной коллегии ордена «Звезда Достоевского».

\* \* \*

**1 ноября** состоялись Круглый стол «Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования» и презентация одноименной коллективной монографии. Книга вышла под редакцией известного специалиста в области современного язычества Р. В. Шиженского, заведующего лабораторией религиоведческих исследований «Северо-Запад» при Балтийском федеральном университете имени И. Канта.

Р. В. Шиженский **выступил с докладом** «Русское язычество третьего десятилетия XXI века: между инвариантами и инновациями». Кандидат философских наук В. А. Егоров сделал сообщение на тему «Возможность изменение статуса автохтонной Марийской Традиционной религия». Оба докладчика являются авторами глав монографии.

Представленная книга стала уже вторым томом работ исследователей новой религиозности и современного язычества. В ее главах рассматриваются многообразие проявлений язычества и разные артефакты его культуры: храмовое строительство, шаманизм, праздники, символы и обряды родноверов, а также представителей других направлений современного язычества России. Важной частью исследования выступает анализ влияния нового религиозного движения на разные сферы жизни современного общества: киноискусство, игровую индустрию, мировоззрение современного человека. Доктор культурологии, проректор по научной работе РХГА им. Ф. М. Достоевского Я. С. Иващенко в своем выступлении подчеркнула, что в монографии присутствуют новые для актуальной гуманитарной науки результаты по изучению современного язычества.

\* \* \*

**2 ноября** РХГА им. Ф. М. Достоевского вместе с Институтом философии РАН, юридическим институтом МГУ им. М. В. Ломоносова и Образовательным фондом им. братьев Сергея и Евгения Трубецких провела конференцию «Русская философия права как философия человеческого достоинства».

С докладами выступили: иер. Ю. Г. Белькинд (Образовательный фонд им. братьев Е. и С. Трубецких), В. Н. Жуков (МГУ им. М. В. Ломоносова), Д. К. Богатырев, А. А. Ермичев, Д. В. Масленников (РХГА им. Ф. М. Достоевского), А. И. Вакулинская, С. Л. Чижков (ИФ РАН).

С приветственным словом к участникам конференции обратился академик ИФ РАН А. А. Гусейнов.

В завершение работы конференции состоялась презентация сборника статей Б. Н. Чичерина «Мера и границы» (М., Развитие правовых систем, 2023), подготовленного к печати С. Л. Чижковым.

\* \* \*

**23–24 ноября** состоялась Вторая межрегиональная научно-практическая конференция «Кинематографические миры Старого и Нового света: от традиции до революции. Пафос и этос французского кинематографа». Это уже пятое мероприятие по визуальной антропологии и киноискусству, которое проходит в стенах РХГА им. Ф. М. Достоевского.

Среди участников были исследователи из Москвы, Петербурга, Саратова, Томска и других городов России. Они представляли разные гуманитарные направления, что позволило вести продуктивный междисциплинарный диалог, в котором обнаружилось взаимодействие исторического, искусствоведческого, культур-антропологического, культурологического, социально-философского анализов французского кино.

Разные академические ступени докладчиков (среди которых были студенты, магистранты, аспиранты, кандидаты и доктора наук) вселяют уверенность, что в изучении вопросов киноискусства сохраняется преемственность и открываются хорошие перспективы.

Работа конференции напрямую связана с другими проектами РХГА — Центром визуальной антропологии, Киноклубом и иными направлениями исследований, проводимых на базе Академии. В докладах конференции нашли отражение темы, которые были инициированы заседаниями Центра и Киноклуба. Особо интересным оказался доклад о влиянии советского киноавангарда на французское «левое» (антибуржуазное) кино.

\* \* \*

**24 ноября** состоялся Межрегиональный научно-практический семинар «Морально-духовные ценности освобожденных территорий», объединивший ученых и общественно-политических деятелей Донецкой Народной Республики и Санкт-Петербурга. В работесеминара приняли участие: первый председатель Народного Совета ДНР, основатель движения «Донецкая Республика», сопредседатель комитета по подготовке к референдуму 2014 года А. Е. Пургин; председатель общественной организации «Русь Триединая» С. В. Моисеев; профессор Донецкой академии управления и государственной службы И. В. Костенок; профессор Донецкого национального технического университета Я. В. Хоменко; представители РХГА им. Ф. М. Достоевского: ректор Д. К. Богатырев, советник ректора Д. В. Масленников, проректор по научной работе Я. С. Иващенко, профессор Е. В. Бильченко. На мероприятии присутствовали студенты, аспиранты и преподаватели Академии.

Семинар анализировал экономическую, политическую и социокультурную ситуацию в Донецкой Народной Республике. Особый интерес вызвали вопросы гипертрофированной региональной идентичности, идеологием, посредством которых происходит управление массовым сознанием, стратегии диалога идентичностей современной России (Великороссия, Новороссия, Малороссия), возможных путей дефашизации массового сознания, значения православной этики в кодексе российского военнослужащего, философско-психологических и религиозных инструментов реабилитации травм военнослужащих, поиска оснований межрелигиозного диалога в пространстве ценностей российской культуры и межрегионального сотрудничества.

### *Работа семинара «Русская мысль»*

#### **2022**

**22 декабря** — презентация книги д. филос. н., профессора НИУ ВШЭ Леонида Владимировича Полякова (Москва) «Блок Ада / Ад Блока. Двенадцать глав о поэме «Двенадцать». Опыт символической экзегезы: роман-эссе» (Москва, «Филинь», 2021).

**23 декабря** — доклад д. филол. н., профессора кафедры мировой литературы и культуры МГИМО Ивана Андреевича Есаулова (Москва) «Достроить Вавилонскую башню: Достоевский и социализм».

#### **2023**

**27 января** — презентация нового номера журнала «Русская философия» (выпуск 2(4) за 2022 г.) при участии авторов номера А. Л. Казина и А. А. Ермичёва.

**22 февраля** — доклад к. филос. н., доцента кафедры социальной философии и философии истории СПбГУ Александра Куприяновича Секацкого «Свое и иное как философская проблема».

**24 марта** — доклад к. филос. н., доцента кафедры истории и философии Военно-космической академии имени А. Ф. Можайского Елены Юрьевны Машуковой «Журнал «Новый Град» (1931–1939 гг.) о советском социализме».

**21 апреля** — доклад д. ф. н., профессора кафедры истории русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова Василия Викторовича Ванчугова (Москва) «Генеалогия «Истории философии в России»: реконструкция появления дисциплины и ее перспективы».

**18 мая** — доклад д. истор. н., исследователя русской эмиграции Петра Николаевича Базанова «Социальная сущность и культурная значимость сменившегося».

**20 октября** — доклад православного публициста Николая Кузьмича Симакова «Триумф и трагедия Петербурга».

**10 ноября** — доклад д. филол. н., профессора кафедры мировой литературы и культуры МГИМО Ивана Андреевича Есаулова (Москва) «Философия и филология в художественном мире Ф. М. Достоевского: полифоническая «горизонталь» и авторская «вертикаль»».

**24 ноября** — доклад старшего научного сотрудника «Дома А. Ф. Лосева — научной библиотеки и мемориального музея» Виктора Петровича Троицкого (Москва) «Московская школа неоплатонизма: П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев».

С материалами заседаний, предоставленными Н. А. Румянцевой\*, можно ознакомиться на сайте РХГА: <https://rhga.ru/science/conferences/rusm/>

\* \* \*

### ***Книги издательства РХГА им. Ф. М. Достоевского***

В 2023 г. в издательстве вышли следующие книги по философской тематике:

**К. Маркс: pro et contra, антология.** — 2-е изд., испр. и доп. / Сост. В. Ю. Быстрова, И. И. Докучаева; вступ. статья Д. К. Богатырёва; коммент. В. Ю. Быстрова, И. И. Докучаева — 1040 с. — (Русский путь).

Цель антологии — показать сложный характер освоения философии К. Маркса в России. Актуальность философии К. Маркса представлена работами советских и современных российских исследователей.

**В. И. Ленин: pro et contra, антология. Т. 2. Рефлексия ленинизма в мировой философской и социально-политической мысли /** Сост., вступ. статья, комментарии В. А. Гуторова. — 2-е изд. — 772 с. — (Русский Путь).

Характер многообразных оценок ленинского наследия свидетельствует, что время его беспристрастного объективного анализа еще не наступило.

**Г. В. Ф. Гегель: pro et contra, антология.** — 2е изд., испр. и доп. / Сост., вступ. статья и комментарии И. И. Евлампиева. — 1072 с. — (Русский Путь).

Антология отражает процесс восприятия философской системы Гегеля в России с 30х гг. XIX в. до конца советской эпохи. Книга должна помочь выработке правильного понимания сложного процесса усвоения наследия немецкой классической философии, в котором восприятие идей Гегеля было важным, но не абсолютно господствующим вектором.

**С. Н. Булгаков и современность. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах: коллективная монография /** Отв. ред. К. Г. Исупов, Н. К. Сяндюков. — 252 с.

Утверждается актуальность мысли С. Н. Булгакова и возможность снятия ею противоречий, которые кажутся неразрешимыми для настоящей эпохи.

**Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна: коллективная монография /** Под общ. ред. Д. В. Масленникова. — 682 с.

Продолжен анализ философских интерпретаций идеи Бога в эпоху зрелого модерна и постмодерна и образа теологии как специфически организованного

---

\* Наталья Алексеевна Румянцева, научный сотрудник РХГА; [ru\\_nata@mail.ru](mailto:ru_nata@mail.ru)

дискурса. Обозначены основные идеи, которые могут обогатить теологию как науку и способствовать восприятию её гуманитарным сообществом России.

**Истоки рациональной теологии: коллективная монография** / Р. Б. Галанин, М. С. Никулин, М. А. Приходько [и др.]; под ред. Р. В. Светлова. — 210 с. — (Античные исследования).

Книга посвящена происхождению рациональной теологии в античной философии и раннехристианской традиции.

**Маковцев В. С. Философия М. М. Бахтина. Поздний период: Монография.** — 212 с.

В исследовании обосновывается философская составляющая творчества М. М. Бахтина.

**Клюев А. С. 10 статей по русской философии музыки: Сборник статей [Материалы к курсу «История русской философии»].** — 102 с.

Издание предназначено изучающим курс «История русской философии», а также всем интересующимся русской философией, русской культурой.

**Единство добра, истины и красоты в русской религиозно-философской традиции: Сборник статей** / Сост. Н. К. Синдюков — 144 с.

Сборник составлен из работ студентов, аспирантов и молодых преподавателей, предъявленных на конкурс, проведенный фондом «Теоэстетика» в 2021 г. Сведения представлены директором издательства А. А. Галатом\*.

### *Другие известия*

В мае 2023 года исполнилось 85 лет профессору Ивановского энергетического университета **Михаилу Викторовичу Максимову**.

Со студенческих лет покоренный гением В. С. Соловьева, Михаил Викторович еще в 2001 году организовал периодическое издание «Соловьевские исследования» — первый в России журнал по истории русской философии — и стал его бессменным редактором. Высокий теоретический уровень издания снискал его редактору глубокое уважение со стороны российских и зарубежных специалистов.

\* \* \*

23 июня 2023 года в РХГА им. Ф. М. Достоевского состоялось чествование профессора кафедры социальной философии и философии истории Санкт-Петербургского государственного университета **Константина Семеновича Пигрова** в связи с 85-летием со дня рождения. Выступившие на чествовании

---

\* Галат Александр Александрович, директор издательства РХГА им. Ф. М. Достоевского; galat108@gmail.com

коллеги юбиляра — Д. К. Богатырев, И. И. Докучаев, А. А. Ермичев, Н. В. Кузнецов, Ю. М. Резник, Р. В. Светлов, А. М. Соколов — говорили о выдающемся вкладе К. С. Пигрова в различные области социальной философии, его деятельности как педагога высшей школы и организатора философской жизни в Ленинграде — Санкт-Петербурге.

\* \* \*

Редакция «Русской философии» оповещает читателей, что Институт философии РАН приступил к изданию журнала «Отечественная философия», родственного нам по главным задачам: возможно полного исследования нашего философского наследия и его актуализации в связи с современными проблемами российской и мировой жизни. После «Соловьевских исследований» и нашего журнала это уже третье современное издание, решившееся на исполнение таких задач.

Редактором нового издания стал кандидат философских наук, руководитель сектора русской философии ИФ РАН Владимир Витальевич Сидорин. Его научные интересы лежат в области проблем русской философии XIX века, творческого наследия В. С. Соловьева, судеб отечественной философии в советский период. В редакцию вошли другие сотрудники ИФ РАН — М. В. Шпаковский, К. В. Ворожихина, А. Ю. Бердникова. Секретарем редакции является А. М. Кусюк.

### *Наши потери*

†

13 августа на 78-м году жизни скончался выдающийся ученый-философ Борис Васильевич Марков. Со студенческих лет и до последних дней его жизнь была связана с Санкт-Петербургским университетом.

Первые научные работы Б. В. Маркова были посвящены теории познания и методологии науки. В 1990-е годы он исследовал историю соотношения человеческой духовности и телесности на основе методов феноменологии, герменевтики и психоанализа; затем увлекся анализом структур повседневности, коммуникативных практик, техник самоконтроля и самодисциплины человека. В последние годы Б. В. Марков занимался аналитикой современного общества и поисками форм его единства. Кроме «понимания» он описывал иные формы опыта признания другого, в частности, антропогенное воздействие труда, власти, социальных институтов и дисциплинарных пространств, техники, архитектуры, массового искусства. Б. В. Марков был основателем и лидером Петербургской школы философской антропологии, известным и признанным специалистом по философии языка.

*В. В. Ванчугов* \*

**«БЫЛО ВРЕМЯ, КОГДА «ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ»  
У НАС НЕ БЫЛО»  
ГЕНЕАЛОГИЯ «ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ»:  
РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОЯВЛЕНИЯ ДИСЦИПЛИНЫ  
И ЕЕ ПЕРСПЕКТИВЫ  
(выступление на семинаре «Русская мысль»  
в РХГА им. Ф. М. Достоевского 21 апреля 2023 г.)**

Название моего доклада кому-то покажется несколько длинным, но, имея в виду, что у аудитории могут быть различные контексты, я решился на такое вот развернутое именование, чтобы предварительно более четко представить то проблемное поле, которое меня интересует в данный момент. Первый блок моего рассказа — о том, как появилась история философии в России. Второй блок — как появилась история русской философии. И третий — здесь я буду говорить уже меньше — перспективы истории философии как дисциплины в ближайшем будущем. Истории философии даже не как предмета университетского преподавания, а как академической специализации, разновидности научной деятельности, поскольку университетская дисциплина, в любом случае, зависит от того, что происходит в науке.

Меня — как историка философии — интересуют такие сюжеты и состояния, когда что-то появляется. Образно выражаясь — вот чего-то не было, вот оно появилось, проявилось, неожиданно предстало перед нами. Как условного астронома интересует, например, появление в космосе объекта, рождение звезды, так и меня интересует, среди прочего, появление дисциплины «история философии», всего того, что и как ее спровоцировало, где и кем инициировано. Вроде бы все живут, как и прежде жили, действуют, как положено и заведено, институции работают по регламенту, ученые проводят исследования по рутинным алгоритмам. Вроде бы никто и не замечает, что чего-то нет, не хватает;

---

\* *Ванчугов Василий Викторович*, профессор, доктор философских наук, МГУ им. М. В. Ломоносова

существующее воспринимается как некая норма. И вдруг возникает ситуация, которая провоцирует кого-то на некие действия, в силу чего появляется что-то новое, например, дисциплина, техника, практика, точка зрения, прием в собирании материала и его обработке. Вот такая вот интрига; она станет понятной во втором блоке, когда поговорим об истории русской философии. Конечно же, я не успею указать на все детали «происшествия», но там много поучительного для нас и сегодня, есть что обсудить на методологических семинарах.

Было время, когда «истории философии» у нас не было. Для активного в научном отношении, действующего поколения сейчас она — норма, а вот молодежью наличие в системе образования предмета «история философии» воспринимается как некая архаика. Я не собираюсь здесь заниматься апологией истории философии — лишь проясню некоторые моменты, важные для понимания процесса и его перспектив.

О существовании «истории философии» в России мы можем говорить, начиная с XVIII века. Этот век во многих отношениях интересен, поскольку тогда появляется несколько институций, благодаря которым академические исследования поддерживаются на определенном уровне. Этот уровень дает возможность новым научным техникам и практикам войти в повседневность. XVIII век дает нам эмпирику, благодаря которой можно проводить какое-то структуризацию материала, делать выводы. Меня могут поправить, что первая институция появляется чуть раньше, не в XVIII веке, а в XVII—Московская славяно-греко-латинская академия. Но там на занятиях только приступали к философии, едва заговорили об Аристотеле, его логике и физике. Ни о какой серьезной академической работе в области философии, ни о какой истории философии речи не шло. Московская духовная школа реально начинает функционировать только после повторного указа Петра «завесть в Академии учения латинския»; она начинает функционировать именно как высшее учебное подразделение, в структуре которого присутствует такой базовый элемент как философия. Итак, XVIII век дает нам несколько институций — это Московская духовная академия, далее — Академия наук и художеств в Петербурге, третья, в порядке появления, институция — Московский университет. Вот три институции, внутри которых, среди прочих сюжетов и академических жанров, появляется и то, что условно можно назвать историей философии.

Как выглядит на тот момент история философии? Какой ее функционал? Мы всегда должны реконструировать функционал, техники толкования и созидания текстов, смыслы, которые были приняты в то время; что в то время требовалось от автора, от его текстов, чего ожидали, для чего, собственно, появляется жанр историко-философских исследований, кому он интересен и нужен?

XVIII век скуден соответствующей эмпирикой, история философия на тот момент достаточно условна. Чтобы понять ее значение, мы должны воспроизвести, образно выражаясь, «систему координат» того времени. Она примерно следующая. Мы должны исходить из того, что Российская империя живет в структуре мира, в системе, где относительно четко присутствует «Запад», хотя, сразу оговорюсь, этот привычный нам сегодня термин редко тогда используется. Россия живет в модели «Россия и Европа». «Восток» присутствует

как византийская культура, место, откуда мы восприняли «истинное христианство» — православие. Россия и Европа сосуществуют в христианском мире, соперничая и сотрудничая. Соответственно, все техники и практики, которые используются как на высшем политическом уровне, так и на академическом — это набор действий, которые необходимы и естественны для человека, живущего в цивилизации под названием «христианский мир». «Христианский мир» находится в окружении других миров — исламского, языческого, иудейского и прочих — иных и враждебных. Поэтому от всех текстов и действий людей требуется прежде всего одно — укрепление христианского мира, сохранение его основ. Преподавательская и академическая практики подчинены этой культурной задаче — объяснению истинности, правильности, доминантности «христианского мира». В философии соответствующая задача указывается и для философии, и для ее истории — интеллектуальное сотрудничество с христианством как образом жизни и типом сознания.

Историю философии на тот момент мы имеем, но в зачаточном виде. Все историко-философские тексты можно пересчитать на пальцах одной руки, максимум — двух. Почти все они преимущественно на немецком языке. Еще есть несколько компиляций. Это просто буквальный, физический перенос историко-философских текстов из Европы в российское пространство. С такими текстами работают те, кто владеет языками. Далее — буквально парочка компиляций подобных текстов на русском языке. Но и компиляция — это уже некий творческий продукт, это уже попытка взять из разных текстов и составить какой-то свой текст на русском языке, используя свою «оптику», свое понимание ситуации. Поэтому формально багаж небольшой — с десятков текстов в совокупности; из них только два на русском языке. Тем не менее, если мы смотрим на происходящее тогда в соответствующем контексте, а не с точки зрения исключительно нашего времени, то достаточно интересной видится даже такая работа, как компиляция Григория Теплова 1751 года. Это уже некая авторская попытка, некое проявление историко-философского вкуса.

История философии — еще неотработанный навык. Нет четкого представления — о чем и как писать. Можно отметить также, что многое в то время еще не нормировано, не отформатировано, включая русский язык — он еще «неправильный», в нем отсутствуют правила. Ломоносов только-только берется за его структуризацию, составление грамматики — как правильно писать, говорить на русском языке. Русский научный язык — сырой и непонятный. Само средство выражения философии еще зыбкое, аморфное, нет устоявшейся терминологии. Тем не менее именно в этой ситуации порождения формального языка, необходимого для рождения науки, появляются какие-то тексты, на которые хотя и нет спроса со стороны «читающих масс», зато есть сознание необходимости такого формата со стороны рождающегося интеллектуального сообщества.

