РХ
ГА

RUSSIAN PHILOSOPHY

2025

issue 2 (10)

Since 2021

Published 2 times a year

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2025

выпуск 2 (10)

Издается с 2021 г.

Выходит 2 раза в год

Санкт-Петербург

Главный редактор
А. А. Ермичёв

Отв. секретарь
О. И. Кулиев

Редакционная коллегия
Мариза Денн (Университет Бордо-Монтэнь, CEMMC/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 Куадрадо (Памплона, Испания),
В. А. Гуторов (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),
М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2025. Вып. 2 (10). — СПб.: Изд-во РХГА, 2025.

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

© Русская христианская
гуманитарная академия
им. Ф. М. Достоевского, 2025
© Авторы выпуска, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Котельников В. А.
Феноменология войны в русской и европейской мысли 9

Пешков А. А.
«Модернизм — традиционализм» как модель
в оценке наследия российской эмиграции 29

МЫСЛИТЕЛИ МОСКОВСКОЙ РУСИ

Крючков Т. О.
Христианская империя как смысл истории *(статья первая)* *54*

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Колеров М. А.
«Царство зверя», декабристы
и русская эмиграция в 1925 году. 73

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Иващенко Я. С., Тихомиров М. Г.
Научная жизнь Русской христианской гуманитарной академии имени
Ф. М. Достоевского в 2025 году. 98

Галат А. А.
Книги издательства РХГА им. Ф. М. Достоевского 103

Румянцева Н. А.
Работа семинара «Русская мысль» в конце 2024 — в 2025 гг.. 110

Семинар «Русская мысль» (11.04.2025 г.)

Аванесов С. С.
Тема самоубийства у Ф. М. Достоевского
в контексте мировой суицидологии. 112

Прения по докладу *(А. Козырев, И. А. Есаулов, Р. Н. Дёмин, В. В. Чурдин, Н. Х. Орлова, В. А. Егоров, В. В. Кузнецов, И. И. Евлампиев, О. Кошутин, М. К. Симаков)* 122

Другие известия

Максимов М. В.
Журнал «Соловьёвские исследования» за 2025 год 138

К ЮБИЛЕЮ А. Л. КАЗИНА

Казин А. Л.
Искусственный бог. К вопросу о будущем. 140

Кузнецов В. В.
Философ верующего разума 147

БИБЛИОГРАФИЯ

Грякалов А. А.
Варава Владимир. «Русский солдат для меня святыня».
Философия войны Андрея Платонова.
Москва: издательство АСТ; редакция «КПД», 2025. 384 с.
(Знамя победы) 156

Евлампиев М. И.
Русская философия перед судом теологии
(Русская религиозная философия: учебник бакалавра теологии /
под общей ред. К. М. Антонова. М.: Учебный комитет Русской
православной церкви, 2024. 616 с.). 172

Тихомиров М. Г.
Харари Юваль Ной. (Sapiens. Краткая история человечества. М.,
изд-во Синдбад, 2025. 520с.). Апология научно-популярных текстов 183

НАШИ ПОТЕРИ

Горичева Татьяна Михайловна
(12.08.1947–23.09.2025) 187

CONTENTS

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Kotelnikov V. A.
Phenomenology of war in Russian and European thought 9

Peshkov A. A.
"Modernism—traditionalism"
as a model in assessing the legacy of Russian emigration 29

THINKERS OF MUSCOVITE RUS'

Kr'uchkov T. O.
Christian Empire as the meaning of history (article one) 54

HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

Kolerov M. A.
"The kingdom of the beast", the decabrists, and the Russian emigration in 1925 73

SCIENTIFIC LIFE

Ivashchenko Y. S., Tihomirov M. G.
Review of scientific events
at the Russian Christian Academy for the Humanities
named after F. M. Dostoevsky (2025). 98

Galat A. A.
Books published by RHGA (2025) 103

Rumyantzeva N. A.
Seminar «Russian thought» (2024–2025) 110

Seminar «Russian Thought» (11.04.2025)

Avanesov S. S.
F. M. Dostoevsky's suicide theme in the context of world suicidology. 112

Debate on the speech of A. A. Avanesov (A. Kozyrev, I. A. Esaulov, R. N. Demin, V. V. Churdin, N. H. Orlova, V. A. Egorov, V. V. Kuznetsov, I. I. Evlampiev, O. Koshutin, M. K. Simakov) 122

OTHER NEWS

Maksimov M. V.
«Solovyov studies» journal for 2025 138

ON THE ANNIVERSARY OF A. L. KAZIN

Kazin A. L.
Artificial god. To the question of the future 140

Kuznetsov V. V.
The philosopher of the believer's mind 147

BIBLIOGRAPHY

Gryakalov A. A.
Varava, Vladimir. "The Russian soldier is a sacred figure to me". Andrey Platonov's philosophy of war. Moscow: AST Publishing House; KPD Editorial Office, 2025. 384 p. (The Banner of Victory) 156

Evlampiev I. I.
Russian religious philosophy before the court of theology (Russian Religious Philosophy: A Bachelor's Theology Textbook / edited by K. M. Antonov. Moscow: Educational Committee of the Russian Orthodox Church, 2024. 616 p.) 172

Tihomirov M. G.
Yuval Noah Harari. (Sapiens: a brief history of humankind». M., Sinbad Publishing House, 2025, 520 p.)
Apology for popular science texts. 183

OUR LOSSES

Goricheva Tatyana Mikhailovna (08.12.1947–09.23.2025) 187

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.001
УДК 1(091) 141

В. А. Котельников*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОЙНЫ В РУССКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

В статье рассматриваются различные трактовки феномена войны в сочинениях западноевропейских и русских мыслителей XIX в. Философская и социально-этическая апология войны представляет собой традицию, восходящую к античным и средневековым источникам, в частности, к Гераклиту, Августину. Выдвинутое ими представление о войне как воплощении замысла Бога получило развитие в ряде религиозно-метафизических трактовок. Такую трактовку Ж. де Местр дал в историческом контексте; он утверждал, что в войне выражается воля Провидения и мировой закон. Гегель истолковывал войну в категориях нравственности (Sitten) и считал неверным видеть в ней абсолютное зло. Оно является внешним и случайным, а в сфере государства война становится закономерным и нравственно свободным проявлением индивидуальности. П.-Ж. Прудон считал войну необходимой для жизни, для самого развития человека и общества. Она сосредоточена в глубинах сознания и охватывает в своей идее универсальность человеческих отношений. В основании войны он видел право силы, которое в истоке есть божественное право. По мысли Ф. М. Достоевского, люди идут на войну не для того, чтобы убивать, но чтобы жертвовать собой. Писатель находил в этом положительное воздействие войны на человека, тогда как долгий мир понижает моральный уровень общества. В отношении В. Гюго к войне сменялись пацифистские настроения и призывы к военной активности Франции. К. Н. Леонтьев как политический мыслитель апеллировал к силе и поэтому выступал апологетом войны. Он утверждал моральную и историческую ее необходимость. В конце XIX в. проблема войны предстала в двойственном освещении Вл. С. Соловьёва. Давая разные оценки войне, он оправдывает ее как средство достижения мира и культурного единства человечества.

Ключевые слова: История, война, западноевропейская и русская мысль, апология, этика, вечный мир, Ж. де Местр, Гегель, П.-Ж. Прудон, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, Вл. С. Соловьёв.

---

* Котельников Владимир Алексеевич — докт. филол. наук, проф., гл. науч. сотр., Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; vladilogos@mail.ru

Vladimir A. Kotelnikov — Dr. Philol. Sciences, Prof., Chief Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences; vladilogos@mail.ru

V. A. Kotelnikov

PHENOMENOLOGY OF WAR IN RUSSIAN AND EUROPEAN THOUGHT

The article examines various interpretations of the phenomenon of war in the writings of Western European and Russian thinkers of the XIX century. The philosophical and socio-ethical apology of war represents a tradition dating back to ancient and medieval sources, in particular, to Heraclitus, Augustine. Their idea of war as the embodiment of God's plan has been developed in a number of religious and metaphysical interpretations. This interpretation of J. de Maistre gave in a historical context; he argued that war expresses the will of Providence and the law of the world. Hegel interpreted war in terms of morality (Sitten) and considered it wrong to see it as an absolute evil. It is external and accidental, and in the sphere of the state, war becomes a natural and morally free manifestation of individuality. Proudhon considered war necessary for life, for the very development of man and society. It is concentrated in the depths of consciousness and embraces in its idea the universality of human relations. At the base of the war, he saw the right of force, which at its source is the divine right. According to F. M. Dostoevsky, people go to war not to kill, but to sacrifice themselves. The writer found in this the positive effect of war on a person, whereas a long peace lowers the moral level of society. In Hugo's attitude to the war, pacifist sentiments and calls for military activity in France were replaced. K. N. Leontiev, as a political thinker, appealed to force and therefore acted as an apologist for war. He asserted its moral and historical necessity. At the end of the 19th century, the problem of war appeared in the dual coverage of V. S. Solovyov. Giving different assessments of the war, he justifies it as a means of achieving peace and cultural unity of mankind.

Keywords: History, war, Western European and Russian thought, apology, ethics, eternal peace, J. de Maistre, Hegel, P. J. Proudhon, K. N. Leontiev, F. M. Dostoevsky, V. S. Solovyov.

Возмущавшая приверженцев гуманизма апелляция К. Н. Леонтьева к *насилию* идейно проистекала из его признания *силы* основополагающим мировым началом. Такой апелляции сопутствовала нравственная и психологическая готовность оправдывать насилие в жизни, к чему побуждала витальная энергия леонтьевской натуры (не лишенная некоей «бестиальности»), нередко резкой в своих порывах и склонной прибегать к жестким средствам. Практически он был не прочь иногда применять такие средства к людям и применял их к себе, пытаясь обуздывать свою чувственность и гордыню. Теоретически же утверждал моральную и историческую необходимость и неизбежность в мире «хронических жестокостей». В 1880 г., воздавая хвалу русскому воинству, носителю героизма и высшей гражданственности, он писал 21 февраля в передовой статье «Варшавского дневника»: «Без насилия нельзя. Неправда, что можно жить без насилия. Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилием, есть идея» [12, с. 65]. Здоровые инстинкты общества, — утверждал он, — в минуты тяжких испытаний заставляют обращаться не к ораторам, журналистам, юристам, «а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзающим!» [12, с. 65]. И для него узаконена свыше крайняя, жесточайшая форма насилия: «Великая вещь — война! Прав был тот, кто назвал войну “божественным учреждением”. Это огонь пожирающий, правда, но зато очистительный!» [12, с. 63]. Движимый таким убеждением, он создавал колоссальные концепции насильственного вмешательства в премортальные цивилизационные процессы, хотя и оставался «Наполеоном без армии», Ницше без ницшеанства.

Леонтьевская апология войны вписывалась в более чем двухтысячелетнюю традицию морального и социально-политического беллицизма. Этот контекст важен не только для рассмотрения темы войны у Леонтьева, но и для объяснения эксцессивного характера многих его идей, его интенции воинствующего противодействия всему, что было враждебно его идеалам, его готовности вступать в конфликт и борьбу. Леонтьев — *воин* во всеоружии мысли и слова, сражающийся на поле идей и политики.

На Римском форуме еще при Нуме Помпилии был сооружен храм в виде ворот, называвшийся portae belli (врата войны); они открывались с началом военных действий и закрывались по их окончании. Храм был посвящен богу Янусу (Janus Geminus) — Янусу Двуликому. Это божество, с противообращенными лицами старика и юноши, помимо своего первичного значения, в позднейшие времена могло бы служить и эмблемой непреодолимо двойственного отношения к войне. С одной стороны она признавалась неизбежной и необходимой, с другой — отвергалась как зло, как возобладание низменных инстинктов человека и антигуманной политики государства. Два аспекта воззрений на войну оставались несовместимыми. В одном развивались провиденциальные, метафизические, философско-исторические трактовки войны, в другом — социально-критические. Сторонники и противники войны развертывали аргументацию, которую было тем труднее опровергнуть, что каждый из них действовал на своем мировоззренческом поле и не заходил на другое. Война людей, никогда не прекращаясь, порождала нескончаемую *войну идей*.

За спиной апологетов войны очевидна уходящая в глубину веков традиция. У Оригена («Contra Celsum», VI, 42) находят отсылку к словам Гераклита (род. ок. 544–540 до н. э.): «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей (δίκη), и что все возникает через вражду и заимообразно» (28a (80 DK)) [18, с. 201]. Христианство внесло в эту традицию свои обоснования, связав их с историческим пребыванием в мире «града земного», и Блаженный Августин (354–430) прямо утверждал, что «достигаемые посредством войны» блага, «несомненно, дар Божий» [1, с. 55].