Что мы можем зафиксировать на этот момент? Прежде всего то, что философия функционирует преимущественно лишь как элемент, компонент богословия. Философия — «служанка» богословия, «высшей» формы познания, «истинной» науки. Фактически никому в голову на тот момент (если речь идет о XVIII веке) не приходит заниматься философией как таковой, специ-

ализироваться в философии ради философии, поскольку в понятиях того времени философия — это что-то вторичное, вспомогательное. Все смыслы задает богословие, философия включена в корпус богословского знания. Соответственно, история философии, как правило, есть указание на ряд полезных для богословия действий — со стороны философии в свете богословия. Подобная история философии — своего рода апологетическая дисциплина. Ее задача — показать христианскому миру и богословскому сообществу — как носителям высшего знания — на прошлое философии, на то, что в ней имеется много интересных сюжетов, полезных религии, на то, как философия помогала, содействовала богословию.

В XVIII веке мы фиксируем терминологическую флюидность, которая не позволяет порой увидеть собственно историко-философские исследования. Тексты могли называться «историей философии» или «историей философической»; история философии во многих курсах духовной школы именовалась «философской историей». Только после ряда уточнений становится, например, понятно, что в определенном месте «философская история» есть «история философии», история «о философии». Я привел лишь часть примеров такой «флюидности», показывающей, что дисциплина еще находится в процессе порождения. Эти своеобразные муки словопорождения, словесного оформления, лингвистическая аморфность — особо интересны для нас, внешних наблюдателей: люди еще не знают, как точно поименовать то, чем они уже занимаются. Они делают что-то новое, для чего слов готовых нет; приходится конструировать, придумать.

Для историко-философских текстов того времени характерна простая темпоральность, трехчленная структура: древняя — средняя — новая «эпоха». Вот три раздела, которые непременно присутствуют в историко-философских текстах XVIII века. И именно внутри древнего, среднего и нового исчисления тем или иным автором делается разбор мыслителей и ведущихся дискуссий.

В следующем веке — XIX — Европа предстает в интеллектуальном сознании уже как «Запад». Соседнее цивилизационное пространство обозначается у нас то как Европа, то как Запад. Примечательно, что в XVIII веке «запад» присутствует как географическое, но не как цивилизационное понятие. Запад, восток, север, юг как географические маркировки в XVIII веке были, но как цивилизационные маркеры они почти не функционировали. А вот в XIX веке Запад и Восток активно используются уже как цивилизационные маркеры. При этом в ареал «Запада», помимо Европы, помимо «Старого света» постепенно начинает включаться и «Новый свет», Северная Америка. Вот такой цивилизационный сдвиг, который мы фиксируем в текстах и сознании интеллектуалов девятнадцатого века. Этот сдвиг фиксируется и в текстах по «история философии».

В XIX веке мы замечаем отличие и в темпоральности. Прежняя трехэтапность сохраняется, но модифицируется: имеются философия древняя, средняя, новая, но в новой появляется еще и «новейшая». Это — важный момент. Описатели процесса делают существенный шаг, отваживаясь на эмпирический и тематический сдвиги к тому, что происходит в философии не только в прошлом, но «здесь и сейчас». В историко-философских работах — как наших, так

и переводных — достаточно часто в XVIII веке использовалась конструкция «до нынешнего века», «до нынешних времен». Акцент делался на то, что мы описываем всё, что происходило до времени фиксации. Автору интересно преимущественно то, что делалось прежде, а что делается «здесь и сейчас» — его не интересует, по крайней мере, настоящее в его тексте отсутствует, и даже ближайшие к нему подступы. Создавая текст в «свое время», «свою эпоху», автор включает в историко-философское повествование только то, что было задолго до него. А вот в XIX веке в историко-философских экскурсах все чаще появляются уточнения — не просто новая, а новейшая философия.

Итак, авторы XIX века, равно и как их читатели, все чаще начинают интересоваться не только тем, что было в древнем, среднем, новом периодах, но и тем, что происходит философического «здесь и сейчас», «среди нас в едином пространстве времени». И здесь мне хотелось бы обратить особое внимание на этот парадигмальный сдвиг посредством наглядного примера. Берем и сравниваем содержание работ по истории философии XVIII и XIX веков, и видим: в истории философии XVIII века все мыслители, с которыми работает автор, уже все давно умерли, «персонажи» имеют указание года рождения и года смерти. А вот в XIX веке в историко-философских работах «персонажи» повествования имеют открытые даты: только год рождения. Это совершенно немыслимая вещь для XVIII века — чтобы в истории философии появлялись персоны, еще живущие, творящие в одно время с авторами и читателями. Живущие мыслителя благозвучно исключены из повествования: ведь их поведение непредсказуемо, мало ли что они еще напишут, в какую ересь философскую впадут. Так что для XVIII века нормативным является описание только тех процессов, которые завершились, только тех авторов, чье творчество показало свою приемлемость. А XIX век ломает эту традицию, создает новую норму, и через открытые даты мы как раз фиксируем этот важный сдвиг, разрыв шаблонов. Частью историко-философского процесса и повествования о нем становится настоящее время. Все чаще и чаще тот или иной автор публикует текст по истории философии, и среди героев его повествования присутствуют современные ему философы, «ныне здравствующие мыслители», живые участники процесса. И нам, безусловно, важно выяснить набор причин — почему это вдруг авторы историко-философских повествований стали такими смелыми, впускающими на свои страницы не только творения умерших и прошедших проверку временем, но и еще живущих?

Итак, в XIX веке происходит концептуальный прорыв. Первое, что мы можем отметить, еще раз повторяюсь, — живые мыслители оказываются персонажами историко-философских повествований. Второе, выходящее за рамки самого историко-философского повествования, но связанное с ним контекстуально: для всякого, кто претендует на нечто новое в философии, становится своего рода нормой, правилом, проявлением академического приличия проведение историко-философского исследования. Другими словами: если ты хочешь быть философом, ты должен быть историком философии. И третий момент историко-философского метаморфоза, нарративно-дискурсивной эволюции: появляется много текстов, которые формально не маркируются как «историко-философские», однако по сути своей являются именно историко-философскими опытами. Просмотрите, к примеру, сочинения Ивана Киреевского, и вы увидите,

что там в повествование встроена историко-философская форма, программа. И Киреевский, и многие другие уже не могут, не желают критиковать что-то из философического разряда, не проводя при этом историко-философских экскурсов. Так что формируется новая нормативность, рассуждения не столько украшаются, сколько усиливаются историко-философскими соображениями.

Вот три момента интеллектуального метаморфоза XIX века: а) появление в истории философии, наряду с классиками из прошлого, современных мыслителей, которые позиционируются уже как авторитетные участники процесса; б) историко-философские исследования и упражнения становятся нормативной, обязательной частью философского процесса; в) существенно увеличивается массив текстов по истории философии, имеющих и формальное обозначение, к чему прибавляются еще и работы, которые, хотя формально так и не обозначаются, но по структуре, по духу, по алгоритму, скажем так, являются историко-философскими.

Именно в XIX веке произошел существенный прирост, своеобразный взрыв историко-философского творчества. Почему этого не произошло прежде? Да потому, что для XVIII века вообще не характерно историческое знание как таковое, оно только формируется в то время. В XVIII веке еще преобладают летописные установки сознания, только-только начинается вытеснение этой модели когнитивного поведения, формирование исторического знания, вкуса к рациональной истории. Когда доминирует летописный подход к происходящему, когда нет чувства исторического знания — какая может быть история философии? А вот XIX век — там уже и история как наука сформировалась, историческая школа фиксируется, хороший философский материал накапливается, так что и история философии появляется. В итоге: если истории философии, созданные в XVIII веке, мы можем буквально собрать на одной книжной полке, то для представления XIX века в таком сегменте как «история философии» нам потребуется уже если не кабинет, то как минимум стеллаж. Вот вам визуализация масштаба историко-философского творчества, который демонстрирует интеллектуальная продукция XIX века.

Следующий важный момент, который я замечаю в своем экскурсе в прошлое, и это, если сохранять нумерацию, в-четвертых: появляются как работы по отдельным направлениям мысли, так и историко-философские труды по отдельным мыслителям, то есть намечается определенная детализация, нюансировка. Далее, в-пятых, такой важный и интересный тематическо-проблемный момент — «национализация» философии. Если раньше были — история «христианской» философии, история «европейской» философии, история «западной» философии, то ко второй половине XIX века мы получаем национальную окраску истории мысли: историю французской философии, историю английской философии, потом американской. Появляются описания национальных типов философствования.

Итак, на данный момент моего повествования мы фиксируем рождение истории философии в XVIII веке и ее оформление в XIX, с грядущим цветением в веке XX. Но, говоря об истории философии в России, о появлении в России жанра «история философии», естественно задаться вопросом: а как появилась история русской философии? Самое время перейти к этому блоку моего плана.

Итак, займемся выяснением появления истории русской философии. Эта история с историей — она достойна, среди прочего, и кинематографического воплощения! Не было истории русской философии — и вдруг, неожиданно для всех, в неожиданном месте, она появилась! Но пока остановимся на привычном формате повествования.

Здесь я предпочитаю использовать такое выражение, как «конструирование». «История русской философии» была в буквальном смысле «сконструирована», создана волевым усилием, не без эмоций, но преимущественно сухо-рационально, прагматично. Причем ее сконструировал человек, который до этого и предположить не мог, что именно ему придется создавать «историю русской философии», оказаться в пионерах.

Итак, как происходило зарождение «истории русской философии», а точнее — ее конструирование? Здесь мы выходим, среди прочего, на такой сюжет, как взаимоотношение интеллектуалов и власти, философии и политики. Обычно это «соседство» многих пугает, потому что власть, политика, идеология вроде бы оказывают губительное действие на философию. Может быть, и оказывают, но не всегда. Более того, в России порою именно политика, власть, государство выступали в роли модуляторов философских процессов, нравилось это участникам указанных процессов или нет. Порой создается впечатление, что если бы не власть, не внешнее побуждение, если бы не государство, политический драйвер, идеологический триггер, то иные «мыслители» и «интеллектуальные деятели» так бы и пребывали в ментальной спячке, и только благодаря «руке» то Зимнего дворца, то Кремля (позволю себе такую метафору), они начинают «творить», продуцировать.

Итак, ситуация у нас следующая. Значимой точкой отсчета здесь является 1840 год. Но чтобы стала понятна история всего того, что, как и почему произошло в этом году, нам надо «отмотать» ленту времени назад, в 1825 год — к восстанию «декабристов», попытке военного переворота, радикального изменения общественного строя, разрушения монархии, установления или конституционный монархии или республики. Мятеж был подавлен, но тут же был задан вопрос: как так произошло, что в Российской империи попытка государственного переворота была предпринята представителями элиты общества, культурной и образованной ее частью, готовой, однако, на самые решительные, вплоть до кровопролития, меры? Как такое могло произойти? Перед широким кругом лиц была поставлена задача разобраться во всем этом и в дальнейшем сделать всё возможное, чтобы впредь подобного не происходило. Я, безусловно, упрощаю изложение, но суть события и последствий передаю точно.

Что находили у заговорщиков? Среди прочего — множество книг, библиотеки, в которых присутствовало всё: от древности до современности, от поэзии до трудов по политэкономии и философии. Заговорщики и их единомышленники, многочисленные сочувствующие — это те, у кого с молодых лет в наставниках были бонны, гувернеры и гувернантки, разговаривающие с ними на итальянском, французском, немецком, английском языках. Они росли на сказках других народов, не ведая русских; изучали географию Италии, Франции, но не знали своей, равно как и истории. В итоге выросло

поколение, воспитанное на хорошем знании всего европейского и совершенно невежественное по отношению к России прошлого и настоящего. Настолько невежественное, что и по-русски говорило очень плохо. Вот эти люди, — мог воскликнуть иной наблюдатель, — преобразователи России, не знающие русского языка и духа российского. Для таких людей нормативным, правильным, идеальным является всё иноземное, европейское, западное, а всё своё — это нечто вторичное, а то и просто маргинальное, недостойное. Поэтому всё отечественное, включая политическую, административную систему — не совершенное, убогое, достойное разрушения во имя лучшего внешнего, где представлены эталонные образцы, о чем бы ни зашла речь: от быта до наук и искусства, от чувств до умонастроений.

Вывод власти: чтобы впредь подобного не происходило, надо устранить все сопутствующие подобному явлению обстоятельства. В итоге вскоре запускается процесс деконструкции прежнего уклада жизни: анализируются учебные пособия гимназий и университетов, профессорско-преподавательский состав; просматривается на предмет содержания чужеродных элементов вся система воспитания и образования, от низшего до высшего уровней.

Среди преобразовываемых учреждений — Императорский университет в Казани, где волею судеб оказался «ученый монах», архимандрит Гавриил, в миру — Василий Николаевич Воскресенский. Он учился в Московской духовной академии, какое-то время преподавал, затем был перемещен начальством в петербургскую Академию, оттуда отправлен на ректорство, в провинцию, в Орловскую духовную семинарию и еще ряд семинарий. Он был человек темпераментный, эмоциональный, допускал ошибки в процессе управления вверенным ему учебным хозяйством, так что в качестве наказания начальство отправило его в Казань, в третьеразрядный, на тот момент, Зилантов монастырь. Тем временем в ходе преобразования местного университета возник дефицит кадров, поскольку уволены были все преподаватели без ученой степени. М. Н. Мусин-Пушкин, отвечавший за Казанский учебный округ и узнавший, что настоятель монастыря архимандрит Гавриил обладает ученой степенью — является магистром богословия, предлагает ему университетскую кафедру. В итоге архимандрит Гавриил, хорошо знакомый с учебным процессом, имеющий помимо богословской еще и философскую подготовку, возглавляет сразу две кафедры в Казанском университете — кафедру философии и кафедру богословия.

Что тогда значит кафедра философии? Курс философии включал в себя логику, психологию и обозрение метафизических систем, и всё это читалось для студентов всех факультетов. Студенты должны были прослушать, в качестве пропедевтики, логику и психологию, после чего, имея дисциплинированное сознание, приступить к обзору метафизических систем и уяснить, какие из них для христианина полезные, а какие — пагубные.

В то время как архимандрит Гавриил уже заведует двумя кафедрами, сверху поступает распоряжение от Министерства народного просвещения, возглавляемого С. С. Уваровым, составлять собственные учебные пособия, отечественные учебники. Архимандрит Гавриил, как приученный к службе, будь она духовной или светской, когда приказы начальства не обсуждают,

а исполняют, берется за составление учебных пособий для курсов, читаемых по двум кафедрам.

Следует отметить еще один важный для нас год — 1834-й, когда начинается регулярное издание «Журнала Министерства народного просвещения». Именно там появляется поясняющая статья, в которой запускается, скажем так, в публичное пространство «триада» главы учебного ведомства Уварова. Появляется трехчленная идеологема, в контексте которой происходит изменение понимания того, что есть «просвещенный» россиянин. Просвещенный человек отныне — это тот, кто не просто образован, начитан, интеллеktуал, одним словом; не просто имеет хорошую подготовку к той или иной профессии, но это еще и непременно патриот своей родины. Просвещенный — это специалист высокого уровня, но еще и патриот. Образно говоря, он не на Францию будет работать, не на Германию, не на «болонский» процесс — он применит свои навыки и мастерство во благо Отечества. Но чтобы достичь такого состояния «просвещения», необходимо иметь соответствующие ориентиры, руководящие принципы для процесса обучения, которые будут взяты за основу и теми, кто учится, и теми, кто преподает. Наставники должны выстраивать свои курсы на основе отбора материала в контексте триады «Православие, самодержавие, народность» как высших ценностей.

Архимандрит Гавриил, как уже было сказано, человек исполнительный. Он берется за написание учебного пособия, и вскоре появляется «интеллектуальный продукт» на русском языке — четырехтомная история философии. И к этой истории европейской философии он делает два «прибавления», дополнения. Первое из них — «восточная философия», включающая изложение нехристианской философии, философии «нечистой». А второе прибавление, фактически шестой том — это «русская философия»! И хотя в заголовке нет слова «история», но по сюжету, по материалу — это именно «история русской философии», повествование о философии, с точки зрения архимандрита Гавриила, правильной, истинной, душеполезной. Так вот и появилась у нас «история русской философии»! Стечение обстоятельств, идеологический запрос, политическая воля и много что еще, где, с одной стороны, преобладает намерение высшего начальства, а с другой — уже имеются как материал, воля и желание со стороны подчиненных, так и расположенность к подобному ходу мысли со стороны академического сообщества. Некоторые уже подумывали на тему написания истории русской философии, да дальше помыслов и разговоров дело не шло. А вот архимандрит Гавриил выдал текст. Вот он, результат вмешательства в учебный и в интеллектуальный процесс власти в лице Уварова, получившего одобрение проводимой им линии от Николая I. Конструктивно или деструктивно это вмешательство? Оказалось, что в каких-то моментах деструктивно, а в каких-то — конструктивно: появился текст, оформился жанр, так сказать.

Итак, в 1840 году появляется «история русской философии». И всякий последующий автор, бравшийся за историко-философский экскурс на материале отечественном, уже вынужден был считаться с творением архимандрита Гавриила. Именно ему выпало стать пионером. В своем сочинении он прописал все те сюжеты, которые дальше то принимались, то отбрасывались, но с оговорками, всеми последующими историками, среди которых были Шпет, Зеньковский,

Лосский и великое множество других исследователей. Для нас сейчас важнее осмысление всего комплекса причин и обстоятельств, спровоцировавших «конструирование» и первой истории русской философии, и последующих, равно и прогнозирование того, что может произойти в ближайшем будущем.

В силу ряда факторов, сцепления случайностей, цепочки команд на основе политической воли и благоразумия была «сконструирована», даже, можно сказать, «придумана» история русской философии. Однако это была не выдумка, не фантазия, не произвол «ученого монаха», понуждаемого политическим произволом. Это был интеллектуальный продукт, созданный не в угоду кому-либо, но в соответствии с материалом и духом времени. Точнее будет сказать, что именно благодаря духу времени появилась возможность оформить, в меру академически, тот материал, который уже был накоплен, но еще не хватало решимости, воли, структурировать его, описать на основе собственного сюжета. Так что вся эта история, воплощенная архимандритом Гавриилом, показала его современникам, что не стоит бояться ситуаций, когда в исследовательском процессе присутствует что-то внешнее — политическое, идеологическое: делай свое дело. Впрочем, оговорюсь всё же: не следует всякое политическое вмешательство воспринимать как дар Божий. Но и внешнего давления бояться не стоит! Более того, именно благодаря политической воле и меняется порой интеллектуальный ландшафт Российской империи: оформляются Высшая духовная школа и Университет в Москве, появляются Академия наук и Академия художеств в Петербурге. Таков был механизм формирования интеллектуальной структуры на тот момент, и долгое время многое держалось на политической воле. В таких вот условиях, нравится нам это или нет, но происходит рождение «истории русской философии» как жанра.

Итак, мы имеем зарождение «истории философии» в XVIII веке, ее оформление в XIX веке, «цветущую сложность» в XX веке. Однако формальной специализации долгое время не было; только в эпоху СССР в высшей школе происходит оформление соответствующего жанра и в номенклатуре специальностей появляется «историк философии».

В завершение повествования хотел бы коротко сказать, что у нас может произойти с тем, к чему мы все вроде как привыкли, — с «историей философии». Если ради краткости выражаться метафорически, она является порождением «эпохи Гутенберга». В основе своей она формировалась как «письменная» культура, предполагавшая, среди прочего, склонность и страсть к работе с емкими текстами, с большими «горизонтами», охватами материала «от древности до нашего времени». И есть спрос на такого рода емкие во всех смыслах тексты, есть люди, которые любят и хотят читать долго, даже не очень-то и приветствуют короткие повествования. Длинные повествования, большие истории со множеством интеллектуальных персонажей и смысловых сюжетных линий воспринимаются как нечто нормативное. Эта эпоха, ее культурная среда формирует определенную герменевтику, определенное выстраивание контекста, благодаря которому происходит соответствующее понимание текста. Я бы назвал это неким пристрастным чтением, личной заинтересованностью, вовлеченностью. Здесь четко выделены некие идеологические доминанты, приоритеты, заданы центры — добра и зла, красоты и безобразия. Это такие

сложившиеся вселенные, упакованные под обложкой универсумы, которые пользуются спросом и у профессионалов, и у образованной публики.

Сейчас же наступают иные времена, где меняются и авторы, и их продукция, и вообще вся аудитория. Я внимательно наблюдаю за происходящим, где во главе — новые информационные технологии, цифровые техники и практики, Digital Humanities, цифровизация всего комплекса гуманитарного знания, включая философию и богословие. И вот что я могу зафиксировать на данный момент: факт алармистских настроений у части коллег, что пропадает интерес как к истории таковой, так и к истории философии. Однако не стоит принимать происходящее как катастрофу. Это лишь момент процесса. Ослабевает интерес к истории, но не сама история. Тем не менее важно разобраться: почему ослабевает интерес к истории философии?