Гуманизм Просвещения поставил феномен войны вне разумно организуемой цивилизации и целью человечества объявил «вечный мир». Тогда же выступил аббат Сен-Пьер (Ch. I. Castel) с знаменитым «Проектом установления вечного мира в Европе» («Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe»), передав его на рассмотрение Утрехтскому конгрессу. Проект вызвал сочувствие у ряда мыслителей XVIII в., увлеченных его моральными перспективами, хотя Ж. Ж. Руссо, написавший сокращенное изложение проекта*, отнесся скептиче-

---

* Оно получило широкое распространение и уже в 1771 г. было переведено И. Ф. Богдановичем на русский язык. Идея «вечного мира» вновь приобрела популярность в Европе, она активно обсуждалась в связи с войнами Наполеона Бонапарта. Проводником ее в России в ту пору выступил итальянский аббат Пьяттоли; Л. Н. Толстой, изображая его под именем аббата Морио во второй главе части первой первого тома «Войны и мира», в рукописи романа подробно излагал его план «вечного мира». Будучи хорошо знакомым с этой идеей непосредственно в трактовке Ж. Ж. Руссо, Толстой испытывал определенное ее влияние в ходе работы над эпопеей и в еще большей степени — проповедуя пацифизм в поздний период своей деятельности. Ср. моменты такого обсуждения в романе «Война

ски к возможности его осуществления (как позднее и Ф.В.Й. Шеллинг). Менее утопические проекты выдвигали И. Бентам и И. Кант.

Однако европейские события конца XVIII — начала XIX в. показали, сколь велик разрыв между проективным мышлением, строившим просветительскую модель человечества в понятиях антропологического и социального оптимизма, — и реальностью исторических процессов. После вареннского кризиса в 1791 г. революционная Франция, объявившая в 1792 г. войну Австрии, вызвала против себя множественную интервенцию монархических государств Европы, ответом на что стала общенациональная мобилизация, превратившая значительную часть населения в армию, сражавшуюся с внутренними и внешними врагами республики. Последовавшие наполеоновские войны и противодействие стран 1-й — 6-й коалиций французской экспансии небывало расширили поле сражений на континенте. С этой поры началась эпоха цивилизационной модернизации в Европе, ускоренного научного, технического, экономического прогресса; что вызвало к жизни новые социальные силы, углубление антагонизмов, чреватое военными конфликтами.

Проблему войны тогда выдвинул Ж. де Местр, в чьих воззрениях Леонтьев находил твердую и авторитетную опору своей реакции против либерально-эгалитарной Европы (см. [10, с. 252; 12, с. 21; 13, с. 128, 193] и др.).

Неоднозначно относившийся к революции (отчасти под влиянием Л. К. де Сен-Мартена), де Местр, после оккупации французскими войсками его родной Савойи переехавший в Швейцарию, подверг в книге «Considérations sur la France» («Рассуждения о Франции», 1796) критическому рассмотрению все события 1789–1795 гг. в их происхождении и последствиях. Третья глава «De la dectruction violente de l'espéce humaine» («О насильственном уничтожении человеческого рода») посвящена войне. Нарисовав картину битв с древности по XVIII в., де Местр ведет мысль не к слепой фатальности такого зла в истории, но к некой его телеологии.

> «Il y a lieu de douter, au reste, que cette destruction violente soit en général un aussi grand mal qu'on le croit: du moins, c'est un de ces maux qui entrent dans un ordre de choses où tout est violent et *contre nature*, et qui produisent des compensations. D'abord, lorsque l'ame humaine a perdu son ressort par la mollesse, l'incrédulité et qui suivent l'excès de la civilisation, elle ne peut être retrempée que dans le sang» [23, p. 45][*].

и мир» (том первый, часть первая, II, V). В сознании раненого Андрея Болконского война как будто утрачивает всякий смысл, но это остается в пределах субъективного мировосприятия персонажа. В последующих батальных эпизодах Толстой изображает Отечественную войну 1812 года как выражение общенародного, отчасти бессознательного, стремления восстановить историческую справедливость, нарушенную притязаниями французского императора на господство в Европе.

[*] «Есть, в конце концов, основание сомневаться, что это насильственное уничтожение вообще является великим злом, как в то верят: по крайней мере, это одно из тех зол, которые входят в порядок вещей, где все насильственно и *противоестественно* и требует возмещения <утраченного>. Прежде всего, когда человеческая душа утратила свою энергию из-за изнеженности, неверия и всего, что сопутствует излишествам цивилизации, эта душа может быть восстановлена только кровью» (*фр.*).

Он приводит наглядно объясняющую назначение войны аналогию: обрезание ветвей у дерева.

> «Ce qu'on, voit assez clairement, c'est que le genre humain peut être considéré comme un arbre qu'une main invisible taille sans relâche, et qui gagne souvent à cette opération. À la vérité, si l'on touche le tronc, ou si l'on coupe en *tête de saule*, l'arbre peut périr: mais qui connoît les limites pour l'arbre humain? <…> le jardinier habile dirige moins la taille à la végétation absolue, qu'à la fructification de l'arbre: ce sont des fruits, et non du bois et des feuilles, qu'il demande à la plante» [18, p. 45–46][*].

Лучшие же плоды человечества де Местр усматривает в культуре, периоды возвышения которой он связывает с войнами, отнюдь не одобряя их с моральной точки зрения.

Далее взгляд де Местра на войну философски углубляется в соответствии с развиваемыми им идеями провиденциализма. Этот взгляд вырабатывался у него в размышлениях о наполеоновских войнах и в общении с петербургским кругом русской аристократии в 1803–1817 г., когда он пребывал в качестве посланника сардинского короля при дворе Александра I. Так родились «Les soirées de St.-Pétersbourg» («Петербургские вечера», 1821), где настойчиво проводится мысль, что война своим возникновением и результатами обязана исключительно Провидению, чей указ война исполняет («C'est la guerre qui accomplira le *décret*» [22, p. 30]).

> «La guerre est donc divine en elle-même, — утверждает де Местр, — pisque c'est un loi du monde. La guerre est divine par ses conséquences d'un ordre surnaturel tant générales que particulières; consequences peu connues parse qu'elles sont peu recherchées, mais qui n'en sont pas moins incontestables. <…> La guerre est divine dans la gloire mystérieuse qui l'environne, et dans l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte» [22, p. 33, 34][**].