Возможно, потому, что на основе определенной духовной среды, цивилизационной инфраструктуры сформировалось другое мироощущение, возникли установки сознания, из-за которых ослабевает «чувство истории» в ее прежнем значении. Но «история» не исчезает, она своеобразно переходит в разряд потенциальности, поскольку современный человек приучен работать не с текстом прежнего формата, а с гипертекстом. В гипертексте история присутствует одновременно в разных пластах, открывая себя в зависимости от проекции читателя, установки его сознания, приоритетов. Она многообразно проявляется гиперссылками, конструируется переходами «от линка к линку», разновидностью ссылок. Но сколько тех, кто готов систематически и последовательно выстраивать исторические сюжеты, уходить в глубь, в прошлое, погружаясь в гипертекст, в котором, как в цифровой матрешке, сокрыто бесконечное множество текстов? Благодаря гипертексту вся история для современного читателя присутствует где-то внутри. Но мало кто отважится идти далеко, вглубь; большинство предпочитает быстро и в комфорте «навести справку», провести экскурс в то, что ему кажется прошлым. Часто это — всего лишь иллюзия историко-философских изысканий. Парадоксальная ситуация: потенциально гипертекст позволяет нам проводить сколько угодно долгое и глубокое историческое исследование, но в актуальности, в реальности мало кто этим пользуется, откладывая, в лучшем случае, всё это «на потом» и на других.

Мы имеем дело с теми, кто вырос в эпоху цифровой культуры, с другим типом порождения смыслов и создания текстов. Мы видим, что в современном мире философские тексты, от статей до монографий, изначально пишутся в цифровой среде, для чего созданы различные инструменты, цифровые платформы. Бумага исчезает, превращается в оберточный материал и элемент бытовой декорации, а все прежние виды активности делаются «в цифре»: поиск фактуры, сбор и структурирование эмпирики, анализ материала, визуализация итогов и прочее — всё происходит в новом формате. Выросли люди с иной сенсорикой, с другими потребностями, установками сознания и эмоциями, и многое из того, что для людей эпохи Гутенберга казалось актуальным, интересным или трудным, совершенно не является таковым для человека цифрового мира.

Используя известное поколенческое противостояние «отцов и детей» в исполнении Тургенева, я ввел бы такую метафору в духе уже нашего времени.

Там были «отцы» — представители классической этики и эстетики, романтики; «дети» же, в образе Базарова, — нигилисты, прагматики, сциентисты, технари. Сегодня «отцы» — это люди из эпохи Гутенберга, дожившие до перемен, до эпохи цифровых технологий. Самые «продвинутые» из них умеют что-то оцифровывать, «вести блоги», «сайты заводят», в «сетях» информации «узелки» вяжут, однако, всё равно они — из эпохи Гутенберга. Они только отчасти оцифрованы, лишь частично вписаны в новую среду. И противостоит им поколение «детей», которое не приноравливается к цифровому миру, а изначально рождено в нем. Они изначально «цифровые»; это уже, скажем так, другой антропологический тип. Мы уже пережили антропологическую революцию. Homo sapiens другой сейчас, иного склада ума и эмоций. Цивилизационная инфраструктура другая. Поэтому им все эти «большие горизонты» в виде емких и объемных книг, совершенно «плоских» в контексте гипертекста, все эти большие нарративы и прочее — мало неинтересны. Для них более привлекателен гипертекст, который непрерывно создается, одновременно пишется всеми. И что им ваши бумажные книги, с которыми вы все не можете расстаться? Проходит несколько лет, и вот со скрипом появляется какое-нибудь «издание второе, с изменениями и дополнениями». Другое дело, когда текст непрерывно, 24 часа в сутки, каждую секунду обновляется. Он всегда актуален. Здесь изменчивость есть нечто постоянное. Здесь совершенно другие требования и организация научного процесса, образования, исследования. Здесь формируется цифровая гуманитаристика.

Напомню, я употребил выражение «пристрастное чтение». Имеется в виду принятое в современном гуманитарном знании разделение на «близкое» / вовлеченное и «дальнее» / отвлеченное / беспристрастное чтение. Из этого деления следует, что как обычные люди, так и специалисты ментально детерминированы, им навязана определенная картина мира, инструменты понимания. Чем лучше у вас, как у специалистов в области, например, истории философии, были учителя, чем лучше были факультет, кафедра, специализация — тем хуже для вас! Ведь вас сформировали «вкус», манеры, пристрастия, ваши когнитивные процессы. Ваша герменевтическая машина сформирована, встроена в ваше сознание. Вы читаете текст, но за вашей спиной, образно выражаясь, стоят ваши наставники, которые вашу ментальную оптику сформировали и тем самым испортили вас раз и навсегда: вы «видите» в текстах то, что обречены академической традицией, научной школой «видеть». Вы по-другому усмотреть смыслы уже не сможете. Вы — сформированы, вы — машины, вы — как пианино в метафорах прошлого времени, инструменты, воспроизводящие определенные ходы мысли. А вот современные когнитивные техники, представляемые в Digital Humanities, как раз позволяют, точнее, пока больше обещают, новые и интересные проекты. Примечательно, что первое, с чем эти новые технологии от гуманитарного знания стали работать — это историко-философский материал. Новая техника, новые технологии, новая методология позволяют, как это пока представляется, смотреть на тексты ментально беспристрастно. Всех наших наставников с их гендерными, религиозными, политическими и прочими пристрастиями вы выводите «за скобки». Грубо говоря, вы смотрите на тексты как машина, разумно и без эмоций. И вот при таком цифровом, оцифрованном

прочтении появляются новые смыслы, формируются иные проблемные поля, которых вы никогда не видели прежде, потому что ваша доцифровая оптика давала «искажения». Вот такова примерно новая программа, такова установка нового сознания. А потому в прежнем формате знакомая вам, привычная вам история философии действительно исчезает. Это — уходящая в прошлое дисциплина.

Найдется ли ей место в новом времени? Пока история философии охраняется. Пока... Человек, рожденный в цифре, живет в присутствии не Бога, но искусственного интеллекта.

Мы имеем дело с антропологической революцией, здесь новый тип человека, новое поколение — рожденных в цифре, с новым сознанием и модифицированными эмоциями — новые «Базаровы». К чему те Базаровы, из эпохи Гутенберга, довести всех хотели, мы прекрасно знаем. А до чего эти, новые Базаровы, могут довести — пока еще нет полной определенности. И чтобы произошло то, что вам нравится, надо управлять процессом, где имеется комплекс новых наук, техник и практик.

Вот кратко мое повествование о том, как появилась «история философии», как причудливо появилась «история русской философии» и что может случиться с этими дисциплинами в ситуации перехода в цифровую эпоху.

#### ПРЕНИЯ ПО ВЫСТУПЛЕНИЮ В. В. ВАНЧУГОВА

Б. Г. ДВЕРНИЦКИЙ: Если исчезает философия истории, то будет ли сама философия продолжаться?

В. В. ВАНЧУГОВ: Пока процесс не завершен. Наряду с продолжением привычной нам классической философии, я замечаю появление цифровой философии, которая утверждает, что проблемы, с которыми мы работали, в значительной степени являются псевдо-проблемами. Цифровая философия проявляет, обнаруживает новые проблемы. Или, если угодно, новое видение старых проблем. Пока не исчезает. Дисциплинарные изменения будут, какие-то дисциплины будут исчезать, но философия как таковая пока, по моим прогнозам, сохраняется в своей сути и способе существования.

О. Н. КОШУТИН: У вас был тезис, что вообще философия — это некая производная от богословия. Является ли богословие, идущее от Византии, истоком для русской философии? Или ее истоком является более поздняя европейская философия?

В. В. ВАНЧУГОВ: Для архимандрита Гавриила, например, русская философия появляется благодаря принятию христианства на Руси. Христианство как раз дает ту базу, основание для появления философии, а философия производна, она имеет прикладной характер. Богословие ведь выше философии, богословие — высшее знание для архимандрита Гавриила. Такой взгляд обусловлен всей системой образования того времени. Но для представителей других установок сознания, иных «программ», таковым является что-то иное. Так что, безусловно, мы должны бы сделать обзор и других подходов, точек зрения. Например, вспоминается Бертран Рассел, говоривший в собственной

истории западной философии про свои «территории» у различных типов знания. Так что мы должны понимать, помнить о наличии разных версий, подходов, трактовок.

А. А. ГРЯКАЛОВ: Спасибо за романский набросок истории философии. Если классическое представление об истории философии сменяется гипертекстом, то остаются ли некие константы в этом гипертексте? Ну, условно говоря, славянофилы и западники? И ведь есть некоторые другие смысловые точки. Как они могут образовываться в пространстве, где, как говорили русские формалисты, «каждый автор — это гость своего текста»? Могут ли образовываться константы и смыслы? Или перед нами непрерывный поток взаимодействий? Если нет различий, то откуда появится смысл? Или мы должны находиться в этом потоке, отслеживать, монтировать на свой страх и риск? Но мне-то представляется, что в современной философии как раз усиливается интерес к константным моментам. Что есть такой субъект-свидетель, о чем Агамбен пишет и другие; есть некоторая фигура, которая понимает, что степень ее свободы минимизирована, но тем не менее сохраняет некую автономность; задумывается о свободе в ситуации, когда понимает, что свобода предельно смещена, если угодно. Что здесь, в этом потоке, мы можем различать? За счет каких сил выстраивать некоторую схематику объяснений?

В. В. ВАНЧУГОВ: С одной стороны, безусловно, многим желанна определенность и статичность, хочется наличия каких-то констант, работы с чем-то «твердым» в этом зыбком мире, от чего можно отталкиваться, что можно как-то модифицировать, не теряя целей, ориентиров. Для современного умонастроения, умосостояния, скажем и так, характерно то, что можно обозначить как постмодернистскую ситуацию. В движении, в текучести какие-то состояния могут считаться константными, устойчивыми лишь по конвенциям в рамках какой-то группы, играющей в интеллектуальную игру по определенным правилам. Для других они совершенно такими не являются. То, что «река» для вас, для них — «болотце», ваш «верх» для иных — «низ». То, что мы сейчас имеем — это всего лишь интеллектуальная «игра», «конструирование нарративов» и прочее. Разные команды играют, изобретают разные смыслы. Сейчас постмодернистская ситуация, которую только усиливает этот современный текст — гипертекст. Он, не давая нам возможности иметь бесспорные опорные точки для всех, не позволяет в то же время закоснеть в наборе штампов. Он дает ситуацию вынужденной свободы, обрекает на свободу через разумный произвол. Мы всё время что-то «конструируем», чего-то «изобретаем» и имеем возможность тут же разрушить — порой не без удовольствия для себя и к досаде других, жаждущих определенности. Сегодня констант нет, есть коллективная большая интеллектуальная игра по их порождению и разрушению.

А. А. ГРЯКАЛОВ: Тогда вопрос о национальных образах философии становится бессмысленным? Его невозможно поставить?

В. В. ВАНЧУГОВ: Отчасти эти образы метафоричны, хотя и считаются метафизическими. Какими-то сообществами внешних наблюдателей они принимаются, для каких-то интеллектуальных групп они являются базовыми, опорными. Если вам в этой жизни философия, условно, Фомы Аквинского помогает выживать и как-то организовывать вашу жизнь, осуществлять

борьбу за существование — пусть у вас будет Фома Аквинский. Помогает он вам — и замечательно. Кому-то Платон помогает выживать, кому-то — искусственный интеллект, иным — «русская идея». Кто-то исходит из того, что нет наднациональной философии, что мысль всегда имеет национальный формат, народный дух, национальный характер, этническую конструкцию. И если кому-то эта «конструкция» в виде национальной философии помогает работать и жить, породить свои тексты — ну и замечательно.

Р. Н. ДЕМИН: Василий Викторович, отличается ли возникновение истории философии в Древней Греции, в Древнем Китае, в средневековой Индии? Или в таких странах, как Испания, Италия, Англия, Северная Европа? Отличается ли — и насколько?

В. В. ВАНЧУГОВ: От российской?

Р. Н. ДЕМИН: Да, конечно.

В. В. ВАНЧУГОВ: Тут ситуация следующая. Я, чтобы ответить на ваш вопрос, должен выбрать, скажем, какой-то текст, который считаю нормативным. Ведь история русской философии не имеет единой репрезентации, одну и единую для всех форму — есть «версии» русской философии, коих много. Архимандрит Гавриил — одна версия философии, Густав Густавович Шпет — совершенно другая, далее Зеньковский, Лосский и еще с сотню наберется. Поэтому, исходя из какой-то ментальной оптики, история русской философии в изложении одного исследователя может быть похожа на греческую, а с точки зрения другого — нет. Поэтому и нет единого представления о русской философии. Русская философия — своего рода миф. У нас в наличии десятки проекций, проектов, конструкций того, что обозначается как «русская философия». Так что многие вынуждены выбирать их, как в гардеробе одежду, себе по сезону, по ситуации. Какой она была на самом деле — никто не скажет, точнее, не в состоянии сказать. Ее приходится всякий раз сочинять, конструировать, убеждать других. При этом одна версия будет убедительной для десяти человек, другая — для десяти миллионов. Для меня пока нет такого опорного текста, имея который в качестве эталона, я бы мог сказать: смотрите, вот она — история русской философии.

Р. Н. ДЕМИН: Можно ли считать Одоевского, с его попыткой словаря истории философии 1825 года в «Мнемозине», одним из первых историков русской философии?

В. В. ВАНЧУГОВ: Нет, словарь — все-таки другой жанр, он не может выступать в качестве объясняющего историко-философского текста. Словарь — совершенно другая конструкция, у него другие цели и задачи. Это некая фиксация, архивация, структурирование материала, а не объяснение какого-то сюжета. Требуется объяснение, некое повествование — когда и что появилось, почему появилось, кто представляет, какова иерархия фигур. А словарь этого не дает, он лишь располагает разрозненный материал в алфавитном порядке.

А. Ю. ГРИГОРЕНКО: У меня два вопроса. Какой, на ваш взгляд, будет русская философия? И какой должна быть?

В. В. ВАНЧУГОВ: Сейчас, во-первых, наш «парус» надувают, скажем так, определенные обстоятельства, Специальная военная операция, противостояние с коллективным Западом. Вот ситуация, в которой мы оказались. Она

достаточно благоприятна для нас, поскольку здесь создаются условия для того, чтобы больше обратить внимание на себя, сосредоточиться на себе, на своем интеллектуальном багаже. Поэтому сейчас я ожидаю рождения, формирования «коллективного духа», всего того, что позволит ему сосредоточиться на себе и проявить собирательную личность. Я ожидаю в ближайшее время безусловного всплеска и количественных, скажем так, параметров, и появления чего-то нового, каких-то парадигмальных сдвигов в русской философии. Станет, среди прочего, повышаться интерес к русской философии. А вот какими чертами, свойствами и качествами будет обладать эта русская философия, я пока затрудняюсь ответить. То, что мы имеем на данный момент, есть прежде всего некая рефлексия по поводу интеллектуального наследия. Мы пытаемся строить, создавать какие-то конструкции на основе прежнего багажа, пойти дальше... Данилевского, пойти дальше... Соловьева, пойти дальше еще кого-то. А вот появление каких-то новых качественных состояний я связываю с освоением новых реальностей в виде цифровых технологий, Digital Humanities. Это не панацея, но мы должны всё же попытаться что-то сделать в этой сфере, попробовать себя в новом формате. Тут есть шанс пойти куда-то дальше и сделать что-то новое.

Что еще можно сказать? Русская философия еще будет пользоваться спросом на внешнем интеллектуальном рынке. Более того, она начнет пользоваться спросом и на том Западе, который ополчился на нас. Вспомните Советский Союз, противостояние двух сверхдержав в виде СССР и США, когда отчетливо видно повышенное внимание к русской философии. Когда Запад стал активно изучать русскую философию? В период «холодной войны»! Мы для Запада — враг, а врага надо знать хорошо. Что здесь значит «хорошо»? Знать структуру интеллекта этого врага и составной элемент его ментальной машины — его философию. Поэтому «советология» той поры, среди прочего, дает большой объем философского материала. Сейчас мы — снова для Запада враг. Так что снова начнут возрождаться «россиеведческие», «советологические», «кремлелогические» и прочие школы. Сейчас поднимается вторая волна, и на Западе, скрипя зубами, вновь будут изучать не только прежнюю, досоветскую и советскую, но и современную русскую философию. И у нас самих, внутри, пойдет переоценка ценностей. Многие освободятся от приятного пребывания в теплых объятиях западной философии. Для кого-то, наконец, произойдет дистанцирование с нею, что позволит больше сосредоточиться на собственном проблемном поле. Сейчас такие условия, что можно сказать: на самом деле, это всё очень хорошо. Парадоксально, но гораздо хуже всего, в смысле — бесплоднее в творческом плане, когда у нас «всё хорошо». А вот ситуация разрыва шаблонов, освобождения от стереотипов, крушения «уютного» миропорядка, порядка мнимого — очень продуктивна будет для русской философии. Но, зная историю, детализацией пока не стоит заниматься.

А. КОЗЫРЕВ: Непонятно, почему вы рассматриваете русскую философию вне греческой. В действительности русская философия более последовательно, чем западная, идет путем, начавшимся в Древней Греции.

Речь идет о том, что греки открыли малый разум по отношению к разуму большому в виде Бога. Оппозиция большого-малого разума — это и есть, соб-

ственно говоря, развитие философии, что в Греции, что за пределами Греции. И в этом смысле мы остаемся в такой же парадигме. Пусть в этом большом разуме есть и природное и сверхприродное начало, но оппозиция сохраняется, а пока она сохраняется — остается философия. Поэтому, мне кажется, никакого исчезновения философии просто и быть не может. Я думаю, что надо назад вернуться. Назад вернуться к грекам — и тогда мы обречем себя. Двигаться надо в обратном направлении, чем то, которое вы предлагаете. Не исключаю, что я заблуждаюсь, но вот такой я ретроград. Спасибо.

В. В. ВАНЧУГОВ: Формулу «назад» мы уже не раз слышали в нашей истории. Она какое-то время работает, вдохновляет, звучит по-разному: то «назад к Канту», то «назад к Фоме». Можно к кому угодно возвращаться. Но долго этот прием не работает. По поводу нормативности — вся нормативность достаточно условна: по отношению к Китаю мы будем одними, по отношению к древнегреческой философии — другими. Древнегреческая философия — это что, некий эталон? Почему не древнекитайская или иная? Тут проблема сложнее, и решение может быть даже радикальнее. Мы не должны забывать, что не стоит полагать, будто бы есть единая, принятая всеми версия философии в России в ее историческом процессе. Нет, вместо этого у нас есть набор гипотез, предположений, конструкций. Для кого-то она начинается с X века, а для кого-то — с XVIII века. И вот попробуйте мне доказать, что автор, который начинает ее с X века, прав, а который начинает с XVIII — неправ. Для меня это две равноценные гипотезы, с которыми надо работать. Я исхожу из такого концептуального плюрализма, разнообразия версий, когда нет единой точки зрения. Какая русская философия? Да это, грубо говоря, 333 варианта философствования в России. Вот и всё. Какие-то из этих вариантов могут уподобляться Греции, а другие — нет. Кого-то это, правда, расстроит, а других — совершенно нет, даже взбодрит.

А. А. ЕРМИЧЕВ: В общем, позиция нашего докладчика ясна совершенно. Давайте перейдем к выступлениям. Кто хотел бы выступить? Пожалуйста.

В. В. КУЗНЕЦОВ: Выступление Василия Викторовича актуализировало вопрос «а что есть собственно философия?». Философия есть вечный авангард, как, если использовать выражение Пушкина, «вечно новая прелесть». В ситуации стабильности и покоя философия родиться не может, она рождается в ситуации цивилизационного кризиса, когда происходит переход одной формы саморегуляции к другой. А что есть история философии? История философии есть консервация лучшего, достойного, наиболее достойного, самого лучшего, самого великого, что достигла философия. Как говорят историки философии, в истории философии неудачников нет, это всё великие и достойные люди. В ней действительно представлено то подлинное, что достойно сохранения, достойно оставаться в традиции. Ведь традиционалисты, если вспомнить Генона или Юлиуса Эволу, полагали, что сама философия есть деградация по сравнению с традицией, по сравнению с мудростью.

Я не хотел бы соглашаться с уважаемым докладчиком по поводу декабристов. Декабристы по-своему были правы. Поражение декабристского восстания или, по крайней мере, нереализация того потенциала авангардного развития, который был необходим для России, стоило стране поражения в Крымской

войне и последующей стагнации России. Это очень хорошо видно на примере русско-турецкой войны 1877–78 годов, когда наши стояли у Константинополя. Последовал грозный окрик из Англии, и победоносная русская армия была вынуждена уступить. В дальнейшем дух мировой истории переместился в другое пространство.

О. Н. КОШУТИН: Интересный и актуальный доклад, звучит как такой наукометрический, конструктивистский, цифровой и так далее. Мне кажется, проблема с философией гораздо сложнее. Для меня философия — я уже здесь не раз говорил — это история философов и продуктов их философствования. Есть разница: вот человек увлеченный, погруженный в некие размышления. Другое дело, когда он профессионал, исследователь, решающий специальные задачи. В моем понимании, философ в своей основе является человеком, который осмысляет себя и свой народ, рефлексировать по поводу его истории, его значения — и через это уже осмысляет взаимосвязь с другими народами и историей человечества вообще. Сейчас проблема для России не в том, что она входит в цифровой мир, проблема текущая. Мы попали в очень тяжелый конфликт. Главная проблема состоит в том, что часть наших соотечественников решила уйти в другую цивилизацию, сменить идентичность. И тут большой вопрос: что делать? То, что делается, этой проблемы не решит. Если посмотреть — чем мы были едины? Мы были едины в философии, а марксистско-ленинская философия была государственной. По сути, она была одной из основ, которая скрепляла умы всего Советского Союза. Другой философии просто не было. Второе — это православие, а Украинская церковь Московского Патриархата теряет свою субъектность. И вопрос стоит так: что делать? Нужно заниматься русской современной философией. Я много раз говорил и еще раз подчеркиваю: я не выступаю против других, но я сильно сомневаюсь, что Хайдеггер, Делез, Агамбен и иные выдающиеся умы нам помогут в этом налаживании отношений с нашими бывшими соотечественниками.

А. Ю. ГРИГОРЕНКО: Мне наиболее продуктивной и созвучной духу нашего времени показалась следующая мысль, прозвучавшая в этом докладе: о тесной связи развития философии с властью в России. Эта мысль может показаться несколько странной, но, тем не менее, отношения философии и власти в рамках развития европейской философии и русской философии всегда имеют место быть. Отношения эти носят отчасти интимный, а отчасти неоднозначный характер. К сожалению, российская общественность часто забывала о необходимости налаживания плодотворного диалога с властью. Вся история русской философии показывает, как и докладчик показал нам воочию, что эта связь неразрывная и она может быть продуктивной. В зависимости от нашего умонастроения она действительно может стать позитивной и продуктивной. Если же у нас умонастроение окажется совсем иным, то тогда будет плохо как власти, так и самой философии. Я хочу обратить внимание на то, что философия — это вещь, которая имеет оттенок базаровских смыслов. Она должна быть в каком-то смысле полезна, скажем, для социума, в котором мы живем; полезна для той культуры, в рамках которой мы обитаем. И то, что сейчас наша общественность столкнулась с целым рядом внутрицивилизационных конфликтов, это результат праздности и серости мышления наших фило-

софских умов, которые избегали конкретики, избегали смелости, повторяли общие места и так далее. В докладе я услышал ноты не победного марша, но оптимистической трагедии.

С. К. СИМАКОВ: У меня очень небольшое замечание. Я — человек, к философии прямого отношения не имеющий, скорее, смотрящий на нее несколько сбоку. В связи с Digital Humanities я вспомнил французского философа суфия Генона, который говорил, что есть науки сакральные и есть науки профанические. Это было сто лет назад. Сейчас, в XXI веке, мы наблюдаем взрыв профанических наук, то есть мы имеем сейчас науку на букву «h» — науку Хирша. Я — доктор наук — задаю вопрос: а какой индекс Хирша был у Галуа, который перевернул математику? Ноль. При жизни, сейчас — 4. Сейчас индекс Хирша у некоторых при жизни уже к сотне близится. Так вот, философия больше относилась или относится к сакральным наукам; она — служанка богословия, вышла все-таки из религии. Но с Digital Humanities она резко уходит в область профанических наук, и там уже другие игры начинаются.

Б. Г. ДВЕРНИЦКИЙ: Я должен поблагодарить докладчика за глубокий доклад, он поставил много проблем. Коснусь двух из них.

Первое. Может ли быть философия без принципов или, я бы сказал так, без догматов? Вот богословия не существует без догматов, и они сохраняются. Точно так же и философия. Скажем, можно ли отказаться от заповедей? Можно жить без заповедей, но заповеди существуют. Они существуют, и рано или поздно приходит наказание. Точно так же и в философии — существуют аксиомы, или константы, как угодно можно назвать. Без них философия действительно умрет.

Второй вопрос — существует ли единая русская философия? Существует. В православии у нас 15 православных церквей, довольно разных, но тем не менее православие как таковое существует. В заключение скажу, что не случайно задал вопрос «существует ли философия сейчас, есть ли ее кризис?». Я считаю, что просто на каком-то этапе кончилась монистическая, монетарная, единообразная философия. Как говорил Зеньковский, философия имеет много корней. Я считаю, что философия должна быть триединой, то есть иметь три корня. Вам, как докладчику, хочу подарить свою книжку «Триединство русской философии», в которой я освещаю этот тезис.

Н. Б. ИВАНОВ: Спасибо за исключительно информативное сообщение. Я имею в виду поделиться тремя сожалениями или сомнениями в связи с тем, что услышал.

Во-первых, надо понимать, что пусть и обыкновенное, но едва ли не безнадежное это дело — пробовать «дисциплинировать» любовь, тем более к мудрости, тем более любовь русскую. Когда же речь заходит об истории такой любви, ситуация лишь усугубляется. Потому что, следуя традиции всемирной философии, для этого придется слишком многим поступиться. Либо собственно историей, либо мудростью, либо любовью. И сомневаться не приходится — к искомой строгости умозрения ни одна из жертв не приведет. Первая манера восходит, по меньшей мере, к Аристотелю («Метафизика»), от которого — прямая дорога к Гегелю, прямая дорога к Хайдеггеру. От истории при этом остается лишь логическая пред-история собственного воззрения на мир. Так

у Аристотеля с его отношением к «натурфилософам», так у лучшего из всех существовавших историков философии — Гегеля, так и у самого радикального и скандального в этом контексте — у Хайдеггера, даже если не иметь в виду его рискованные «этимологии».

Что касается мудрости, то тут и вопрос-то не встает. Обыкновенно все академические курсы по философии, и вовсе не только на территории России, на самом деле являются курсами по истории философии. Впрочем, усеченной настолько, что как будто бы в этой истории вообще не может быть, не могло быть и никогда не будет никакой «мудрости», отличной от продуцирования «концептов» и методических регламентаций спекулятивного знания. Искусства нет. Есть искусствоведение!

О любви — ну что тут говорить? Любовь по долгу службы — проституция. Когда-то, будто бы из скромности, философ назвал свое дело «философией». Скромняга Пифагор не считал себя мудрецом, это правда. Правда, при этом не стеснялся себя «богом» называть.

Без любви — даже как искусствознание — наука философии фиктивна. Сегодня встретить вообще любовь к философии невероятно редкое дело — в этом городе, в этой стране и в этом мире. Но если мы всё это обостряем русскостью, если мы говорим о родной истории, родной мудрости и любви, мы обязаны отдать себе отчет в своем трансцендентальном сродстве с прошлым и в необходимости конгениального ответа собственным отцам, тем, кто нам открыл глаза на этот свет. Об этом сегодня не было и речи. Речи не было о самом главном — о нашем долге. Не перед «будущим» — перед стариками. Они как, они-то что? Так себе — дело «прошлое», пустое? Что-то там недодумали опять, «недосмотрели»? Где-то присутствия духа не хватило, где-то «рациональности», фантазии или памяти? Чушь! Этот мотив мне представляется исключительно важным, причем конститутивным по отношению к истории нашей философии.

Во-вторых, по поводу ее действительности, коротко совсем. Курс по истории русской философии совершенно уникален в том смысле, похожего курса не читается нигде на свете. Только у нас, и причем давно. Понятно, не без указки сверху — он был санкционирован, он был организован и читался и в советские времена, и сегодня читается. Ни во Франции не читается курса по истории французской философии (не путать с «континентальной»), ни в Германии такого курса нет, ни в Италии, ни уж, конечно, в Соединенных Штатах Америки. Не потому, что там нет национальных форм философии, а потому, что философия в России обрела такую физиогномическую энергию, что давно сделалась неотъемлемой стороной национального самосознания. Чего нельзя сказать ни об одной другой национальной форме философии. И поэтому тут ведь о чем речь? Русская философия является собой постольку, поскольку с самого своего рождения, которое я лично склонен (видимо, вполне банально) возносить к брату Чаадаеву, — с самого начала отказывается верить в фундаментальнейшую из всех трансцендентальных иллюзий человечества — в априорную предметность самосознания вообще и национального самосознания в частности. Дело не в том, что русский человек сомневается, русский он или турок, или француз, или «гражданин мира». Дело в том, что

он знает точно: предмет его самосознания — это проблема, которую решать нужно самому, несмотря ни на что: ни на Запад, ни на Восток, ни на сына, ни на дедушку. Самому и одному.

И третье. Что касается актуальной метафизики и этих Digital Humanities. Такого рода диагностика, которая здесь была представлена в отношении того, что вот это вообще что-то «иное», эти цифры... О чем речь? И у нас нет «языка» для описания вообще рождающегося существа цивилизации. Наверняка нет. «Проблематично». Бог знает что. Но ведь философия не только не обязана высказываться гипотетическим образом, она вообще права не имеет на гипотетические суждения — как о настоящем, так и о будущем. А аподиктически мы обязаны понимать, что речь идет о рождении нового, но только языка, и здесь вообще нет никаких проблем. Видите, настоящие проблемы есть, как я и хотел сказать, и у истории, и у мудрости, и в любви, но они сами их решали, понимаете? Это тот Ваал, который сможет «постоять за себя». Пустое это — наше когнитивное шаманство. «Большие книги» — да они вечные! Это как Мадонны Рафаэля, как фразы Моцарта. Видите, дело ведь вообще не в нашем к ним отношении. Дело в отношении их к нам — вот что решает. Да, нам до них далеко, но они-то нам близки. Вот ты протягиваешь руку и другого «основания» никогда не было и не будет, и слава Богу! И ни малейшего даже мгновения, даже мысли цинического свойства мы не имеем права допускать, чтобы не потерять разум. Иначе отсутствие ума и прямое с-ума-сшествие пребудут критериями самой рациональности — чем они и являются на самом деле на дигитальном подиуме науки, масс-медиа, культуры, политики, представлений о войне и мире, об истории и о будущем.

А. А. ГРЯКАЛОВ: Уважаемые коллеги, прежде всего, хочу присоединиться к словам благодарности за выступление профессора Ванчугова Василия Викторовича. Вы заметили, конечно, что разговор, который начинался с историографических обращений к истории философии, к схематике истории философии, привел, в конечном счете, к тому, что делает философия в современном мире, как она возможна и каковы пути ее становления. Понятно, что тема является чрезвычайно сложной, проблемной. Проблема — это позиция, когда континуальность мысли вдруг разрывается в некотором фрагменте. «Порвалась дней связующая нить / Как мне обрывки их соединить?» — в момент встречи Гамлета и Призрака предшествующая и казавшаяся незыблемой континуальность объяснений разрывается. Но мысль, подчеркивал М. М. Бахтин, всегда достраивает фрагмент до сферы.

Когда мы обращаемся к истории философии, амбивалентность ситуаций предельно обостряется. С одной стороны, нужно помнить то, о чем сказал Валентин Фердинандович Асмус. Он говорил студентам-философам: если вы что-нибудь открыли — покопайтесь в истории философии, если там ничего не найдете — значит, открыли глупость. Это один полюс. А другой полюс связан с идеями нео-прагматистов, которые вводят понятие «анахронизм» и говорят, что историей философии занимаются те люди, которые не умеют иметь дело с тем, что к ним подступает в ближайших событиях образах и смыслах. То есть это не просто нежелание понимания, но и психоаналитически понятное стремление ускользания от трагических вопросов жизни. В конечном счете,

это очевидным образом проявленный страх смерти: нужно скрыться за что-то такое, что кажется несомненно устойчивым.

С учетом таких проекций разговор об истории философии возможен в другом русле, не только с позиций стремления выявить некоторые первичные временные параметры — начинать с XI или с XIX века? Само по себе для истории философии это значимо. Однако не менее важно понять наличествующие позиции в их событийном взаимодействии. Что оказывается устойчивым в истории мысли? Это целостность, в которой позиции взаимодействуют друг с другом. И тогда в дело включаются не только хронологические ходы: откуда мы начинаем смотреть и к чему приводим мысль? В дело вступает топологический подход, когда отдельные позиции сыгрываются в сложной целостности — можно наблюдать за тем, как позиции давних времен и позиции сегодняшних или даже воображаемых завтрашних дней сходятся в событийном единстве.

Что здесь может происходить? Тема множественности может быть поверхностно понята так, что философия — это ящик с инструментами: нужно решить одну проблему — берем один инструмент, другую — другой инструмент. Если актуализировать такой гипертекст, то перед нами — набор позиций, предельно включенных в конкретные ситуации времени; искомого единства мысли не будет.

Но встает вопрос: в конечном счете, кто прав? Если угодно, в чем истина? Можно, наверное, сказать, что такой вопрос сам по себе уже нагружен неустойчивостью — в нем нет конкретной исторической силы, а без силы никакая концепция держаться не будет. Но все-таки как быть с неизбежно возникающей множественностью интерпретаций истории философии — с тем, что филологи называют литературой потока? Здесь всё настолько сливается, что невозможно остановиться и помыслить — что происходит, где мы находимся? Я помню слова Мамардашвили, он выступал в Ленинграде в Доме ученых и говорил следующее: главное — осознать, что мы чаще всего находимся в дурацком хороводе, у каждого своя маска. Нужно вырываться из такого хоровода, снимать маску, иначе она прирастает. И тогда перед нами — непрерывная мультипликация выражений лица. А лицо, как давно сказано, может изменяться только тогда, когда омывается слезами во время благодатной молитвы.

Так вот, остается вопрос: как возможны остановки в «философии потока»? На чем можно останавливаться? На некоторых позициях, которые давно известны? И тут начинается перебор позиций, кочующих из учебника в учебник: «славянофилы — западники», «консерваторы — либералы». Может быть, нужна другая стратегия исчисления? К примеру — установление определенных констант в истории русской мысли. Они могут по-разному наполняться. К примеру, вера и неверие — по-разному наполняясь, они тем не менее остаются константами отечественной мысли. И тогда, понимая всю множественность и принципиальную несводимость к отдельным позициям, нужно рассматривать их в определенной рядоположенности, то есть рассматривать топологическую субъективность и топологическую рефлексивность. И тогда перед нами ход, который идет из отечественной истории — внимательно смотреть на пространство смыслогенеза.

Мысль имеет свою окрестность. Аналитически исследовать «месторазвитие», стяженность основных образов и концептов, произведение, тело, которое не может расширяться до бесконечности и не может сжиматься в точку. И тогда перед нами литература или философия потока обретает, так скажем, константную укорененность. Константы могут измениться, но их взаимодействие создает непрерывный диалог позиций. А диалог предполагает то, что есть некоторый третий, писал Бахтин, что это существо может не быть персонифицировано. Бог, трансцендентальный субъект, может быть, дорогой человек в памяти. Возможна встреча не в другом, а в ином. Вы помните, что героя романа «Братья Карамазовы» Федора Павловича Карамазова Лев Платонович Карсавин назвал идеологом любви? Не философом любви, а идеологом. Но почему возможно личностное понимание даже в идеологии? Потому что герои с разными ответами о Боге пребывают в едином ином. Даже отрицание предполагает, что изначально признается онтологическое присутствие и необходимость того, что отрицается. Отрицать можно то, что изначально есть.

И вот в этом плане, мне представляется, разговор о современной философии вполне конструктивен в отношении к истории философии. Философия — палимпсест, где сквозь один смысл просвечивает другой, и так до самых истоков. И внимание к масс-медиальным процессам, современным символическим конструкциям, дигитальным практиками — это тоже практики признания истины. Сегодня мы имеем дело с производством, принципиальной несводимостью к одной временной позиции. Все достойные внимания смысловые позиции участвуют в производстве мысли наравне друг с другом. И тогда топологически ориентированный подход, в том числе к истории философии, может оказаться продуктивным. Главное — не совершать модернизацию традиционных понятий и обращаться к смысловым константам и концептам в их взаимодействии и становлении. В данном случае я говорю о значимом для актуальной философской мысли топологическом повороте.

**В. В. ВАНЧУГОВ:** Коллеги в своих выступлениях, вопросах, репликах показали определенную сложность, которую мы и фиксируем в истории философии. Архимандрит Гавриил, используя эмпирический материал, доказывает, что русская философия должна быть религиозной. Густав Густавович Шпет берет тот же самый эмпирический материал и говорит: вот это очень плохо показало себя, вот от этого надо отказаться, потому что философия должна быть строгим знанием, а не любомудрием. Вот вам, грубо говоря, пример манипуляции — эмпирический материал у авторов совпадает, но выводы они делают совершенно противоположные. Это один момент, который мы должны держать в уме и который нам дает понять, что нет однозначных сюжетов, однозначных ответов, типовых решений. Мы должны работать с разными конкурирующими концепциями. Так и происходит, и мы выбираем ту, которая нам созвучна по эмоциям, по религиозным установкам, еще по каким-то критериям. Одной и единой истории русской философии нет. Есть набор концепций, проекций, фантазий, операционных манипуляций и прочего. Мою задачу я в своем выступлении свел к чисто технической проблеме: как конструируется жанр, как конструируются техника и практика, историко-философский формат? Точно так же интересуется меня и то, как она может быть де-конструирована. И самый

лучший деконструктор — это тот, кто конструктор, потому что именно он знает, как что построить и как что сломать. Конструирование и де-конструирование как раз и показывают этот релятивизм, относительность всего, в том числе и философии как таковой. Какая русская философия? В какой версии? У меня их 333. Какая именно? Поэтому я безусловно могу показаться таким релятивистом, и даже где-то неким циником, но я исхожу из того материала, который есть, я исхожу из того, что я историк философии, я вижу как философ в истории. Я где-то и как-то — театрал, который, будучи поглощенным, вдохновленным спектаклем, действием, прекрасно понимает, что на сцене все же Марья Ивановна в наряде и образе, а не реальная княгиня; понимает, что стоит за этим «проектом» в декорациях и репликах. Я не метафизически настроен, а ближе по духу к постмодернистской конструкции, настроен на то, что мы можем сконструировать и должны конструировать. Мы можем зафиксировать, что есть некая интеллектуальная традиция, именуемая русской философией. Это, безусловно, ценный ресурс, которым каждый может распоряжаться как во зло себе, так и с пользой для себя, а, возможно, и для отечества.

Следующий момент. Мое воспроизведение сюжета о декабристах не значит, что я отрицательно настроен к ним. Я воспроизвожу ту версию, которая стала доминирующей в определенное время для определенного круга людей. Но и разговоры о декабристах — это тоже набор фикций, как показывает история темы. Мы можем набрать 33 варианта повествований — какими были декабристы, каков смысл восстания, но нет одного единого верного ответа. 33 картинки, 33 сказки про декабристов, 33 сказки про русскую идею, 33 сказки про русскую религиозную философию, 333 сказки про софиологию... И сейчас они еще добавляются. Я живу в таком вот «сказочном» мире. Но я избавлен от панических интеллектуальных атак, поскольку я — «конструктор», я вижу, как это порождалось, и сам могу монтировать и де-монтировать, устраивать некие интеллектуальные провокации. Надеюсь и дальше создавать «истории философии» и тем самым менять нашу действительность, управлять процессом, формировать будущее при помощи философии, формировать будущее в настоящей философии. Вот такая моя темпоральная конструкция: меняем будущее к лучшему в настоящем, используя все ресурсы, которые мы находим в прошлом. Но, чтобы найти все ценные ресурсы, надо иметь соответствующую ментальную оптику. А лучшую оптику как раз дает историко-философская подготовка, историко-философское мастерство. Если я кому-то показался потенциальным разрушителем философии вообще и русской философии в частности — это иллюзия. Если я кому-то показался апологетом русской философии — это тоже иллюзия. А каким я буду — покажет только будущее. Я, по крайней мере, работаю интеллектуально. Свою книгу про архимандрита Гавриила я подарил ректору, вам кое-что рассказал про нее. И я продолжаю работать, писать. Возможно, что-то да получится, о чем в будущем можно будет перед вами отчитаться. Вот и всё, что я хотел сказать. Спасибо за внимание!

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.007

УДК 1(091)

*М. А. Колеров\**

**ВЫСЫЛКА ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ИЗ СОВЕТСКОЙ РОССИИ  
В 1922 ГОДУ. КОНТЕКСТ И МИФ.  
(«ФИЛОСОФСКИЙ ПАРОХОД» — 100 ЛЕТ В ОКЕАНЕ  
ИСТОРИИ: НОВЫЕ ФАКТЫ, ОБРАЗЫ, РЕФЛЕКСИЯ:  
СБОРНИК ДОКЛАДОВ КОНФЕРЕНЦИИ. САНКТ-  
ПЕТЕРБУРГ, 17–18 НОЯБРЯ 2022 Г. М., 2023.)**

*Kolero M. A.*

*Expulsion of the intelligentsia from Soviet Russia in 1922. Context and myth.  
(«Philosophical Steamship» — 100 years in the ocean of history: new facts, images, reflection:  
Collection of conference reports. St. Petersburg, November 17–18, 2022. M., 2023.)*

Перед нами — яркий образец того, как идейная и политическая история, история государства и интеллигенции России сталкиваются в одной символической точке исследовательских усилий. И как это соотносится с попытками мифотворчества. И о чём эти попытки мифотворчества заставляют вспомнить и знать. Особенно потому, что среди высланных в 1922 году — первые имена русской философии XX века: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и И. А. Ильин. И поэтому знать и сообщать о них нечто новое и небанальное в этом давно и хорошо изученном вопросе\*\* исследователь просто обязан.