Но не только мистические последствия войны остаются необъяснимыми для человека — вполне земные следствия ее предстают иррациональными.

> «La guerre est divine dans ses résultats qui échappent absolument aux spéculations de la raison humaine: car ils peuvent être tout différents entre deux nations quoique l'action de la guerre se soit montrée égale de part et d'autre» [22, p. 35][***].

---

[*] «Ясно, что род человеческий можно рассматривать как дерево, которое невидимая рука постоянно подстригает и которое часто от этого выигрывает. Поистине, если задеть ствол или срезать верхушку ивы, дерево погибнет; но кто знает пределы древа человеческого? <…> умелый садовник меньше устремлен к совершенству растительности, чем к плодоношению дерева; от растения он требует плодов, а не древесины и листьев» (*фр.*).

[**] «Таким образом, война сама по себе божественна, поскольку это мировой закон. Война божественна по своим последствиям сверхъестественного порядка, как общим, так и частным; последствия, которые малоизвестны, выясняются, поскольку они мало изучены, но которые, тем не менее, неоспоримы.<…> Война божественна в таинственной славе, которая ее окружает, и в не менее необъяснимой привлекательности, которая влечет нас к ней» (*фр.*).

[***] «Война божественна по своим результатам, которые безусловно ускользают от соображений человеческого разума: ибо они могут различаться между двумя нациями, при том, что боевые действия оказались одинаковыми с обеих сторон» (*фр.*).

Равно как и причины войны зачастую не исчерпываются действием политических, экономических, психосоциальных факторов. И де Местр, зная и здраво оценивая такие факторы в истории, не нашел в них последних причин и поверх них возвел войну к осуществлению непознаваемого Божественного замысла. Для Леонтьева последние причины этого «божественного учреждения» также восходили к воле Провидения.

В этой связи интересна одна подробность в оценке Восточной войны 1853–1855 гг. Некоторые современники, а после и историки полагали, что только внешним столкновением в регионе интересов Англии, Франции и России не удается вполне объяснить ее возникновение; очевидно воздействие еще и иных факторов, которые лорд Абердин тогда же назвал «какими-то фатальными силами, не зависящими от воли и желаний государственных мужей европейских стран»*. И позднее даже весьма трезвомыслящий английский историк К. Мартин признавался, что «происхождение Крымской войны всегда производило впечатление некоей тайны, отчетливое объяснение которой не отыскивается в дипломатических документах того времени» [24, p. 8].

Если де Местр, проясняя смысл войны, развертывал своего рода теодицию, Гегель** в «Философии права» («Grundlinien der Philosophie des Rechts», 1821) рассматривал феномен войны в понятиях нравственности (Sitten как третья ступень развития объективного духа, в отличие от Moral — второй ступени), признавая верховенство Провидения в истории и исходя из ценностного примата государства, которое есть «шествие Бога в мире» [4, с. 268]. Он замечал, однако, что, кроме усмотрения воли Провидения, «действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании» [4, с. 344].

При высокой теоретичности взгляда Гегеля на войну в его суждениях имплицитно присутствует отлившийся в этические категории жизненный опыт философа, оказавшегося в свой иенский период вблизи военных событий, именно — знаменитого сражения под Иеной французских войск с прусской армией, вступление в город Наполеона, произведшее сильное впечатление.

Гегель полагает неверным видеть в войне абсолютное зло, проявляющееся как внешняя случайность мотивов и обстоятельств, ибо сами основания этих последних случайны. Заключенные в этих основаниях и в природе вообще вещи и самая жизнь конечны и случайны; по силе властной над ними природы они имеют свою необходимость в том, что смертны и преходящи.

> «Но в нравственной сущности, — говорит Гегель, — в государстве, у природы отнимается эта сила, и необходимость возводится в дело свободы, в нравственное — природная бренность превращается в волимое прехождение, и лежащая в основании отрицательность становится собственной субстанциальной индивидуальностью нравственного существа» [4, с. 344].

Вот момент, когда в ситуации войны осознается суетность временных благ и вещей и «идеальность особенного добивается своего права и становится действительностью» [4, с. 344].

---

* Цит. по: [3, с. 121].

** См. новейшие работы о «беллицизме» Гегеля: [14; 8].

Таков общий смысл события войны. Высокое же значение ее в историческом движении человечества состоит в том, что

> «…сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира» [4, с. 344].

Человеку при этом как «в себе и для себя сущей индивидуальности» вменяется в обязанность сохранить ценой опасностей и жертв, ценою жизни «субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенность государства» [4, с. 343].

К середине века во французской литературе обозначилась антиимперская и антивоенная тенденция, питаемая либерально-демократическими умонастроениями общества и получившая характернейшее выражение в творчестве Эркманна-Шатриана*). Но Леонтьев не обратил внимание на эту тенденцию французских романистов (писавших в соавторстве), а увлекся батальными сценами их романа «Waterloo», в связи с чем и заявлял:

> «Войны развивают индивидуальность как наций, так и лиц; — они прямо и косвенно подают людям повод обнаруживать творческие силы; напр<имер>, одно Ватерлоо дало множество превосходных страниц искусству, и давно ли еще напечатано было удивительное произведение Эркманна-Шатриана “Waterloo”, от которого и слезы готовы литься, и волосы встают дыбом у самого закоснелого в чтении человека!» [10, с. 18].

Из французских деятелей середины девятнадцатого века для Леонтьева был весьма важен как теоретик и практик (в своих реформаторских предприятиях) новейшей социологии и политэкономии Пьер-Жозеф Прудон (Proudhon; 1809–1865). В свете его воззрений Леонтьеву отчетливее виделась общественно-политическая ситуация в Европе, критическое осмысление его идей и проектов давало импульсы движению леонтьевской мысли. Именно Прудон точно описал настроения и интересы французской буржуазии, разделяемые с ней и народной массой и выражаемые в упомянутых романах Эркманна-Шатриана.

> «Que veut-elle donc cette bourgeoisie, — задавался вопросом Прудон, — cauteleuse, tracassière, ingouvernable? Pour peu que vous la pressiez de répondre, elle vous dira qu'elle veut des affaires; elle fait bon marché du reste. Des opinions et des partis, elle s'en raille; de la religion, nous savons ce qu'elle pense; son régime représentatif, pour lequel elle a tant combattu, lui fait pitié. Ce que veut, ce que demande la bourgeoisie, c'est le bien-être, le luxe, les jouissances, c'est de gagner de l'argent. Et le peuple, sur tous ces points, est de l'avis de la bourgeoisie. Lui aussi prétend avoir sa part de bien-être, de jouissance et de luxe; il veut, en un mot, être libre, prêt, à cette condition, à croire ce que l'on voudra en religion comme en politique» [28, p. 45]**.