---

\* *Модест Алексеевич Колеров*, российский историк, издатель и общественный деятель, кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного Архива Российской Федерации, [kolerovm@gmail.com](mailto:kolerovm@gmail.com)

\*\* См. сборники архивных документов: *Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923* / Сост. В. Г. Макаров, В. С. Христофоров. М., 2005; «Очистим Россию надолго...» *Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 г.* / Под ред. А. Н. Артизова, В. С. Христофорова. М., 2008; *Остракизм по-большевистски. Преследования политических оппонентов в 1921–1924 гг.* / Сост. В. Г. Макаров, В. С. Христофоров. М., 2010. Среди частных прикладных исследований по теме см.: *Ликвидация ВСЕРПОМГОЛа: письма Е. Д. Кусковой к В. Н. Фигнер 1921–1922 гг.* / Публ. Я. В. Леонтьева // *Русское прошлое. Кн. 4 / Гл. ред. В. Г. Бортневский. СПб., 1993; С. Ковальчук. Настоящий*

Контекст высылки 1922 года азбучно известен: это усилия Советской власти 1919–1922 гг. по использованию лояльной интеллигенции в интересах легитимации большевистской диктатуры вне и внутри страны, включая реформу прежде независимой высшей школы\*, сборник «Смена Вех» (1921) и кампанию по его продвижению в эмиграции и России, начало операции ГПУ по управлению возникшим в эмиграции движением евразийцев (1921), общественный Комитет (ПОМГОЛ) по борьбе с голодом и его роспуск (1921)\*\*, и особенно в 1922 году — изъятие церковных ценностей РПЦ и арест патриарха Тихона, судебный процесс на социалистами-революционерами в Москве 8 июня — 7 августа 1922 года. Если в целом понятно, как именно даже кратковременный ПОМГОЛ помог большевикам, поставив в центр внимания уставшего и обедневшего от мировой войны Запада вместо большевистской России\*\*\* — Россию обнищавшую и голодающую («не в последнюю очередь с помощью такого оружия, как голод, советское правительство сумело прорвать дипломатическую изоляцию. Результатом этой катастрофы и этой кампании было также приглашение на всемирную экономическую конференцию в Генуе

---

изгнанник с собой всё уносит: судьбы учёных-эмигрантов в Латвии 1920–1944 гг. М., 2017. (Гл. 1: «Пассажиры «философского парохода» в Риге»: Степун, Гессен, Бердяев, Франк, Зеньковский, И. А. Ильин); Акция по высылке ученых, философов, писателей и общественных деятелей из Советской России и Дело № 15778 (1554) // *Ильин И. А. Собрание сочинений: О возрождении и обновлении России. Часть третья [Следственные дела (1918–1922)]* / Сост. Ю. Т. Лисица. М., 2021.

\* Историография, особенно советская, по этой теме обширна, но, понятно, ангажирована. Первый сводный очерк автора по этой теме см.: *Колеров М. А. Власть и общественность в России двадцатых годов* // *Знание — сила*. М., 1994. № 2. См.: «Борьба на идеологическом фронте в ВУЗах и литературе; борьба за кооперацию; попытки организационной консолидации антисоветских сил в борьбе за «демократизацию» государственного строя Республики — все это реально существующие факты» (Обзор [ГПУ] деятельности антисоветской интеллигенции за 1921–1922 гг. // *Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923*. С. 163).

\*\* Хрестоматийно известные домыслы эмиграции о ПОМГОЛе как якобы альтернативном правительстве явно не были только лишь её домыслами. Есть основания полагать, что их распространяли сами его участники. Например, справка ГПУ 21 декабря 1922 г. на бывшего члена ПОМГОЛа профессора П. А. Велихова сообщала: «С его же слов намечавшегося ещё в Помголе Кишкиным на видный государственный пост в случае переворота» (*Макаров В. Г. Пассажиры «философского парохода». По материалам Центрального архива ФСБ России* // *Русский Берлин. 1920–1945. Международная научная конференция. 16–18 декабря 2002* / Сост. М. А. Васильева, Л. С. Флейшман. М., 2006. С. 89). См. также сборник документов: *Всероссийский комитет помощи голодающим* / Сост. В. Д. Тополянский. М., 2014.

\*\*\* 22 октября 1922 г. глубоко интегрированная в британское общество А. В. Тыркова излагала позицию английского общества прибывшему из Советской России Н. А. Бердяеву: сторонники признания Советов фактически аргументируют это так: «1) это единственная власть, спасающая Россию от хаоса, 2) нам нет дела до внутреннего строя России, 3) без России нельзя устраивать мировые дела и нельзя ждать, пока она заведет более приличное правительство, 4) только путем политического и коммерческого проникновения можно оздоровить Россию, 5) экономически Россия нужна Европе, и кто первый побольше захватит, тот больше наживётся» (Письма философу (по материалам фонда Н. А. Бердяева) / Публ. Е. В. Бронниковой // *Встречи с прошлым*. Вып. 10. М., 2004. С. 294).

весной 1922 г., на периферии которой был заключен договор в Рапалло между Германским рейхом и Советской Россией, обеспечивший окончательный провал конференции)», то отсутствие внятного политического результата высылки 1922 года требует особого внимания к контексту.

Первые публичные сведения об охватившем Советскую Россию масштабным и истребительным голоде 1921 года были произнесены на VII Всероссийском съезде по сельскохозяйственному делу экономистом-аграрником А. А. Рыбниковым и кооператором М. И. Куховаренко. Это произошло 18 июня 1921 г. Известный политический деятель, внепартийный социал-демократ С. Н. Прокопович немедленно предложил поставить вопрос о голоде перед правительством РСФСР. Его жена, известная социалистическая публицистка Е. Д. Кускова, обратилась к М. Горькому за помощью в поиске контактов с высшими большевистскими властями. 29 июня 1921 г. Политбюро ЦК РКП(б) одобрило предложение Горького о создании Комитета помощи голодающим. 3 июля о готовящемся создании сообщила газета «Известия». 15 июля он был учреждён решением Политбюро. 16 июля оно решило ввести в руководство Комитета одного из лидеров большевиков Л. Б. Каменева. Декрет о Всероссийском комитете помощи голодающим (ПОМГОЛ) был издан ВЦИК РСФСР 21 июля: с правом отношений с центральными и местными властями, организации отделений за границей и командировании туда своих представителей, председателем Л. Б. Каменевым. Большевики решили использовать ПОМГОЛ для установления отношений с враждебным Западом. 27 августа 1921 г. все члены ПОМГОЛа были арестованы, а сам он решением ВЦИК — распущен.

Положение о Государственном политическом управлении, утверждённое Политбюро ЦК РКП(б) уже 9 марта 1922 г., задолго до известной инициативы Ленина о высылке интеллигенции выработало санкцию: «высылка из пределов РСФСР неблагонадёжных граждан»<sup>\*\*</sup>. Эта высылка интеллигентов, вероятно, была лишь первым опытом применения данной нормы, которая, однако, стала последним таким опытом.

Сама же историческая и практическая перспектива высылки 1922 года представляется более всего зависящей от раскола власти и взаимоистребительной внутренней политической борьбы в СССР в высшем эшелоне правящих большевиков, когда их вождь Ленин уже терминально заболел и вышел из борьбы и управления. Именно взаимная борьба за высшую власть Троцкого и Сталина при соучастии Каменева и Зиновьева сделали главным её «хором» и соучастником уже не наёмных советских специалистов интеллигентского

---

\* Кёнен Г. Между страхом и восхищением: «Российский комплекс» в сознании немцев, 1900–1945 / Пер. с нем. М., 2010. С. 294.

\*\* Остракизм по-большевистски. Преследования политических оппонентов в 1921–1924 г. См. также: Проект постановления ВЦИК об административной высылке, направленный зампредом ГПУ Уншлихтом 31 июля 1922: 1. «право... не прибегать к более суровому наказанию, заменять его высылкой за границу или в отдаленные пункты РСФСР», в том числе бессрочной (С. 24–26); Постановление ВЦИК от 10 августа 1922 об этом с уточнениями (с. 28); Инструкция по применению постановления ВЦИК об административной высылке от 17 октября 1922 (с. 30).

происхождения, как то формулировал ещё весной 1922 года Ленин, а саму коммунистическую партию, расколотив на оппозиции, платформы, кланы, республики — в их административной борьбе с правительственными ведомствами, трестами и ВЧК-ГПУ. Весьма примечательно, что противники Сталина в этой борьбе долго и неизменно уличали его в том, что именно он воспитал политические проекты «Смены Вех» и национал-большевизма.

Радикальный удар по мифологии высылки 1922 года наносит обращение к давно опубликованным, но, кажется, так и не прочитанным документам — не прочитанным просто потому, что они очень плохо укладываются в мифологическую канву о якобы радикальном отвержении советского коммунизма высланными и якобы радикальном противодействии ему.

Самое главное состояло в том, что историческая аналогия в сознании равно правящих большевиков и небольшевистской интеллигенции между голодом 1921 года и голодом 1891 года (когда власть «обратилась за помощью к» (на деле лишь разрешила помочь) оппозиционной интеллигенции), который собственно и политически воспитал их общественное поколение, была консенсуальной в голодном 1921 году\* и потому не могла не наложить свою тень на ситуацию 1922 года — а именно опасность того, что на фоне слабости власти консолидируется антивластная оппозиция. Но 1922 год не создал ей единой платформы, а новая экономическая политика большевиков (НЭП) отразилась в её случае лишь на свободе малотиражного интеллигентского книгоиздания, которое в принципе технически не могло иметь массовой аудитории. На этом внутривнутриполитическом фоне и перед лицом того, что, как минимум, более чем

---

\* См. прямые и публичные аналогии с голодом 1891 года в официальном издании ПОМГОЛа: «В мрачную эпоху голода 1891–1893 и 1899 гг., в особенности на Поволжье, студенчество сумело не только чутко откликнуться на страдания народа, но и создать общественный подъём, при наличии которого только и возможно выйти победителями из стихийного бедствия» (Ко всему русскому студенчеству [1 августа 1921] // Помощь. Бюллетень Всероссийского комитета помощи голодающим. № 1. М., 1921. 16 августа. С. 2); В. Г. Короленко — почётный председатель ПОМГОЛа — прямо выступал как живой символ преемственности поколений, не важно — насколько персонально обоснованный, потому что он избран как «моральный руководитель объединения» (*Ветринский И.* В голодный год (В. Г. Короленко и его книга о голоде 1891–1892 гг.) // Помощь. Бюллетень Всероссийского комитета помощи голодающим. № 3. М., 1921. 29 августа. С. 1); «Последователи Л. Н. Толстого... не могли не вспомнить, как, впрочем, и все русское общество, колоссальной работы великого писателя по борьбе с голодом в 1891–1892 гг.» (*Булгаков Вал.* Во имя Л. Н. Толстого на борьбу с голодом // Помощь. Бюллетень Всероссийского комитета помощи голодающим. № 1. М., 1921. 16 августа. С. 1); «В годы прежних неурожаев интеллигенция городов быстро откликалась на народное бедствие: она первая возвышала свой голос на помощь и, наступая на правительство, организовалась в центре и провинции в общества и группы для помощи голодающим» (*Фигнер В.* Прежде и теперь // Помощь. Бюллетень Всероссийского комитета помощи голодающим. № 1. М., 1921. 16 августа. С. 1). Сам Короленко в дневнике писал интимно: «Голод 1891/92 года — шутка в сравнении с тем голодом, который охватил теперь всю Россию. Одно из непосредственных последствий большевизма — обеднение России интеллигенцией. Одни погибают как инакомыслящие, другие — как прямые противники, третьи — просто как «буржуи», четвертые — потому, что выбиты из колеи» (Неизданный В. Г. Короленко. Дневники и записные книжки [В 2 тт. Т. 2]. 1919–1921 / Публ. Т. М. Макогоновой и И. Т. Пяттвоевой. М., 2013. С. 219).

значительная часть высланных из РСФСР в 1922 году интеллигентов не представляла реальной угрозы, высылаемые не могли скрыть удивления.

Это удивление от массовой высылки интеллигентов, не адекватной своим общественным звучанием их реальному влиянию на страну или их реальной угрозе власти большевиков, породило ряд в целом умозрительных толкований: либо как временной меры\*, либо как повторения прецедента 1891 года\*\*, либо как повода для интеллигентской мании величия\*\*\* и нарциссизма\*\*\*\*.

---

\* Дочь члена ПОМГОЛа проф. А. И. Угримова, высланного в 1922 году, вспоминала: «У нас была полная уверенность, что мы вернёмся через год. Настолько вся история с нашей высылкой была несурозна. Причём это случилось уже при НЭПе» (*Решикова В. А. Высылка из РСФСР // Минувшее: Исторический альманах. 11. СПб., 1992. С. 203*). Высланный в 1922 г. вместе с Франком и Ильиным на пароходе через Петроград, профессор-зоолог, бывший декан физико-математического факультета и ректор Московского университета, депутат Государственной думы, бывший кадет, вспоминал: «Вначале никто не мог предполагать, что русская эмиграция затянется на большое количество лет. Даже в большевистских кругах на это не рассчитывали. При моем отъезде из Москвы, в сентябре 1922 г. ... Флаксерман, возвращавшийся в высших партийных кругах и исполнявший одно время обязанности секретаря Ленина, нарекнул мне, что мое отсутствие будет продолжаться примерно полгода» (*Новиков М. М. От Москвы до Нью-Йорка: Моя жизнь в науке и политике. Нью-Йорк, 1952. С. 333*). Ю. Н. Флаксерман (1895–1994) — инженер-энергетик, член НТО при ВСНХ СССР.

\*\* *Колеров М. А. Политическое дежавю оппозиции: голод 1921-го как голод 1891 года // Русский Сборник: Исследования по истории России XIX–XX вв. Т. I. М., 2004. Как вспоминал высланный в 1922 году бывший видный кадет, советский заведующий Центральным архивом ВСНХ, историк А. А. Кизеветтер, 17 ноября 1891 г. рескриптом Александра III был создан (под председательством наследника, Николая) Особый комитет для оказания помощи нуждающимся в неурожайных местностях, для координации благотворителей и сбора средств. И делал такие выводы из 1891–1892 гг.: «Дело было не в том, что Россию постиг неурожай хлебов... Почему деревня оказалась беззащитной перед лицом стихийного бедствия? ... Было совершенно очевидно, что ответа на эти вопросы нужно было искать уже не в атмосферических условиях, а в социально-политической обстановке... Ужасы голодного 1891 года предстали перед глазами общества как некий итог предшествующего периода контрреформ...» (*Кизеветтер А. А. На рубеже двух столетий: Воспоминания 1881–1914. М., 1996. С. 138–139*).*

\*\*\* Член белых правительств генералов Деникина и Врангеля в эмиграции обсуждал вести из России 3 октября 1922: «Из России высылается много профессоров, интеллигенции. Им заявлено, что всё равно политические уступки неизбежны, но их надо сопровождать актами террора, чтоб предотвратить внезапное падение власти» (*Савич Н. В. После исхода: Парижский дневник. 1921–1923 / Публ. Н. Н. Рутыч-Рутченко, В. Ж. Цветков. М., 2008. С. 299*).

\*\*\*\* Пример такого явного, контрфактического нарциссизма — в первом же свидетельстве С. Л. Франка (против его гораздо более трезвых показаний на допросе перед высылкой, которые приведены ниже) после высылки 1922 года. Г. П. Струве писал 9 октября 1922 г. после встречи с прибывшим в Берлин Франком: «По мнению С. Л., большевики вступили сейчас в стадию, когда самым опасным оружием являются идеи. И против идей они вели борьбу. Всех главарей духовного движения выслали, и для России это большой урон. Большинство не хотело уезжать и даже ходатайствовали об оставлении. Между прочим, на ходатайство о Франке («Ах это тот — мистик») Каменев заявил, что для Франка он пальца о палец не ударит, ибо это второй Струве. Не хотели же они уезжать потому, что факт высылки лишний раз убедил их, как полезна была работа, которую они делали в России: недаром большевики убоялись. Они ведь определенно сказали, что все эти люди им

Составительница (ответственный редактор) рецензируемого сборника статей профессор, доктор исторических наук, кандидат филологических наук Ю. З. Кантор — признанная исследовательница истории СССР и медиа-деятель. Поэтому не стоит обращать особого внимания на демонстративно равноуровневые статусы авторов этого сборника — от студентов до профессоров. Ответственность Ю. З. Кантор (и объявленного редактора книги Ю. И. Мошник) делает это различие сугубо техническим. Именно она представила географический весьма широкую картину отечественной науки, включив в сборник исследователей (в порядке их списка из «Сведений об авторах») из Москвы, Санкт-Петербурга, Кирова, Орла, Томска, Выборга и Перми. Считать, что уважаемая Ю. З. Кантор выступила лишь автоматическим стенографом научной конференции, я не могу. Равно как не могу считать номинальную роль санкт-петербургского Института истории РАН и Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ), под эгидой которых вышел сборник в авторитетном издательстве РОССПЭН. Они тоже несут и обязаны нести публичную ответственность за результат. Не только же для галочки в бумажных отчётах сделаны эти упоминания. Это на деле — солидарная, личная и институциональная, осознанная, рациональная демонстрация современного состояния науки по названной теме, и компетентный читатель обязан отнестись к ней совершенно серьёзно, не прячась за формальное участие авторов в конференции, которую якобы автоматически зафиксировал названный сборник.

Ниже я даю отчёт о каждом тексте, включённом Ю. З. Кантор в сборник, оценивая материал с точки зрения его соответствия поставленной ею задаче. Но сначала уточню, как именно она формулирует эту задачу в своём предисловии «От редактора». Редактор пишет, что для России высылка некоммунистической интеллигенции в 1922 году «повлекла за собой раскол её интеллектуальной мысли на две части» (с. 5). То есть Ю. З. Кантор считает, что русскую интеллектуальную мысль к 1922 году «раскололи» отнюдь не вся история антимонархического и преобладающе социалистического Освободительного движения ещё с середины XIX века, не Февральская и не Октябрьская революции 1917 года, не разгон Учредительного собрания, не Гражданская война 1917–1920 годов, не массовая эмиграция сотен тысяч представителей культурного класса в ходе и после этой войны, а высылка из страны приблизительно

---

в России опасны и обезвредить их можно, только выслав их за границу. Кружку Бердяева и Франка, их вольной Духовной Академии, действительно удалось собрать вокруг себя избранную молодёжь, ищущую каких-то новых путей и выходов, направившую свои интересы к религии, к мистике. Поэтому-то большевики не могли спокойно слышать о «мистике» Франка. Влияние их уже проникало в среду коммунистической молодежи, которой осточертел коммунизм. Большевики считали высланных настолько вредными, что они даже не побоялись возможных отрицательных последствий для себя, т. е. впечатления, которое они производят на Европу» (*Струве Н. А.* Русский Берлин в начале 20-х годов: по письмам Глеба Струве к брату Алексею // *Русский Берлин. 1920–1945. Международная научная конференция. 16–18 декабря 2002 / Сост. М. А. Васильева, Л. С. Флейшман. М., 2006. С. 171*). См.: *Галушкин А.* После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. // *Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997; Белоус В.* ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В двух книгах. Кн.1: Предыстория. Заседания. М., 2005; Кн.2: Хроника. Портреты. М., 2005.

200 человек (о структуре этого числа — ниже) — против тех примерно всего 2 000 000 эмигрантов из России, что уже находились за границей. Ю. З. Кантор продолжает: «Высылка виднейших представителей интеллектуальной элиты стала сигналом для тех, кого пока не трогали, но кто взвешивал — оставаться или уезжать, колебался. Это очень важный момент для понимания атмосферы 1922 г.» (с. 5). На мой взгляд, для понимания корректности этого риторического резюме гораздо важнее задать практическим вопросом: сколько человек на самом деле, посредством «взвешивания», смогло уехать из СССР после 1922 года или позже, находясь в официальных советских зарубежных командировках, стать «невозвращенцами»? Десять? Двадцать? Тридцать человек? Сколько из них даже технически имели возможность и свободу просто взять и уехать из Советской России (а не пересечь тайно на свой страх и риск её границу), если это не мог свободно сделать даже такой великий сторонник и деятель Советской власти того времени, прямо и лично связанный с Лениным, как Максим Горький? То есть кричаще непропорциональный «раскол» интеллигенции на сотни тысяч эмигрировавших и стольких же оставшихся в Советской России и 200 высланных — становится ещё более непропорциональным «расколом»: на десятки «невозвращенцев» и остальные 99,9% русских советских интеллигентов. Если это на самом деле раскол. И вот наконец принципиальное резюме составителя: «Высылка стала видимой частью русского исхода в результате Гражданской войны, расколовшей российский социум» (с. 6). То есть Ю. З. Кантор считает, что высылка 200 человек была исторически важнее, значительнее, более видимой, чем, например, исход 140 000 человек армии Врангеля из Крыма в конце 1920 года, за два года до высылки 1922 года. Боюсь, это не взгляд историка, а взгляд в зеркало. Взгляд высланного из числа тех, кто смирился с Советской властью и лояльно служил ей, но чья лояльность не была оценена большевиками, — против тех, кто сопротивлялся, жертвовал жизнью и ушёл с оружием в руках, не смирившись с новой властью.