---

* Под этим именем работали два французские писателя: Э. Эркманн (Erckmann; 1822–1899) и Ш.Л.Г.А. Шатриан (Chatrian; 1826–1890).

** «Чего же хочет эта осторожная, беспокойная, неуправляемая буржуазия? Как бы вы ни уговаривали ее ответить, она скажет вам, что хочет заниматься *делами*; во всем

К теме войны Прудона с необходимостью привели его размышления о нравственных, политических и экономических проблемах общества и проистекавший из них вопрос, на который Прудону пришлось ответить со всей решительностью. Общество не могло и не может долго оставаться в каждом данном своем состоянии, оно должно меняться к лучшему в ходе всеобщего прогресса человечества, во что Прудон свято верил. Тогда что же побуждает двигаться вперед? Какая сила, какое событие производит качественный сдвиг в развитии общества? Революция? Но у Прудона, в теории поддерживавшего ребеллярные настроения и выступления, не переводя их в политическую прагматику, социальная революция — это хотя и неуклонное, но постепенное продвижение общества к иному состоянию.

> «On peut diriger, modérer, ralentir une révolution: j'ai dit tout à l'heure que la plus sage politique consiste à lui céder pied à pied, afin que l'évolution éternelle de l'Humanité, au lieu de se faire par vastes enjambées, s'accomplisse insensiblement et sans bruit» [25, p. 5][*].

Но, замечает он вскоре:

> «Hélas! Il faut croire qu'une révolution pacifique est chose trop idéale pour que notre belliqueuse humanité s'en accommode. Rarement on voit les événements suivre le cours le plus naturel, le moins dommageable: aussi bien, les prétextes ne manquent pas» [25, p. 8][**].

Что же тогда? Тогда Прудон обращается к феномену войны.

С присущей ему интеллектуальной экспансивностью он пишет в капитальном двухтомном сочинении «La Guerre et la Paix» («Война и мир», 1861):

> «La guerre est divine, c'est-à-dire primordiale, essentielle à la vie, à la production même de l'homme et de la société. Elle a son foyer dans les profondeurs de la conscience, et embrasse dans son idée l'universalité des rapports humains. Par elle se révèlent et s'expriment, aux premiers jours de l'histoire, nos facultés les plus élevées: Religion, justice, poésie, beaux-arts, économie sociale, politique, gouvernement, noblesse, bourgeoisie, royauté, propriété. Par elle, aux époques subséquentes, les mœurs se retrempent, les nations se régénèrent, les états s'équilibrent, le progrès se poursuit, la justice établit son

---

остальном она обходится дешево. Над мнениями и партиями она насмехается; о религии мы знаем, что она думает; ее представительный режим, за который она так много боролась, вызывает у нее жалость. Чего хочет, чего требует буржуазия, так это благополучия, роскоши, удовольствий, так это зарабатывать деньги. И народ по всем этим вопросам придерживается мнения буржуазии. Он тоже претендует на свою долю благополучия, наслаждений и роскоши; одним словом, он хочет быть свободным, готовым при этом условии верить во что угодно как в религии, так и в политике» (*фр.*).

[*] «Революцию можно направлять, умерять, замедлять: я сказал, что самая мудрая политика — уступать ей шаг за шагом, чтобы вечная эволюция человечества вместо того, чтобы идти широкими шагами, совершалась незаметно и бесшумно» (*фр.*).

[**] «Увы! Надо полагать, что мирная революция — слишком идеальная вещь для нашего воинственного человечества, чтобы смириться с ней. Редко можно увидеть, чтобы события развивались наиболее естественно, с наименьшим вредом: к тому же нет недостатка в предлогах» (*фр.*).

empire, la liberté trouve ses garanties. Supprimez, par hypothèse, l'idée de la guerre, il ne reste rien du passé ni du présent du genre humain» [26, p. 30][*].

О «божественности» войны Прудону было известно из восходящей к Гераклиту традиции, ближайшим же источником стали приведенные выше суждения де Местра, чьи труды он читал и чьи слова о войне как «разновидности человеческих жертвоприношений» Прудон цитирует в другом месте [26, p. 52]. Но он поясняет определение и от себя:

> «J'appelle divin tout ce qui dans la nature procède immédiatement de la puissance créatrice, dans l'homme de la spontanéité de l'esprit ou de la conscience. J'appelle divin, en autres termes, tout ce qui, se produisant en dehors de la série, ou servant de terme initial à la série, n'admet de la part du philosophe ni question, ni doute. Le divin s'impose de vive force: il ne répond point aux interrogations qu'on lui adresse, et ne souffre pas de démonstration» [26, p. 38][**].

Раскрывая смысл войны, Прудон отвергает распространенное понимание ее как простого конфликта биосоциальных сил, стремящихся под действием пассионарных факторов к достижению, как он выражается, «витального оргазма» («un effet de l'orgasme vital») и к материальным захватам. Тогда бы это было «битвой зверей», проявлением животных инстинктов, и человечество давно бы отказалось от войны, как оно отказалось от каннибализма. «Mais il existe dans la guerre autre chose: c'est un élément moral, qui fait d'elle la manifestation la plus splendide et en même temps la plus horrible de notre espèce» [26, p. 40][***]. Этот элемент Прудон имеет в виду, когда указывает на участвующих в войне человека и нацию не как на функциональные единицы в мировом процессе, а как на индивидуальных субъектов истории, наделенных волей, правами и ответственностью. Поэтому он и спрашивает: если бы не война, узнали бы мы, что реально сто́ит человек, что реально сто́ят народы и расы, и без такого знания добьемся ли мы прогресса? [26, p. 43].

---

[*] «Война божественна, так сказать, первична, необходима для жизни, для самого создания человека и общества. Она сосредоточена в глубинах сознания и охватывает в своей идее универсальность человеческих отношений. Через нее с первых дней истории раскрываются и выражаются наши высшие дары достояния: религия, правосудие, поэзия, искусство, социальная экономика, политика, правительство, дворянство, буржуазия, королевское достоинство, собственность. Благодаря ей в последующие эпохи нравы укрепляются, нации возрождаются, государства уравновешиваются, прогресс продолжается, справедливость устанавливает свою империю, свобода находит свои гарантии. Отбросьте гипотетически идею войны — ничего не остается ни от прошлого, ни от настоящего человеческого рода» (*фр.*).