Ю. З. Кантор ставит главным критерием для отнесения статей настоящего сборника к его заявленной теме — принадлежность к событию высылки 1922 года. Оценим по этому критерию собранные составительницей статьи.

Статья С. Н. Артёмовой «Неизгнанные изгнанники: осмысление литераторами собственного выбора покинуть Россию в послереволюционные годы» сообщает читателям об эмиграции и беженцах, но ровным счётом ничего не говорит о высылке 1922 года, то есть никакого прямого отношения к предмету сборника не имеет. И поэтому может быть легко исключена из рассмотрения. Заключение названного исследования содержит поистине революционное открытие: «Употребление слова «изгнание» в мемуарных и публицистических текстах представителей литературного зарубежья в ряде случаев безусловно можно отнести к стилистическому приёму. В особенности это касается ставшего устойчивым выражения «литература в изгнании»...» (с. 16). Итак, первый по порядку составительский опыт надо счесть, несмотря на всю научную сенсационность его выводов, излишним.

Труд В. В. Кравченко «Виртуальная история «Новейшего Плутарха» как феномен духовной культуры Серебряного века в советской культуре» повествует о написанном Д. Л. Андреевым, В. В. Париным и Л. Л. Раковым

во Владимирском центре в 1947–1948 гг. сочинении «Новейший Плутарх. Иллюстрированный библиографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времён от А до Я», впервые опубликованном в 1991 году (с. 17). Автор предпринимает слабую попытку включить свой труд в названный контекст: «Отзвук гудка «философского парохода» для узников Владимирского центра был знаком не прощания, а непрерывной связи зигзагов русской истории» (с. 18). Ясно, что, несмотря на вымышленный гудок для зигзагов, и это исследование к высылке 1922 года никакого отношения не имеет и должно быть исключено из числа законных плодов этого сборника.

Статья Л. Э. Сутягиной «Эмиграция Семёна Франка и Николая Бердяева в 1922 г.: историко-философский аспект» вполне может быть отнесена к теме высылки 1922 года. Главное (и очень редкое для авторов сборника) достижение статьи состоит в использовании известного и репрезентативного сборника «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК — ГПУ. 1921–1923» (М., 2005). Но это, пожалуй, её единственное достижение. Собственные тексты Франка и Бердяева этого периода использованы минимально и критически недостаточно. Абсолютно не использованы давно, десятилетия назад, введённые в научный оборот весьма содержательные их личные документы, прежде всего, эпистолярий. Не использована также давно актуализированная эмигрантская пресса о деятельности Франка и Бердяева в указанное время. Это более чем острый недостаток для того, чтобы это исследование хоть отчасти соответствовало бы избранному его автором заголовку.

Исследование А. В. Вишнякова и А. Е. Михайлова «Синтез науки и религии в философии И. А. Ильина и современность» в самом широком контексте, конечно, может быть отнесено к теме сборника — просто потому, что сей Ильин действительно был выслан большевиками из Советской России в 1922 году. Но в таком случае и сочинение на тему о неоднократном цитировании трудов Ильина президентом России В. В. Путиным могло бы появиться в сборнике о высылке 1922 года, ибо это цитирование тоже не имеет никакого иного отношения к 1922 году, как и названная статья. Авторы апологетически резюмируют несомненную для них всемирно-историческую роль Ильина: «В условиях глобальных изменений мирового порядка при осмыслении происходящего обращаются к идеям философа, которые «ныне приобретают такой высокий авторитет, что зачастую рассматриваются как непререкаемые (!!! — М. К.), особенно в области общественно-политической» <...> Достижения современной науки открывают новые возможности для более глубокого раскрытия связи рациональных и мистических аспектов философии И. А. Ильина, в связи с чем целесообразным представляется анализ религиозной философии И. А. Ильина как концептуальной основы взаимодействия православия и науки» (с. 35–36). То есть, по мнению авторов, вне наследия Ильина православие и наука совершенно не смогут отныне «взаимодействовать». Более того: «Ильин осуществляет замысел И. В. Киреевского, который полагал, что призвание современной науки — поверять свои достижения преданием Святых Отцов церкви» (с. 39). То есть и без заветов И. В. Киреевского ныне в науке и церкви никак. Но плох будет тот, кто подумает об ограниченности усилий апологетов Ильина лишь патристикой. Они явно идут в ногу с наукой и резко повышают

градус: «Учитывая достижения биохимии и нейрофизиологии, с И. А. Ильиным можно согласиться в том, что религиозный опыт имеет субъективную природу» (с. 40). Сенсационный вывод! Но при чём таки здесь высылка 1922 года? Нет ответа. Где здесь редактор? Тишина.

В. И. Буренко спасительно идёт на выручку биохимии и нейрофизиологии и столь же сенсационно, но бездоказательно, утверждает вымышленную целостность единого субъекта — коллектива высланных в 1922 году. Он пишет о своей работе в статье ««Философский пароход» в контексте современной философской рефлексии (к 100-летию «Философского парохода»)»: «Цель исследования — выяснить, как сегодня политологическая общественность оценивает вклад учёных-эмигрантов, в их числе группы пассажиров «философского парохода», в развитие отечественной политической мысли этого периода» (с. 42). Он ставит «пароход» в «контекст отечественной истории и современности», а именно того эвристического обстоятельства, что «отечественная власть традиционно использует различного рода санкции по отношению к инакомыслящим» (с. 43). В. И. Буренко, тщась исследовать высылку 1922 года, отнюдь не использует документы этой операции, скандально декларируя в качестве источниковой базы для своего труда иные корпусы документов: четвёртый том «Антологии мировой политической мысли» в пяти томах (М., 1997), второй том пятитомного же труда «Российская политическая наука» (М., 2008) и 118-томную «Библиотеку отечественной мысли» (М., 2010) (с. 44–45). Странно, что автор не сообщил о 55-томном полном собрании сочинений В. И. Ленина, собрании сочинений Л. Д. Троцкого и т. п. Они, при минимальном внимании, имеют не меньшее отношение к высылке 1922 года. Впрочем, уже из указанного автором оказалось (о чём дана целая таблица на с. 46), что в названные издания вошли сочинения соответственно 28, 22 и 26 эмигрантов. Другим открытием стало то, что в число советских авторов и марксистов Буренко своей твёрдой рукой включил даже Н. И. Кареева и А. А. Борового. А Л. Д. Троцкого — с оговоркой «до 1929 г.», то есть после 1929 года он Троцкого из марксистов исключил. Что же касается «советского марксиста» Н. И. Кареева и Л. Д. Троцкого до 1929 года, то автор должен быть честен и последователен и прямо назвать наиболее известных философских героев «парохода» — Бердяева, Булгакова, Франка, Лосского — «советскими марксистами до 1922 года». Автор наконец пишет: «Завершая исследование, можно сделать вывод о том, что составители современных антологий вполне обоснованно отдают в количественном отношении значительное предпочтение авторам российского зарубежья» (с. 48). Это всё очень глубокомысленно, но стоил ли этот сенсационный вывод даже минуты научного труда? Где здесь след труда редактора? Опять тишина.

Действительно содержательный и оригинальный архивно-хронологический обзор, с которым выступил А. В. Лукашин в статье «Документы большевистского руководства о высылке инакомыслящей интеллигенции и политической оппозиции в 1922–1923 гг. (по материалам Российского государственного архива социально-политической истории)», является одним из двух лучших текстов всего сборника и, пожалуй, должен оправдать перед отечественной наукой сам факт его появления в печати. Лукашин резюмирует, что им «впервые в научный оборот вводится комплекс недавно рассекреченных шифротелеграмм

местных партийных органов, направленных в ЦК РКП(б), по вопросам высылки представителей идеологической и политической оппозиции» (с. 50). Но и он демонстративно игнорирует вышеупомянутые известные, давно изданные сборники документов по истории высылки 1922 года, хотя цитирует по архивному документу уже хрестоматийно известную фразу Ленина «Очистим Россию надолго» (с. 52), ставшую заглавием одного из сборников.

А. В. Лукашин суммирует важные данные о структуре высланных в 1922 году русских интеллигентов, мифологическое число которых в 200 человек кочует из опуса в опус. Он пишет, что из 195 (!) человек из Петрограда был выслан 51 человек, из Москвы — 67, с Украины и Юга России — 77 человек (с. 53). Важно сообщение автора, что уполномоченный решением Политбюро уточнять список высылаемых глава ГПУ Ф. Э. Дзержинский освободил от высылки 35 человек, включая Л. Н. Юровского и И. Х. Озерова, приостановил высылку Е. И. Замятина до решения вопроса о его сотрудничестве с советской властью. Но главный вывод Лукашина очень важен: с семьями репресслируемых было более 200 человек, но персонально «в результате этой операции за рубеж был выслан 81 представитель оппозиционной интеллигенции» (с. 56). При этом 12 декабря 1922 года Политбюро запретило советским заграничным учреждениям принимать высланных на работу (с. 57). Обращает на себя особое внимание и тот факт, что (несомненно, в русле советской украинизации), «высылка за границу украинской интеллигенции по просьбе Политбюро Украины была заменена на высылку в отдалённые губернии России» (с. 57–58). Документы об этих решениях давно опубликованы, но в центре внимания научной литературы они так и не оказались.

Принципиально новым и важным является акцент этого в целом обзорного и эвристического исследования на давно известных, но до сих пор не акцентированных выводах из операции 1922 года, которые были сделаны советской властью, а именно самим уполномоченным Политбюро на управление этой кампанией Дзержинским: «В 1923 г. большевистское руководство и сотрудники ГПУ изменили тактику по работе с политической и идейной оппозицией, отказавшись от практики массовых высылки. Данное предложение было сформулировано Дзержинским, который в письме Уншлихту (своему заместителю по ГПУ СССР. — М. К.) от 23 мая 1923 г. отметил, что широкие высылки, по его мнению, приводят лишь к усилению антисоветского движения за рубежом, организуют семейства высланных и симпатизирующих им, способствуют укреплению антисоветских кадров. В связи с этим он предложил прибегать к высылке только наиболее активных антисоветских деятелей. Тем же, кто не относится к «активным», заменять высылку арестом внутри страны. Дзержинский отметил, что «лучше в 1000 раз ошибиться в сторону либеральную, чем послать неактивного в ссылку — откуда он сам вернется, наверное, активным, а его осуждение будет мобилизовано против нас... Высылку потому только, что он когда-то был меньшевиком, считаю вредным делом». Впоследствии столь массовые высылки советским руководством не проводились» (с. 58–59)\*.

---

\* Впервые в историографии об этом было сказано самим фактом публикации данного документа (здесь он датирован 27 мая 1923) в сборнике «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923». С. 185–186.

Сама составительница рецензируемого сборника Ю. З. Кантор выступила в нём со статьёй, прямого отношения к теме сборника не имеющей: «Берлин — Соловки: переписка представителей русской эмиграции с соотечественниками, оставшимися в России. Начало 1920-х гг. (по материалам Центрального архива ФСБ России)». Однако она стала единственной из всех авторов сборника, кто дал историографически и научно корректную ссылку на названные сборники документов по теме (с. 61). Тем прискорбней, что составительский либерализм помешал Ю. З. Кантор потребовать от абсолютного большинства авторов сборника минимальной научной добросовестности и дать отчёт об историографии темы, что требуется даже на стартовых, студенческих уровнях профессионального исторического ремесла. Составитель, несомненно, смогла убедить авторов сборника хором перейти на формулу «философского парохода», далеко не всегда уместную. Но не более. Значит, не требовала.

Не имеет никакого специального отношения к заявленной теме сборника исследование В. С. Измозика ««Позолоченная клетка». Власть и научно-техническая интеллигенция. 1917–1925 гг.». Тем не менее автор названной статьи смог внести важный штрих в общую картину, в кратком эпизоде указав на «бережливость» советской власти к научно-технической интеллигенции, которая проявилась в том, что, по его подсчётам, из общего числа высланных в 81 человек (вновь не 200!) «к представителям естественных наук можно отнести 19 (23,5%), в том числе студенты (!!! — М. К.) — 3 человека, врачи — 4, агрономы и зоологи — 5. Таким образом, из числа настоящей технической интеллигенции были высланы лишь 7 человек...» (с. 74). Это бросает дополнительный луч света на апокалиптическую картину якобы «раскола» отечественной интеллектуальной истории на две части.

Важная, содержательная и оригинальная хроника событий и исследование контекста и внешнеполитического прецедента высылки 1922 года даны в статье Д. Ю. Асташкина «Дискредитация оппозиции в прессе Советской России и США: сравнительный анализ «советского ковчега» 1919 г. и «философского парохода» 1922 г.». В редком по внятности резюме статьи говорится, что «автор сравнивает практики дискредитации оппозиции США и Советской России в 1919–1922 гг., которые привели к депортации нелояльных на борту пароходов. Автор изучил кампанию «Красной угрозы» в США 1919 г. по дискредитации 249 «красных» на пароходе «Buford» («советский ковчег»). В сравнении с ней автор изучил советскую кампанию 1922 г. по дискредитации «буржуазной интеллигенции», которая привела к депортации нелояльных учёных на пароходах («философский пароход»). Парадоксально, но столь разные страны использовали схожие пропагандистские клише» (с. 80, 81–83). Холодный душ этого резюме радикально противоречит столь частым в сборнике апологетике, апокалиптике и просто пустословию о событии 1922 года.

Полезный, оригинальный и тематически совершенно корректный обзор дала Ю. И. Мошник: ««Мы советской власти подчиняемся, но вы хотите нас заставить ещё её полюбить» (финская пресса о высылке учёных из Советской России в 1922 г.)».

Никакого отношения к объявленной теме сборника не имеет вошедшая в него статья Т. А. Касьяновой на изначально банальную и необозримую тему:

«Проекция образа Великой французской революции на историю послереволюционной России в периодических изданиях русских эмигрантов первой волны левого блока».

Статья уважаемого и авторитетного исследователя истории русской церкви М. В. Шкаровского «Профессор Н. Н. Глубоковский как деятель русской науки и общественной жизни в эмиграции» также не имеет никакой прямой связи с темой сборника. Именно поэтому автор видит себя обязанным в аннотации к статье совершить сомнительный научный кульбит. Он пишет: «В историографии существует расширительное толкование феномена «Философского парохода» с включением в него и тех деятелей русской культуры, которые не были насильно высланы, а по тем или иным причинам были вынуждены сами покинуть Советскую Россию в начале 1920-х гг. Из оказавшихся в этот период за границей русских богословов одной из самых заметных фигур был член-корреспондент РАН, знаменитый экзегет, патролог и историк Церкви Н. Н. Глубоковский» (с. 110). Он выехал из России ещё в 1921 году (с. 113). Спасибо исследователю за клеймо «расширительного толкования», но есть вопросы. Во-первых, само наличие чего-либо в историографии не является знаком интеллектуального качества и поэтому ссылка на неё не может быть признана убедительной. Во-вторых, «расширительное толкование» тоже может быть понято расширительно и увенчаться совершенно уже рискованной связью между высылкой 1922 года и, например, маршалом сталинских репрессий, генеральным комиссаром государственной безопасности СССР Н. И. Ежовым или гитлеровским Русским Корпусом из числа эмигрантов в оккупированной Югославии. Почему бы и нет?

Тем не менее исследования персоналий в составе сборника, несомненно, имеют научный смысл. Известный историк и специалист по введению новых архивных источников в исследовательский оборот Б. Н. Ковалёв даёт биографию одного из рядовых высланных, бывшего комиссара Временного правительства по Новгородской области (с. 118): ««Новгородский Керенский» Алексей Булатов: жизнь и судьба до и после «Философского парохода»».

Но я очень сомневаюсь, что какой-либо научный смысл имеет реферат О. А. Ежовой «Отец Сергей Булгаков о своем увлечении католицизмом и его влиянии на эмиграцию». С. Булгаков, конечно, был в числе высланных, но его католические увлечения не имеют отношения к 1922 году, равно как иные страницы его биографии в Крыму, кроме разве что участия в кампании «покаяния» 1920 года\*. Фактологической основой для статьи служат буквально два дневниковых текста Булгакова. Думается, что именно крайняя источниковая бедность труда О. А. Ежовой заставляет её прибегать к фортиссимо, чтобы скрыть дефицит содержания, к невнятной формуле, полной пафоса: «Сегодня, в период перемен, так символически определивший столетие «философского парохода», оценивая то влияние, которое оказывали учёные на ход мировой интеллектуальной и культурной истории (!!! — М. К.) в эмиграции, вполне

---

\* Колеров М. А. Призывал ли о. Сергей Булгаков к еврейским погромам в 1920 году? // Колеров М. А. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018.

обоснованно находим умаление нравов, истощение культурности в подлинном смысле этого слова» (с. 135). Нет проблемы в том, что Ежова зачем-то, против фактов, включает в число высланных в 1922 году В. В. Зеньковского (с. 128), то есть просто нетвёрдо знает предмет и снабжает своё сочинение необъяснимым вымыслом. Проблема в том, что два названных редактора сборника одобряют этот скандальный невежественный произвол. И одобряют в этом тексте рядом с произволом и вымыслом нечто феерическое: «Выбранная тема обусловлена исторической памятью, с одной стороны, и повторяющимися тенденциями возвращения истории на новом качественном уровне (спираль) — с другой. В данном исследовании ставится задача осмысления повторяющихся событий с оценкой их качественных изменений. Для этого используются преимущественно исторический и диалектический методы» (с. 128). Эта мощная декларация, однако, носит совершенно абстрактный характер и не имеет отношения к тексту.

Завершающая статья сборника — работа С. А. Шевырина «Сохранение русской культуры вынужденными эмигрантами в Китае (Харбин и Шанхай)» — также не имеет отношения к событию 1922 года. И на фоне буквально огромной источниковой и исследовательской литературы по этой («харбинской») теме содержит катастрофический по научному качеству вывод (именно вывод исследования): «Жители Пермской губернии, попавшие в годы Гражданской войны на территорию Китая, сохраняли русскую культуру тем, что жили диаспорой <...> проводили мероприятия, направленные на сохранение памяти о военных подвигах россиян, издавали газеты и литературу на русском языке» (с. 142). Больше ни слова. Точка.

\* \* \*

Что же произошло в Советской России на самом деле в 1922 году — не в зеркале представленных штудий, а в простом контексте событий, лежащем на поверхности элементарного, школьного знания? Во-первых, в начале 1920 года, параллельно с попытками РСФСР преодолеть внешнеполитическую изоляцию, большевики предприняли первую попытку использовать лояльную интеллигенцию как инструмент внешней легитимации — инициировав «Декларацию трудовой интеллигенции». Степень остроты непризнания и экономической блокады большевиков была хорошо проиллюстрирована условиями Юрьевского мирного договора большевистской РСФСР с Эстонией от 2 февраля 1920 года. По этому договору Советская Россия ради выгод приобретения внешнеэкономического «окна» через Эстонию пошла на условия, которые современный исследователь законно уподобляет капитуляции и контрибуции. 16 января 1920 г. Верховный союзный Совет стран Антанты принял постановление о возобновлении торговых отношений с Советской Россией. А накануне, 15 января 1920 г., в газете «Известия» было опубликовано постановление ВЧК за подписью её главы Дзержинского о прекращении применения высшей меры наказания — расстрела — по приговорам ВЧК и её местных органов. Середина февраля 1920 г. стала временем особой активности Ленина в диалоге с Западом. В серии целенаправленных официальных интервью представителям западной прессы Ленин прямо изложил программу такого диалога,

названного им «мирное сожительство с народами». 3 марта 1920 года, в день неформальной годовщины манифеста Николая II об отречении от престола и победы Февральской революции 1917 года, в центральной советской газете «Известия ВЦИК» появилась редакционная статья «Знамение времени» о том, что в России создаётся «Союз трудовой интеллигенции», инициаторы которого 18 февраля 1920 года (то есть накануне другой значимой для политического класса старой России даты — отмены крепостного права 19 февраля 1861 года) приняли «Декларацию трудовой интеллигенции». Этот текст, несомненно, написанный под детальным контролем советского политического руководства, за полтора года до «Смены Вех»<sup>\*</sup> и ПОМГОЛа стал первым программным документом пробольшевистской агитации, который имел своей целью использование остатков старого политического класса России в интересах внешней легитимации российского большевизма на Западе. Она требовала прекратить интервенцию, восстановить связи с Советской Россией и помочь ей культурно и экономически<sup>\*\*</sup>.