[**] «Я называю божественным все, что в природе непосредственно действует творческой силой, в человеке спонтанностью ума или совести. Другими словами, я называю божественным все, что, происходя за пределами ряда или будучи начальным членом ряда, не допускает со стороны философа ни вопросов, ни сомнений. Божественное внушается с большой силой: оно не отвечает на вопросы, которые ему задают, и не терпит демонстраций» (*фр.*).

[***] «Но в войне есть и другое: это моральный элемент, который делает ее самым великолепным и в то же время самым ужасным проявлением нашего вида» (*фр.*).

Утверждая, что вычеркнуть идею войны из ума и сердца, вычеркнуть событие войны из поступательного движения человечества означает отменить естественное развитие цивилизации, Прудон считает правильным полагать, что война вечна [26, p. 42, 49], хотя далее в нем вновь заговорил социалист-оптимист, и он внес в последнее утверждение долю сомнения. Но от главного оправдания войны как результата вечно возобновляющихся в человечестве антагонизмов Прудон не отказался, считая, что исчезновение их — это смерть [27, p. 435].

Правовой аспект войны Прудон углубляет до его первоистоков, пренебрегая так называемым международным правом, конвенциями, обычаями и правилами ведения боевых действий. «La guerre, — провозглашает он, — est le droit divin dans son expression plastique: *Dieu et mon épée*» [26, p. 53][*]. А в качестве земного обоснования вводит право силы, в котором различает его первичную стволовую опору (tronc primitif du droit de la force) [26, p. 289], уходящую корнями в праисторическую почву. И устанавливает: «Le droit de la guerre est le code de procédure de la force; c'est pourquoi nous définirons la guerre: *La revendication et la démonstration par les armes du droit de la force*» [26, p. 222][**].

Каким бы ревностным прогрессистом ни был Прудон, он признает, что общество хотя и «колеблется на феодальном принципе», но долго не покидает его, а он именно и является «идеей воина, религией силы» [26, p. 53]. И Прудон как истый француз не может не знать и не ценить красоту войны с ее героизмом и блеском, чем отмечена феодальная Европа (для Прудона с IV вэ. по XVIII). Эстетический момент в этом феномене для него не менее важен, чем моральный и правовой:

> «Il est positif que le sentiment du beau et de l'art se développe chez les nations avec l'esprit guerrier; il n'est pas moins vrai que là où celui-ci s'arrête, la poésie et les arts s'éteignent. Les siècles de chefs d'œuvre sont les siècles de victoires. Il n'y a point de poésie, point d'art pour le vaincu, pas plus que pour le boutiquier ou l'esclave» [26, p. 67][***].

Война спасает людей, когда «l'âme humaine partout abaissée, la vie individuelle et sociale frappée d'un insupportable prosaïsme. Si la guerre n'existait pas, la poésie l'inventerait» [26, p. 66][****].

Вот тут, на поле эстетической социологии, Леонтьев близок к Прудону до совпадения и в «La guerre et la paix» он особо отметил главу «L'esthétique de la guerre», где как раз говорится о поэзии войны [12, с. 64].

---

[*] «Война это божественное право в его пластическом выражении: *Бог и мой меч*» (*фр.*).

[**] «Право войны — это процессуальный кодекс применения силы; вот почему мы даем определение войне: *утверждение и демонстрация с помощью оружия права силы*» (*фр.*).

[***] «Положительно, что чувство прекрасного и искусство развиваются у наций с воинственным духом; это не менее верно, чем то, что там, где он заканчивается, поэзия и искусство угасают. Века шедевров — это века побед. Для побежденного нет поэзии, нет искусства, как и для лавочника или раба» (*фр.*).

[****] «Человеческая душа повсюду унижена, индивидуальная и общественная жизнь поражена невыносимым прозаизмом. Если бы войны не существовало, ее изобрела бы поэзия» (*фр.*).

Выступающий в двух амплуа, в зависимости от ситуации, — патетико-романтическом и социально-политическом в роли либерального деятеля — Виктор Гюго (Hugo; 1802–1885) демонстрировал «воинственный дух» в первом из них. Когда-то он еще вполне здраво смотрел на ход мировой истории и в речи при вступлении во Французскую Академию 2 июня 1841 г. заявил:

> «Je suis de ceux qui pensent que la guerre est souvent bonne. À ce point de vue supérieur d'où l'on voit toute l'histoire comme un seul groupe et toute la philosophie comme une seule idée, les batailles ne sont pas plus des plaies faites au genre humain que les sillons ne sont des plaies faites à la terre. Depuis cinq mille ans, toutes les moissons s'ébauchent par la charrue et toutes les civilisations par la guerre» [21, p. 45][*].

15 октября 1849 г. он поддержал военную экспедицию французов в Рим; в открытом письме сыну Шарлю Гюго 18 декабря 1869 г. он припоминал свой давний стих «Люблю людей меча — ведь я и сам солдат» и создал настоящий панегирик «великой армии» Наполеона за то, что она повсюду разрушала предрассудки и бастилии, имея в походном ранце «Энциклопедию», разносила по Европе французскую философию с солдатской бесцеремонностью. А когда прусские войска осаждали Париж, его выступления преисполнились воинственности и франкоцентристского пафоса. В речи на заседании Национального собрания, происходившем в Бордо 1 марта 1871 г., он потребовал взращивать семена священного гнева в душах детей, отливать пушки, воспитывать граждан воинами, создать народную армию, привлечь науку на помощь войне.

А вместе с тем — апология мира в гражданских и международных отношениях была одной из сквозных тем его политических речей и публицистики (см. его речи на Конгрессе мира в Париже в 1849 г., речи и послания на Конгрессе мира в Лозанне в 1869 г., послание председателю Конгресса мира в Женеве в 1876 г. и др.). Воцарение всеобщего вечного мира Гюго непосредственно связывал с торжеством западной цивилизации, одним из триумфов которой он считал парижскую Выставку (1878 г.), в чем видел возвращение Парижу его роли мирового центра.

На открытии Конгресса мира 21 августа 1849 г. он провозглашал:

> «Un jour viendra où il n'y aura plus d'autres champs de bataille que les marchés s'ouvrant au commerce et les esprits s'ouvrant aux idées. — Un jour viendra où les boulets et les bombes seront remplacés par les votes, par le suffrage universel des peuples, par le vénérable arbitrage d'un grand Sénat souverain qui sera à l'Europe ce que le parlement est à l'Angleterre, ce que la Diète est à l'Allemagne, ce que l'Assemblée législative est à la France! Un jour viendra où l'on montrera un canon dans les musées comme on y montre aujourd'hui un instrument de torture, en s'étonnant que cela ait pu être! Un jour viendra où l'on verra ces deux groupes immenses, les Etats-Unis d'Amérique, les Etats-Unis d'Europe, placés en face l'un de l'autre, se tendant la main par-dessus les mers, échangeant leurs produits, leur commerce, leur industrie, leurs arts, leurs génies, défrichant le globe,

---

[*] «Я из тех, кто считает, что война зачастую бывает добром. С высшей точки зрения, откуда вся история предстает как одно целое, а вся философия — как одна идея, битвы не более похожи на раны, нанесенные человеческому роду, чем борозды от плуга похожи на раны, нанесенные земле. Вот уже пять тысяч лет все жатвы подготовляются плугом, а все цивилизации — войной» (*фр.*).

colonisant les déserts, améliorant la création sous le regard du Créateur, et combinant ensemble, pour en tirer le bien-être de tous, ces deux forces infinies, la fraternité des hommes et la puissance de Dieu! <…> Grâce aux chemins de fer, l'Europe bientôt ne sera pas plus grande que ne l'était la France au moyen âge! Grâce aux navires à vapeur, on traverse aujourd'hui l'Océan plus aisément qu'on ne traversait autrefois la Méditerranée! Avant peu, l'homme parcourra la terre comme les dieux d'Homère parcouraient le ciel, en trois pas. Encore quelques années, et le fil électrique de la concorde entourera le globe et étreindra le monde» [20, p. 154–155][*].

При активном участии Гюго и разделявших его убеждения Дж. Гарибальди, К. Лемонье и других была учреждена «Лига мира и свободы», пропагандировавшая на своих конгрессах и в прессе либерально-демократический пацифизм. Второй французской натурой Гюго всегда оставалась риторико-политическая экзальтация в связи с темой вечного мира и тотального торжества свободы и демократии в будущих Соединенных Штатах Европы.

В 1867 г. у Леонтьева вызвала реакцию вся эта деятельность «Гюго и К°, которые собираются восхвалять вечный мир и уверять, будто бы война препятствует развитию человека! Развитию промышленности, — да (и это одно из главных зол войны); развитию же, облагороживанию духа человеческого, — не всегда! Можно же, наконец, позволить себе сознаться в этом хоть от поры до времени, без модного лицемерия!» [11, с. 62]. Мысль о том, что война облагораживает человека, была высказана еще в романе Леонтьева «В своем краю» Александром Лихачовым, сражавшемся на Дунае и презиравшем «всех этих мудрецов, которые честно прокисли над книгами» [6, с. 271] и теперь ратуют против войны.

Уже в годы участия в Крымской кампании вполне определилось отношение Леонтьева к войне, о чем он писал в 1886–1887 г. в очерке «Сдача Керчи в 55 году».

«Самые идеи мои, мои еще прежде из долгих московских размышлений выведенные заключения не располагали меня ничуть видеть в войне только бедствия. Напротив того, поэзия войны, ее возвышающий сердце и помыслы тра-

---

[*] «Настанет день, когда единственным полем битвы будут рынки, открытые для торговли, и умы, открытые для идей. Настанет день, когда ядра и бомбы будут заменены избирательными бюллетенями, всеобщим голосованием народов, мудрым посредничеством великого верховного сената, который будет для Европы тем, чем парламент является для Англии, сейм — для Германии, Законодательное собрание — для Франции. Настанет день, когда пушки будут выставлять в музеях, как сейчас выставляют там орудия пытки, и люди будут изумляться, что такое варварство было возможно. Настанет день, когда мы увидим две громадные группировки — Соединенные Штаты Америки и Соединенные Штаты Европы, стоящие лицом к лицу и протягивающие друг другу руки через моря, будут обмениваться своими произведениями, изделиями своей промышленности, творениями искусства, гениальными дарованиями; увидим, как они распахивают земной шар, заселяют пустыни, под смотрением Творца совершенствуют все созданное Им и ради всеобщего благоденствия соединяют две беспредельные силы — братство людей и могущество Бога! <…> Благодаря железным дорогам Европа скоро будет не обширнее средневековой Франции. Благодаря пароходам океан теперь пересекают быстрее, чем некогда пересекали Средиземное море. Еще немного времени — и человек будет обегать землю, как Гомеровы боги обегали небо, — тремя шагами от края до края. Еще несколько лет — и электрический провод единодушия обоймет весь земной шар и охватит вселенную!» (*фр.*).

гизм совершенно заставляли меня забывать об этих бедствиях, о которых нынче до отвратительной пошлости твердят даже и люди, до смерти сами желающие повоевать, победить и отличиться» [10, с. 660].

Леонтьев признавал невозможность забыть о смерти, горе, всех страданиях и ужасах войны, однако прибавлял, различая безбоязненно и основательно две стороны явления:

«Забыть умом нельзя, но можно, при сохранении того правильного векового взгляда на войну как на дело славное и высокое — именно потому, что ей весь этот трагизм присущ, — можно даже любить все эти страшные возможности… и шансы… XIX век (благодаря многим причинам, о которых здесь говорить было бы долго и некстати) до того изолгался, что очень немногие решаются говорить прямо и открыто хвалить то, что им самим в душе нравится!..» [10, с. 660].

Этих взглядов Леонтьев держался всегда.

В второй половине девятнадцатого века традиция беллицизма получила сильное выражение в милитаристской политике и умонастроениях в Германии. Характерной фигурой в этом отношении был граф Х.К.Б. Мольтке (Moltke; 1800–1891), прусско-германский полководец и теоретик, которого неоднократно упоминал Леонтьев в своих статьях и чей «величественный образ» импонировал ему. Мольтке писал швейцарскому историку и политическому деятелю И. К. Блюнчли 11 декабря 1880 г.:

«Вечный мир — мечта, и далеко не самая прекрасная. Война — часть Божественного миропорядка. В ней раскрываются самые возвышенные добродетели людей, мужество и самоотречение, верность долгу и готовность принести жертву — рискуя собственной жизнью. Без войны мир погряз бы в трясине материализма» [19, s. 29].