Декларация, подписанная В. М. Бехтеревым, С. Ф. Ольденбургом, М. Горьким и многими другими, тем не менее, политически провалилась и «Союз» исчез без следа. Вскоре Польша начала наступление на Советскую Россию в союзе с Вооружёнными Силами Юга России генерала Врангеля из Крыма, затем большевики взяли Крым. А в 1921 году большевики создали политическую инициативу «Смена Вех» и согласились организовать общественную инициативу по борьбе с голодом. Первую — ради разложения белой эмиграции и воздействия на интеллигенцию в России, вторую — ради продолжения воздействия на враждебный Запад.

По итогам высылки 1922 года известная своим антибольшевистским радикализмом З. Н. Гиппиус записала в сентябре 1923 г.: «Пусть убивают нас, губят Россию невежественные, непонимающие европейцы, вроде англичан. Но как могут распоряжаться нами откормленные русские эмигранты, разные «представители» пустых мест, несуществующие «делегации» и т. д. <...> Отдельные русские голоса за рубежом, трезвые, — слабы и не имеют значения. Трезвы только *недавно* сбежавшие. Они еще чувствуют Россию, ее реальное положение. А для тех — точно ничего не случилось! Не понимают, между прочим, что и все их *партии* — уже фикция, туман прошлого, что ничего этого уже нет *безвозвратно*»<sup>\*\*\*</sup>.

Высылка 1922 года дала и яркий урок о сути и перспективах политики СССР в, казалось бы, иной, посторонней сфере, а именно — в области национальной политики. Известно, что национальная политика Советской России

---

\* «Между взглядами «сменовеховцев» и теми взглядами, что некоторые из высланных [в 1922] писателей отстаивали в спорах с защитниками дореволюционного антибольшевизма, было безусловно нечто общее» (Степун Ф. А. Задачи эмиграции [1932] // Степун Ф. А. Чаемая Россия / Сост А. А. Ермичев. СПб., 1999. С. 156).

\*\* Колеров М. А. Школа лояльности: «Декларация трудовой интеллигенции» (1920) // Колеров М. А. Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018. С. 105–106, 109, 117–118.

\*\*\* Гиппиус З. Н. Петербургские дневники. 1914–1919 // Гиппиус З. Н. Живые лица: Стихи. Дневники. Тбилиси, 1991. С. 203.

и СССР изначально строилась как программа «коренизации» — строительства максимального числа национальных государств разного уровня на расчленении единой территории России и особенно — строительства Украины как национального государства, целью которого, в частности, было расчленение и тогдашнего главного врага СССР на Западе — Польши. Именно поэтому в СССР на высшие должности в УССР были из эмиграции приглашены крупнейшие деятели украинского этнического национализма М. С. Грушевский и В. К. Винниченко. Именно поэтому украинская национальная (и националистическая) интеллигенция была высшими властями СССР освобождена от высылки из страны<sup>1</sup>.

И другой важный аспект выявляется при простейшем анализе давно опубликованных документов. Ещё в ходе высылки Политбюро, столкнувшись с многочисленными просьбами советских ведомств отменить репрессии против конкретных лиц и понимая, что эти ведомства в любом случае смогут, если захотят, принять высланных в свои заграничные учреждения, постановило: «а) Дать всем наркоматам и другим государственным учреждениям Москвы распоряжение об аннулировании уже выданных мандатов и о воспрещении выдавать таковые впредь; б) Воспретить принятие на службу в советских учреждениях административно высылаемых за границу...»<sup>2</sup> На практике это означало то, что отныне все без исключения весьма нередкие случаи сотрудничества русских эмигрантов с советскими учреждениями за границей (например, А. В. Пешехонова, Р. О. Якобсона, Б. И. Николаевского, С. Н. Прокоповича и др.) имели высшую политическую санкцию из СССР. Это давно известное обстоятельство почему-то не очень любят исследовать и анализировать. Но спрятаться от него нельзя.

Что же рассказали о себе и своём отношении к советской власти наиболее значимые русские мыслители среди высланных в 1922 году? Во-первых, видно, что они не желали этой высылки и при этом были вполне искренни и откровенны. Во-вторых, ясно, что они приняли личное решение смириться с властью большевиков и рассчитывали интегрироваться в её новые порядки. Типовые вопросы на допросах тех, кто может быть признан интеллектуальными лидерами группы высланных 1922 года (именно с ними прошла знаменитая «встреча в Берлине» в начале 1923 года между П. Б. Струве и высланными Бердяевым, Франком и И. А. Ильиным, обнажившая их фундаментальные разногласия в отношении к Советской власти<sup>3</sup>) были таковы: 1. личная позиция

---

\* Записка [заместителя председателя ГПУ СССР] И. С. Уншлихта в Политбюро ЦК РКП(б) [И. В. Сталину] о замене представителям украинской интеллигенции высылки за границу на ссылку в отдалённые районы СССР. 5 января 1923 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923; «Очистим Россию надолго...» Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 г. С. 466.

\*\* Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. С. 167 (Постановление Политбюро ЦК РКП(б) от 12 декабря 1922).

\*\*\* Материалы к этой дискуссии см.: *Колеров М. А. Изнутри: Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905 / 1921–1925). М., 2018; Переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1921–1925); Бердяев Н. А. Письма к П. Б. Струве (1922–1923).*

в отношении к Советской власти; 2. отношение к «Смене Вех»<sup>\*</sup>; 3. отношение к уже существующей русской политической эмиграции. Конкретные ответы допрашиваемых, конечно, ни на что не могли повлиять в их судьбах, но их содержание должно быть не только принято во внимание, но и более того — поставлено в центр исследования, ибо именно личный выбор главных фигур русской мысли среди высланных и составляет центр анализа культурного смысла высылки 1922 года.

Протокол допроса С. Л. Франка от 22 августа 1922 г. в ГПУ служит важным свидетельством того, что подобные допросы являются вполне корректным источником, ибо заявленные в нём позиции Франка полностью подтверждаются его же публичными выступлениями, статьями и перепиской 1922–1923 гг. Ответ Франка на первый вопрос таков: «Пятилетнее существование Советской власти доказывает, что она есть не случайность, а власть, имеющая глубокие исторические корни и соответствующая духовному и нравственному состоянию народа. Что касается ее системы, то, не разделяя ходячих догматов демократических форм (парламентаризм, всеобщее голосование и пр.), с большим интересом слежу за попыткой создания новой формы правления в лице Советской власти».

Ответ на второй вопрос («Отношение к сменовеховцам, савинковцам и к процессу правых эсеров»): «Книги «Смена Вех» не читал, знаю о ней по рефератам в печати... Я не улавливаю никакого философского или политического принципа в их рассуждениях». На третий вопрос («Взгляд на перспективы русской эмиграции за границей») он ответил так: «Эмиграция ещё сохраняет свои умственные и духовные силы в условиях вынужденного бездействия и оторванности от родины, должна сосредоточиться на культурной подготовке себя к моменту, когда условия позволят ей снова работать на родине»<sup>\*\*</sup>.

Протокол допроса Н. О. Лосского от 18 августа 1922 г. в ГПУ содержит такой его ответ: «Власть РСФСР я считаю подлинно государственною русскою властью и, предпочитая государственный порядок анархии, считаю долгом быть лояльным гражданином, исполняющим все декреты Советской власти <...> В движении сменовеховцев я сочувствую их проповедям лояльного отношения к Советской власти, но вследствие богоборческих тенденций власти... я публично, в статьях, не мог бы высказывать этих своих взглядов <...> Всякую группу эмигрантов я считаю утратившей связь с родною почвой, неспособной понимать развитие, совершающееся на родине и обреченной на совершение лишь политических ошибок»<sup>\*\*\*</sup>.

Протокол допроса Л. П. Карсавина от 18 августа 1922 г. в ГПУ излагает его кредо: «Вполне лояльно отношусь к Советской власти, признавая ее единственно возможною и нужною для настоящего и будущего России, совершенно

---

<sup>\*</sup> См. первое отдельное переиздание этого организованного в эмиграции по решению Политбюро ЦК РКП(б) силами ГПУ сборника: Смена Вех [1921] / Предисл. Ю. В. Пуцаева. Переизд. под ред. и статья М. А. Колерова. М., 2021 (Исследования по истории русской мысли. Т. 30).

<sup>\*\*</sup> Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. С. 385–386.

<sup>\*\*\*</sup> Там же. С. 271–272.

отрицательно — ко всяким нападкам (попыткам? — М. К.) подорвать ее изнутри и извне. Считаю своею гражданской обязанностью полное и честное сотрудничество с нею, но не разделяю ее программы как коммунистической <...> Будущее России не в эмиграции. Часть эмиграции, по моему убеждению, вернется и сольется с Россией (как сменеховцы), часть расселится на Западе и станет западной, часть некоторое время будет продолжать все более слабеющую борьбу с Советской Россией»\*.

Протокол допроса А. С. Изгоева от 17 августа 1922 г. в ГПУ: «Считаю, что Советская власть есть законное правительство, рожденное революцией, исполняющее в настоящее время задачу сохранения России. Признаю, что в известные моменты государственная власть для спасения народа может устанавливать диктатуру, пролетарская — пролетарскую диктатуру <...> На сменеховцев смотрю как на незначительную и не влиятельную, не имеющую ни идеологии, ни народных масс группу, едва ли могущую играть роль в стране. Но они интересны как симптом признания частью эмигрантской интеллигенции своего банкротства в деле преобразования России <...> Думаю, что часть русской эмиграции рассосется и обживется среди иностранцев и сделается иностранной для России. Другая вернется в Россию, третья останется за границей и будет вести враждебную кампанию против существующего в России правительства, а, следовательно, во многих случаях и против самой России»\*\*.

Протокол допроса И. А. Ильина от 4 сентября 1922 г. в ГПУ содержит такие его ответы: «Считаю советскую власть исторически неизбежным оформлением великого общественно-духовного недуга, назревавшего в России в течение нескольких сот лет <...> Задача интеллигенции воспитывать в себе новое мировоззрение и правосознание и научить ему других; задача старой русской общественности понять свою несостоятельность и начать быть (жить? — М. К.) по-новому <...> Сменеховцев считаю беспринципными и лицемерными политическими авантюристами <...> Русская эмиграция, в том виде, какова она сейчас, может быть и неспособная к духовному возрождению; положение ее вряд ли не трагично...»\*\*\*

Протокол допроса Н. А. Бердяева от 18 августа 1922 г. в ГПУ содержит солидарное мнение: «Положение большей части русской эмиграции тяжёлое и точка зрения ее, насколько мне известно, основана на незнании и непонимании хода русской жизни». В остальном высказывания Бердяева критичны по отношению к Советской власти\*\*\*\*.

Резюмируя, придётся сказать, что героического раскола высылаемых вождей русской мысли с советской властью не произошло. Как бы потом, потерпев поражение во встраивании в ряды просоветского евразийства, например,

---

\* Там же. С. 245.

\*\* Там же. С. 237–238.

\*\*\* Там же. С. 239–240.

\*\*\*\* Там же. С. 215. Бердяев также сделал отдельное заявление в ГПУ от 19 августа 1922: «не признаю себя виновным в том, что занимался антисоветской деятельностью, и особенно не считаю себя виновным в том, что в момент внешних затруднений для РСФСР занимался контрреволюционной деятельностью» (С. 291).

Ильин\* ни позиционировал себя верным воином и идеологом Белого дела, в 1922 году он таким явно не был. То есть никакого раскола не было и быть не могло, ибо он произошёл прежде; и высланные, не будь они высланы, свой выбор в нём уже сделали. Поэтому вменять высылке 1922 года всемирно-исторический смысл нет никаких оснований.

DOI 10.25991/RPH.2023.6.2.008

УДК 1(091)

*А. А. Ермичев\*\**

### **КНИГИ О «ФИЛОСОФСКОМ ПАРОХОДЕ», ВЫШЕДШИЕ В 2021–2023 ГГ.**

*Yermichev A. A.*

*BOOKS ABOUT THE «PHILOSOPHICAL STEAMSHIP» PUBLISHED IN 2021–2023.*

Философ С. С. Хоружий в 1990 году обнаружил, что советские историки скрывали еще одно событие, не украшавшее СССР, а именно — насильственную высылку за границу большой группы интеллигентов: ученых, философов и общественных деятелей, которых РКП(б), ВЧК и СНК сочли контрреволюционерами.

По этому случаю С. С. Хоружий написал статью-апологию той русской общественности, которая в трудных условиях советской действительности сохранила духовную независимость, чего — по уверению автора — победившие большевики на дух не выносили. При этом потому ВЧК-ГПУ первый удар нацелили на философов, что они еще до революции превращались во властителей дум русской интеллигенции. Отсюда и хлесткая метафора в статье Хоружего.

Благодаря «Литературной газете» и таланту автора высылка 1922 года обрела счастливую жизнь в перестроечном сознании. Символом советского тоталитаризма отныне и навсегда стали не запрет буржуазной печати на другой день после Октября, не разгон Учредительного собрания в январе 1918-го и даже не подавление Кронштадтского мятежа в марте 1921-го, а эта скромная, не замеченная современниками акция.

---

\* См.: М. А. Колеров. Как и зачем Иван Ильин искал союза с евразийцами в 1922–1925 годах // М. А. Колеров. Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Минск, 2020.

\*\* Ермичёв Александр Александрович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; 7723516@gmail.com

Но вот в 2005 году появляется большой том документов «Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923» (М., «Русский путь», 2005). Изучение этого собрания приводило внимательного читателя к двум выводам. Первым из них утверждалось, что «духовно независимую общественность» изгоняли не за сколь угодно высокое качество ее сознания, а из-за опасения, что она превратится в политическую оппозицию. Во всяком случае, так докладывала записка ГПУ в Политбюро ЦК РКП(б): «В недалеком будущем, — говорилось в ней, — при современном темпе развития эти группировки («духовно независимой общественности». — А.Е.) могут сложиться в опасную силу, противостоящую Советской власти». Изгоняли не всех, а таких духовно независимых, чья публичная деятельность была замечена разными советскими органами; изгоняли тех, кто «высовывался», «засвечивался». Главным объектом большевистской «критики оружием» были вовсе не восемь философов, — такими их сделал С. С. Хоружий, а не РКП или ВЧК. С учетом политического характера акции — главными являлись все пассажиры «философского парохода», отобранные для высылки не по профессии, а по степени «высовывания» и «засвечивания». Да и могли ли большевики-носители единственно истинной марксистской философии убояться ненаучной идеалистической и религиозной философии восьми профессоров? Нет — с ними легко справлялся Главлит. Но на этот раз революция не поддавалась соблазну уничтожения людей, которые ей мешали, а, переместив их за границу, просто отодвинула помеху со своего пути. Правда состоит в том, что вожди революции хотя и обладали единственно правильной научной философией и передовой идеологией, но не знали ни своего будущего, ни будущего пассажиров парохода — высылкой они спасли им жизнь и возможность творчества.

Однако читатели «Литературки», где в двух номерах подавалась статья Хоружего, принялись причитать о высланных и обличать советский тоталитаризм, приближая крупнейшую геополитическую катастрофу XX века.

С появления знаменитой статьи минуло более 30 лет. Из апологетов революции и прогресса мы перевоспитались в принципиальных контрреволюционеров и консерваторов и потому не забываем о «философском пароходе». В память его в Петербурге установили красивую стелу; художник Д. Пантюхин создал роскошное живописное изображение главных высылаемых философов; из литературы об этом событии уже можно составить небольшую библиотеку.

С течением времени метафора Хоружего обретала новое содержание. Например, некий американский профессор Михаил Сергеев, когда-то выпускник элитного МГИМО, предложил антологию философской мысли современного русского зарубежья, составленную из сочинений десяти бывших наших сограждан-философов, по разным причинам покинувших «эту» страну. Эту когорту автор назвал «философский пароход — 2». Запомним эту антологию; мы с ней еще встретимся! Другое наполнение предложено Л. А. Румянцевой, по профессии литературным редактором. Она написала воспоминания, обозначив их как «автобиографическую прозу» и назвав книжку «Философский пароход» (М., «Арт-хауз медиа», 2019). Официально вроде, поясняет Румянцева, «признаются четыре волны эмиграции». Но ей кажется, что «волн этих куда больше. Они не прекращаются. Штормит. Сильно штормит. Все плывут

и плывут пароходы из нашей страны к разным берегам» (с. 355). Тому одна причина: «...скотские условия российской действительности, где сама жизнь толкает тебя на подлость, продажность, двурушничество, клевету» (с. 353), да еще «варварство, дикость, нецивилизованность нашего народа», его «агрессивное невежество невиданной силы» (с. 351–352). Как тут не уехать культурному человеку!

В 2021–2023 гг., в преддверии столетнего юбилея высылки, появились еще три книги со знакомым названием. Две из них — плохие, третья — странная. Сначала о плохих.

По времени первая из них какая-то — не найду иного слова — дикая. Это книга «Философский пароход» Саши Осянина (М., «Зебра Е/Галактика», 2021). Она изготолена в форме вольного пересказа воспоминаний изгнанников. Любая из 560 страниц ужасает вопиющей грамматической и синтаксической безграмотностью, огромным количеством опечаток или чудовищных ошибок, бедностью языка. Вот образец: «На первый миг, в голову человека сидевший в тюрьме и знавшие из истории родной страны, российские власти сослали только в Сибирь и вдруг на Запад». Замечу — списано мною точь-в-точь, как это и есть на с. 22.

Или, произвольно листая страницы, встречаем такой диалог:

« — Как звали этого мудрого англичанина? — спросил Осоргин.

— Лорд Чэтэм.

— Я то думаю, до чего они такой шкодный народ — заметил Харитон» (с. 386).

А вот описание иной ситуации: «Лутохин стал и попрощался, пошел в направлении выхода. У входа гостиницы заметил отдельно стоявшему Бердяеву, который курил задумчиво и страстно глотал серый дым» (с. 361).

Следующая книга тоже нехороша, но по-другому. Елизавета Мигунова, обозначенная на титульном листе как «автор-составитель», предложила вниманию публики сборник «Философский пароход. Сто лет в изгнании» (М., «Родина», 2023). Сборник состоит из воспоминаний М. Осоргина, Е. Трубецкого, В. Решиковой, Н. Бердяева, Ф. Степуна, П. Сорокина и двух-трех советских документов 1922 года. При этом «автор-составитель» простодушно признаётся, что все приводимые в книге тексты «воспроизводятся по изданию «Очистим Россию надолго»», однако ничего не сообщает об этом издании. Речь идет о большом собрании документов под названием «Очистим Россию надолго... Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 гг.» (М., «Международный фонд Демократия», 2008). Издание, подобно уже названному сборнику «Высылка вместо расстрела», освещает теорию высылки с исчерпывающей полнотой.

Позаимствовав из чужого издания все материалы, «автор-составитель» не сочла нужным дать какие-либо к ним пояснения — ни в виде вступительной статьи, ни в форме комментария к каждому фрагменту. Впрочем, из аннотации читатель узнает, что «осенью 1922 года несколько огромных лайнеров отчалили от берегов и увезли лучших людей своей эпохи в вечное изгнание». Таковых у Е. Мигуновой оказалось 83 человека, хотя в первоисточнике — а им является «Список интеллигенции, высланной за границу 4-м отделением СО ГПУ» (он помещен в сборнике «Очистим Россию надолго...») — перечислено только 57 имен.

Кажется, есть только одна польза от названных двух изделий — они говорят о несомненном интересе читателя к событиям столетней давности и, быть может, даже к истории русской философии.

Профессиональные философы тоже не обошли вниманием юбилейную тему. Специалист по глобалистике и один из руководителей Российского философского общества А. Н. Чумаков написал книгу с уже привычным названием, снабдив его подзаголовком «Сто лет без покаяния». Столетний юбилей высылки — считает автор — это «весомый повод посмотреть на реалии и перспективы современной российской жизни в контексте осмысления этой трагической (конечно же, трагической! — А. Е.) страницы нашей истории» (с. 7). Эта книга потому и странная, что при таком названии она не о «пароходе», а о другом — о современной России. Полагая, что в России отсутствует гражданское общество и наличествует авторитаризм, автор смело актуализирует слова С. С. Хоружего. Если у Хоружего метафора «философский пароход» обозначала конец русской философии, ее изгнание из Отечества и переселение в Европу, то А. Н. Чумаков, следуя за Л. А. Румянцевой, тоже раздвигает границы символа. Вот что он пишет: «...»философский пароход» — это лишь емкая и меткая метафора, символизирующая начавшийся сто лет назад перманентный исход российских граждан за пределы родины» (с. 7). Чумаков считает, что этот исход есть не что иное, как «непомерная цена, которую народы нашей страны заплатили за беспрецедентный социальный эксперимент, растянувшийся почти на весь XX век» (с. 7). «Сколько на этом теряет Россия, можно только догадываться», — восклицает автор на с. 117. Чумаков говорит о таких масштабах исхода, что они понуждают его задаваться вопросом о месте России в «ситуации жесткой конкуренции на глобальном уровне» (с. 8), а затем рассуждать о причине современной эмиграции и поиске выхода из тревожной ситуации.

И вот снова перед нами антология «философского парохода — 2». Чумаков, используя вступительную статью к ней, срисовал с нее впечатляющую картину эмиграции из СССР (постсоветской России). Оказывается, что от революции до начала перестройки время умыкнуло из страны от 9 до 16,5 миллионов человек. С перестройки по 2014 год эмиграция унесла еще 4,5 миллиона. Потом началось самое поразительное. Действительно, хотя со времени перестройки в России всё-всё изменилось — территориальное разделение, социальный строй, общественное сознание, политическая структура и т. д. и т. п., неизменным осталось только одно — перманентная эмиграция. Автор демонстрирует жуткие цифры: с 2014 по 2020 годы ежегодно демократическую Россию покидает поболее 300 тысяч человек. Вот так и образовалась огромная — в 25–40 миллионов — русская (или же русскоязычная) диаспора. Чумаков, не доверяя нашей статистике, предлагает увеличить эти цифры в 3–4 раза. Печальнее всего иное — исход из страны «ни разу не сменился противоположной тенденцией, то есть массовым возвращением на родину».

Представляю, как эти строчки встревожат читателей. Но было бы правильнее снабдить приведенные цифры какими-то демографическими, социологическими и иными анализами как состава диаспоры, так и ее развития. Уже разномотивность отъезда из страны после 24 февраля 2022 года подсказывает необходимость такого подхода. Быть может, следовало дать официальную ин-

формацию, оговаривая в случае необходимости свое несогласие с нею. Жаль, что автор не подумал об этом.

Естественно, Чумаков говорит «о культурном и нравственном разломе нашего общества», о «национальной трагедии» (с. 14), а в свидетели «беспрецедентного социального эксперимента» берет И. Бродского, Л. Улицкую и М. Веллера. Они же, в свою очередь, несут какую-то ахинею перестроечных времен — об СССР как «не по уму организованном» (М. Веллер, с. 35), или как об «антропологическом зоопарке» (И. Бродский, с. 32), или о катастрофическом обеднении генофонда русских (Л. Улицкая, с. 3). Автор находит суждения писателей «достаточно точными, но и то лишь в какой-то мере». Он хотел бы чего-то большего.

А. Н. Чумаков знает, что первые три волны эмиграции были вызваны русской революцией и советским тоталитаризмом. И сегодня наша российская действительность, «воплотившая в себе (нередко в уродливой форме) элементы «открытого» и «закрытого» общества, демократических свобод и авторитарности, нарождающейся рыночной экономики и «социалистического» прошлого...» (с. 446), становится причиной исхода, начиная с 1989 г. Поэтому автор, будучи не экономистом, а только философом и поклонником К. Поппера, ожидает от своих коллег теоретической проработки вариантов преодоления авторитаризма (с. 448) и жалеет, что «в России еще не накопилась критическая масса людей, которая ценит личность, ее неотъемлемые права и приоритетное положение человека-гражданина в отношениях с государством» (с. 450).

Увы, Чумаков пессимистичен: ожидать скорого «становления в нашей стране гражданского, демократического и в перспективе открытого общества» (с. 430) не приходится. Он не видит в российском сознании уважения к закону; частная собственность у него тоже не в чести; также в России не дана «адекватная оценка советского прошлого». Автор полагает, что «тренды современной экономики и политики» не дают достаточных оснований для оптимизма (с. 453). Финальные страницы книги Чумакова украшены именами Ф. Фридмана, Ф. Гайека и К. Поппера. Самое последнее предложение его повествования набрано курсивом: «А кроме того, я думаю, что в России должно быть гражданское общество!» (с. 454).

Подобно тому, как раньше мы просили автора конкретизировать тему эмиграции и диаспоры, так и сейчас уместно было бы ждать от него пояснения темы авторитаризма. Авторитаризм бывает разный и разной степени полезности для людей. Без такой конкретизации запугать читателя страшным словом вполне возможно. Автор мог бы вспомнить, что один из высланных философов — И. А. Ильин — прямо-таки настаивал на авторитарной форме правления для посткоммунистической России.

Может сложиться впечатление, что акцентом на актуальной России книга Чумакова «выбивается» из нашего книжного ряда. Впечатление не вполне верное. Все-таки первую главу автор посвятил истории высылки 1922 г., а вторую — репрессиям, в основном тридцатых годов, но не только им. На этих страницах придирчивый читатель найдет несколько неточностей. Так, на с. 11 вместе с Ф. Шаляпиным и П. Сорокиным Россию покидает Л. Троцкий. Там же два немецких парохода увозят 160 человек, а на 352-й странице один только лайнер «Обербургомистр Гаккен» (О, уже лайнер! — А. Е.) забирает более двухсот философов. Разумеется,

все это — небрежности. Досадно другое — отсутствие комментария во второй главе, когда в один ряд погибших в репрессиях автор ставит П. Флоренского с Л. Карсавиным и пламенных большевиков Я. Стена и И. Луппола.

И все же А. Н. Чумакову более интересны другие пароходы и даже иные виды транспорта. В пяти главах (из девяти) книги он вдохновенно повествует о собственной и Российского философского общества инициативе по — вы не поверите, читатель! — возвращению «философского парохода» в Россию. При этом слово ВОЗВРАЩЕНИЕ в книге дается без каких-либо кавычек, как бы приглашая согласиться с прямым своим значением. Говоря о ВОЗВРАЩЕНИИ, Чумаков имеет в виду не многочисленные издания и переиздания трудов изгнанных мыслителей (что, собственно, и есть их ВОЗВРАЩЕНИЕ на Родину) и не десятки, а, быть может, сотни разных написанных на их основе диссертаций, и даже не то, что их идеи свободно существуют в выступлениях российских политиков, художников и ученых. Нет, не эти факты он имеет в виду, но что-то иное, а именно — организованные им и Российским философским обществом поездки-экскурсии моих коллег-российских философов за границу для участия в каких-то международных конгрессах, симпозиумах и их ВОЗВРАЩЕНИИ на родину. Первая такая поездка состоялась во время XXI Всемирного философского конгресса в Стамбуле, куда его российские участники направились на теплоходе «Мария Ермолова». Чумаков поясняет: «Российские философы вполне осознанно избрали теплоход для поездки на Всемирный философский конгресс и вернулись на этом корабле назад, символизируя акт возвращения в Россию изгнанной науки и культуры, ее творческого потенциала и возрождения доброго имени отечественной философии» (с. 7). Автор просто не замечает комизма в своём пояснении. Потом были «философский автобус» в Грецию с посещением Болгарии, Румынии Белоруссии и Украины, поездка в Италию, затем — на самолете, автобусе и специализированном «философском поезде» в Сеул и обратно... Были еще какие-то поездки...

Таково основное содержание книги.

Поскольку автор смело затронул историософские вопросы, обозвав советский период в истории России «беспрецедентным социальным экспериментом», рецензент не может удержаться от своих соображений на этот счет. Рецензент считает, что в истории человек не экспериментирует, а добивается своих целей — и только, и не более. Из этого складывается самодостаточность истории. Она — река, сама пролагающая свое русло («С того берега» А. И. Герцена). Но ведь и высланные на «Обербургмистре Гаккене» и «Пруссии» считали, что русские сами избрали себе революционную судьбу. Поэтому не следует смотреть на советский период как на провал в истории России, как о том думали цитируемые И. Бродский, Л. Улицкая и М. Веллер. Философу, специалисту в области обществоведения не стоит соглашаться с ними. В отличие от поэтов автор, известный специалист в области социальной философии, мог бы о советском времени выразиться сдержаннее — если не как о русском поиске неизвестных истории путей, то, по крайней мере, как о рывке, о догоняющем развитии.

Остается пожалеть, что у нас никак не появится хорошая книга об этой драматической странице нашей жизни.

# СОДЕРЖАНИЕ ПЯТИ ВЫПУСКОВ ЖУРЛА «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ» ЗА 2021–2023 ГОДЫ

## 2021 Г. ВЫПУСК 1.

1. *Богатырев Д. К.* Русская философия в России. С. 9–26.
2. *Соина О. С., Сабиров В. Ш.* Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования. С. 27–47.
3. *ЧжанБайчунь.* Две модели процесса русской философии у С. С. Хоружего. С. 48–59.
4. *Евлампиев И. И.* Русская философия об исторической обреченности либеральной цивилизации. С. 60–77.
5. *Маслин М. А.* Личность и реформы Петра Великого в наследии Виссариона Белинского. С. 78–93.
6. *Шапошников Л. Е.* Идейное наследие В. С. Соловьева и православное богословие. С. 94–102.
7. *Григоренко А. Ю.* Религиозные идеи Древней Руси и русская философия Серебряного века: некоторые соответствия. С. 103–111.
8. *Корсаков С. Н., Черняев А. И.* Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии (статья первая). С. 112–128.

### **ПАМЯТИ ВОЛЬФГАНГА ДИТРИХА (6 февраля 1925–20 февраля 2021)**

9. *Бернд Е. Шольц.* Творческая биография (перевод О. А. Назаровой). С. 129–131.
10. *ЭрикаБерманн.* Странствующий и пишущий наблюдатель Вольфганг Дитрих в городской картине Марбурга (перевод О. А. Назаровой). С. 132–133.
11. *Вольфганг Дитрих.* Федор Степун и Николай Бердяев (перевод и публикация О. А. Назаровой). С. 134–150.
12. От редакции. С. 150.

### **АРХИВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

13. *Вакулинская А. И.* Живое слово: Иван Ильин об ораторском искусстве. С. 151–157.
14. *Ильин И. А.* Тезисы и конспект вступительной лекции курса «Мирозерцание и характер». С. 158–167.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

15. *Ермичев А. А.* Нужно издание (П. Н. Базанов. Н. И. Ульянов — русский эмигрант, историк, публицист, писатель; био-библиографический указатель. СПб.: 2021. 130 с.). С. 168–170.

16. *Ермичев А. А.* Книга о Н. Я. Данилевском (А. Я. Кожурин. Н. Я. Данилевский. Жизнь и творчество. СПб.: изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. 2021 204 с.). С. 171–175.

## 2021 Г. ВЫПУСК 2.

### **К 200-ЛЕТИЮ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

17. *Капилуни С. М.* Свобода и власть у Достоевского. С. 9–17.

18. *Синдюков Н. К.* Великий инквизитор как великий гуманист. С. 18–32.

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

19. *Казин А. Л.* Белое, красное и желтое: метафизика русского спора. С. 33–39.

20. *Богатырев Д. К., Богатырева Л. В., Преображенская К. В.* Философия культуры от Гегеля до Бердяева. С. 40–58.

21. *Гачева А. Г.* Идея христианской политики в философском и художественном ракурсе. С. 59–79.

22. *Меденица В.* Проективный геоцентризм Николая Федорова. С. 80–93.

23. *Светлов Р. В.* Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера. С. 94–107.

24. *Оболевиц Тереза.* Восточнохристианская традиция в творчестве Томаса Мертона. С. 108–120.

25. *Никоненко С. В.* Бертран Рассел в России: рецепция идей и влияние на формирование отечественной школы аналитической философии. с. 121–134.

26. *Корсаков С. Н., Черняев А. В.* Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии (статья вторая). С. 135–149.

### **АРХИВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

27. *С. С. Хоружий, Эмил Димитров.* Опыт и аскеза (Беседа). С. 150–163.

### **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

28. *Иваненко А. А., Маковецкий Е.А., Ноговицын О. Н.* Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций (обзор международной научной конференции). С. 164–170.

29. *Иеромонах Тихон Васильев.* Строя Дом Премудрости. Сергей Булгаков — 150 лет со дня рождения (обзор конференции в Фрибурге — 2–4 сентября 2021 г.). С. 171–175.

## 2022 Г. ВЫПУСК 3.

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

30. *Ермичев А. А.* Три времени «золотого века» русской философии. С. 9–27.

31. Мелих Ю. Б. «Измы» как отзвуки и дым. С. 28–39.
32. Варава В. В. «О, как в страданьи веры много!» (соотношение веры и совести в русской философии). С. 40–55.
33. Дробышев В. Н. Два урока синергичной антропологии. С. 56–68.

### **ВОСЛЕД ЮБИЛЕЮ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО**

34. Даренский В. Ю. Достоевский как художник обезбоженного мира. С. 69–82.
35. Масленников Д. В., Жданов Ю. Н. Достоевский и философия права в России: идея Бога и идея свободы в Царстве Абсолютного Добра. Размышления над одной книгой. С. 83–93.

### **ИЗ ПРОШЛОГО...**

36. Корсаков С. Н., Черняев А. В. Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии РАН. Статья третья, последняя. С. 94–111.
37. Визгин В. П. Из жизни московских философов: 1960–1990 гг. С. 112–125.

### **АРХИВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

38. Троицкий В. П. «Математическая апологетика»: об одном проекте П. А. Флоренского. 126–130.
39. Флоренский П. А. Лекции по энциклопедии математики, читанные в МДА в 1908 году. С. 131–143.

### **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

40. Колеров М. А. Мы — накануне новой отечественной гуманитарной революции. (Выступление на семинаре «Русская мысль» в Русской Христианской гуманитарной академии, 8 апреля 2022 г.). С. 144–154.

### **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

41. Ильин Н. П. «Ничто ничтожит», или Дугин, Хайдеггер и русская философия. С. 155–168.
42. Ломоносов А. Г., Муравьев А. Н. Философия на русском языке: размышления в связи со статьей Д. К. Богатырева «Русская философия в России». С. 169–176.
43. Ермичев А. А. Не «начало», а возвращение к началу («Институт научной философии. Начало». Отв. ред. — сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. — М., Политическая энциклопедия, 2021–556 с.). С. 177–181.
44. Базанов П. Н. Новое переиздание сборника «Смена Вех» (Смена Вех [1921] / предилowie Ю. В. Пущаева, переиздание и статья М. А. Колерова, — М.: М. Колеров, 2021, — 336 с. (Исслед. по истории русс. мысли т. 30)). С. 182–185.
45. Демин Р. Н. Милорадович К. М. У меня есть моя истина... Избранное / Сост., ред., вступ. статья и примеч. Н. Х. Орловой; примеч. А. В. Вострикова. — СПб.: ред. «Парадигма», 2020. — 198 с. С. 186–190.

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

46. *Казин А. Л.* Русская философия верующего разума. С. 9–35.

47. *Поляков Л. В.* Русский философ сто лет спустя — к построению образа. С. 36–46.

### **ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

48. *Артемьева Т. В., Микешин М. И.* Философические размышления российских дипломатов. Век Просвещения. С. 47–61.

49. *Буланенко М. Е.* Неустрашимость сознания: модальный аргумент князя С. Н. Трубецкого против материализма. С. 62–73.

### **АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ**

50. *Пантуев П. А.* Любовь как источник знания: С. А. Рачинский о религиозных воззрениях Хомякова. С. 74–77.

51. *Рачинский С. А.* Религиозные воззрения А. С. Хомякова. С. 78–82.

### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

52. *Ермишин О. Т.* «Русская философия» В. Н. Ильина как опыт морфологии. С. 83–90.

53. *Ильин В. Н.* История русской философской мысли в понимании о. прот., проф. Василия Зеньковского. «История русской философии». Т. 1. Париж, 1948. С. 90–94.

54. *Никоненко С. В.* Британский теолог о русской религиозной философии: идеи Ф. Ч. Коплстона в труде «Философия в России». С. 95–110.

### **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

55. *Секацкий А. К.* Метафизика Петербурга (Выступление на семинаре «Русская мысль» в Русской Христианской гуманитарной академии, 20 мая 2022 г.). С. 111–121.

56. Прения по выступлению А. К. Секацкого «Метафизика Петербурга». С. 122–130.

57. *Егоров В. А.* Международная конференция к 100-летию «Философского парохода». С. 131–137.

58. *Ермичев А. А.* Критические заметки о метафоре «философский пароход». С. 131–137.

59. *Румянцева Н. А.* Работа семинара «Русская мысль» в 2022 г. С. 145.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

60. *Камнев В. М., Фетисенко О. Л.* Академическое издание К. Н. Леонтьева: от замысла к воплощению. С. 146–156.

61. *Кожурин А. Я., Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н.* «Свет во тьме» и «С нами Бог»: Неизвестные книги С. Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021 (528 с.). С. 156–161.

62. *Демин Р. Н.* Максимов М. В. Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале «Соловьёвские исследования». Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып.1–72 / сост., вступ. ст. М. В. Максимов. — СПб.: Алетейя, 2022. — 416 с. С. 161–165.

## 2023 Г. ВЫПУСК 1 (5).

### **СОВРЕМЕННОСТЬ И МЫ**

63. *Богатырев Д. К.* Философия образования в России: есть ли выход из тупика реформ? С. 9–35.

### **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ**

64. *Авксентьевский И. И.* Знаки эпохи. С. 36–55.

65. *Новожилов С. В.* «Русский европеец»: эволюция идеи европеизации от гуманизма эпохи Просвещения к тоталитарной идеологии. С. 56–88.

### **ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

66. *Козырев А. П.* «Спор о Софии» в политическом контексте. С. 89–107.

67. *Кузнецов П. В.* Анархия и утопия: князь Кропоткин, граф Толстой и Нестор Махно. С. 108–119.

68. *Ермичев А. А.* И. А. Ильин и В. И. Ленин (по наличной литературе). С. 120–129.

### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

69. *Прохоров А. И.* «Первый философствующий человек в России». С. 130–141.

### **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

70. *Можайская К. А., Коробова А. В.* Имени Фёдора Михайловича Достоевского (к переименованию Русской христианской гуманитарной академии). С. 142–147.

71. Наши потери. С. 147.

### **БИБЛИОГРАФИЯ**

72. *Тесля А. А.* Ломоносов А. В. В. Розанов: ближние и дальние. Переписка В. В. Розанова: исследования и материалы. — М.: Пашков дом, 2021. — 488 с.: ил. С. 148–154.

73. *Ермичев А. А.* Журнал «Свой» представляет... («Философы о философах». Автор-составитель С. А. Громов. М.: Родина, 2023. — 336 с.). С. 155–158.

74. *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. С. 158–162.

75. *Варава В. В.* Ростова Н. Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски?: монография. М.: Проспект, 2022. 184 с. С. 163–167.

## УКАЗАТЕЛЬ АВТОРОВ

*первых пяти выпусков*

- Авксентьевский И. И. — 64  
Артемьева Т. В. — 48  
Базанов П. Н. — 44  
Без подписи — 12, 56, 71  
Берман Э. 10  
Богатырев Д. К. — 1, 20, 63.  
Богатырева Л. В. — 20  
Буданенко М. Е. — 49  
Вакулинская А. И. — 13  
Варава В. В. — 32, 74, 75  
Васильев Т. иеромонах — 29  
Визгин В. П. — 37  
Гачева А. Г. — 21  
Григоренко А. Ю. — 7  
Даренский В. Ю. — 34  
Демин Р. Н. — 45, 62  
Димитров Э. — 27  
Дитрих В. — 11  
Дробышев В. Н. — 33  
Евлампиев И. И. — 4  
Егоров В. А. — 57  
Ермичев А. А. — 15, 16, 30, 43, 58, 68, 73  
Ермишин О. Т. — 52  
Жданов Ю. А. — 35  
Иваненко А. А. — 28  
Ильин В. Н. — 53  
Ильин И. А. — 14  
Ильин Н. П. — 41  
Казин А. Л. — 19, 46  
Камнев В. М. — 60  
Капилупи С. — 17  
Козырев А. П. — 66  
Кожурин А. Я. — 61  
Коробова А. В. — 70  
Корсаков С. Н. — 8, 26, 36  
Кузнецов П. В. — 67  
Ломоносов А. Г. — 42  
Маковецкий Е. А. — 28  
Масленников Д. В. — 35  
Маслин М. А. — 5  
Меденица в. — 22  
Мелих Ю. Б. — 31  
Микешин М. И. — 48  
Можайская К. А. — 70  
Муравьев А. Н. — 42  
Новожилов С. В. — 65  
Ноговицин О. Н. — 28  
Никоненко С. В. — 25, 54  
Оболевич Т. — 24  
Пантуев П. А. — 50  
Поляков Л. В. — 47  
Преображенская К. А. — 20  
Прохоров А. И. — 69  
Рачинский С. А. — 51  
Румянцева Н. А. — 59  
Сабиров В. Ш. — 2  
Светлов Р. В. — 23  
Секацкий А. К. — 55  
Синдюков Н. К. — 18  
Соина О. С. — 2  
Тесля А. А. — 72  
Троицкий В. П. — 38  
Фетисенко О. Л. — 60  
Флоренский П. А. — 39  
Хоружий С. С. — 27  
Черняев А. Н. — 8, 26, 36  
Чжан Байчунь — 3  
Шапошников Л. Е. — 6  
Шольц Б. Е. — 9