Леонтьевский беллицизм вкупе с его воинствующим этатизмом получил продолжение на русской почве в научной и практической деятельности крупного военачальника и ученого, генерала Андрея Евгеньевича Снесарева (1865–1937), что отразилось в его фундаментальном труде «Философия войны» (курс лекций для слушателей Военной академии РККА, подготовлен к печати в 1929 г.). В завершение своего исторического рассмотрения феномена он писал:

«Анализ цели государства лишь дояснил и углубил ту мысль, которую мы уже говорили, что государство есть благо, а не зло, и поэтому всякий в силу этической необходимости должен отдать себя государству. И, значит, все усилия, труды и лишения отдельного человека, группы ли или всего народа, направленные в сторону защиты государства и обеспечения его покоя, даже в сторону его законного роста и расширения, являются актами правильными, целесообразными и нравственными. А отсюда и война, с точки зрения разумно понятых государственных достижений, находит для себя в сказанной только что оценке государства свое наивысшее и наиболее яркое оправдание» [15, с. 331].

В 1871 г. Достоевский мог бы подтвердить приведенные выше суждения Мольтке своими дрезденскими впечатлениями:

«Я видел тогда эти войска, и невольно любовался ими: какая бодрость в лицах, какое светлое, веселое и, в то же время, важное выражение взгляда! <…> Нет, эти немцы шли без палки, как один человек, с совершенной решимостью и с полной уверенностью в победе. Война была народною; в солдате сиял гражданин, и, признаюсь, мне тогда же стало жутко за французов» [6, с. 60].

Достоевскому пришлось высказаться о войне в 1876 г. в связи с возраставшим в Европе политическим напряжением, вызванным событиями на Балканах, позицией Австрии и Германии. В начале второй главы апрельского выпуска «Дневника писателя» за тот год он, имея в виду настороженно-враждебное отношение Запада к России, утверждал, что ее военные успехи на европейской арене были бы опасны и чреваты большим конфликтом. Однако и тут (как и в других местах «Дневника») он не удержался от своих излюбленных «мечтаний» о том, что в «ближайшем будущем Россия окажется сильнее всех в Европе» и что «будущность Европы принадлежит России» [5, с. 122], причиной чего, по его предсказанию, станет неотвратимый социальный крах Запада.

В следующей главке от собственных «мечтаний» он прямо перешел к суждениям некоего мечтателя, которому поручил апологию войны.

Этот «парадоксалист» развертывает тезис, что, за исключением междоусобных столкновений, война полезна и необходима. Реплики, по строю текста принадлежащие Достоевскому, не создают равноправного диалога автора «Дневника» с персонажем, еще менее — спора; они только подталкивают речь парадоксалиста к новым экстремальным утверждениям. А именно: «ложь, что люди идут убивать друг друга: никогда этого не бывает на первом плане, а, напротив, идут жертвовать собственною жизнью», и это одна из «великодушных идей», без которых человечество жить не может. Война поднимает у всех дух, скорбят для «приличия», ибо «ужасно трудно признаваться в иных идеях» и «хвалить войну никто не решится». «Долгий мир ожесточает людей. В долгий мир социальный перевес всегда переходит на сторону всего, что есть дурного и грубого в человечестве, — главное к богатству и капиталу» [5, с. 123]; он производит апатию, низменность мысли, разврат, притупляет чувства. Наслаждения не утончаются, а грубеют», становятся плотоядными, «сластолюбие вызывает сладострастие, а сладострастие всегда жестокость», «теперешний мир всегда и везде хуже войны» [5, с. 124], во время мира «укореняется трусливость и бесчестность» [5, с. 125], обостряется неравенство положений и состояний, а в войну между людьми и народами возникает «равенство героизма» [5, с. 126].

Нужно признать, что в определенной части эти суждения перестают быть «парадоксами» и указывают на реальность, наступившую в двадцатом и двадцать первом веке. Во всяком случае, несомненно, что «богатство и капитал» в условиях мира и прогресса после Второй мировой войны создавали в западной цивилизации предпосылки сегодняшних социально-политических и антропологических кризисов.

А что же Достоевский? Он заключает главку тем, что «с мечтателями спорить нельзя». Действительно, это был бы спор с самим собой. Приписанные «парадоксалисту» «мечтания», как и многие подобные, принадлежат самому Достоевскому, ибо он в тех же формулировках, что и «парадоксалист» (чуть смягчая оговорками), через год высказывает их непосредственно от себя

в апрельском выпуске «Дневника». Здесь все возражения и аргументы о «пролитой крови» отданы «мудрецам нашим», а писатель уже прямо проповедует:

> «Поверьте, что в некоторых случаях, если не во всех почти (кроме разве войн междоусобных), — война есть процесс, которым именно с наименьшим пролитием крови, с наименьшею скорбию и с наименьшей тратой сил, достигается международное спокойствие и вырабатываются, хоть приблизительно, сколько-нибудь нормальные отношения между нациями. Разумеется, это грустно, но что же делать, если это так. <…> Напротив, скорее мир зверит и ожесточает человека, а не война. Долгий мир всегда родит жестокость, трусость и грубый ожирелый эгоизм, а главное — умственный застой. <…> Чувство изящного обращается в жажду капризных излишеств и ненормальностей. Страшно развивается сладострастие. Сладострастие родит жестокость и трусость. <…> Жестокость же родит усиленную, слишком трусливую заботу о самообеспечении», которая в долгий мир «под конец обращается в какой-то панический страх за себя, сообщается всем слоям общества, родит страшную жажду накопления и приобретения денег» [7, с. 101].

Такое развитие тезисов «парадоксалиста» уже самим автором становится еще более точной характеристикой европейских социальных процессов — вплоть до нашего времени.

Только

> «…война из-за великодушной цели <…>, — утверждает Достоевский, — очищает зараженный воздух от скопившихся миазмов, лечит душу, прогоняет позорную трусость и лень, объявляет и ставит твердую цель, дает и уясняет идею, к осуществлению которой призвана та или другая нация» [7, с. 102].

> «Итак, — заключает он, — видно, и война необходима для чего-нибудь, целительна, облегчает человечество. Это возмутительно, если подумать отвлеченно, но на практике выходит, кажется, так, и именно потому, что для зараженного организма и такое благое дело, как мир, обращается во вред» [7, с. 103].

С весны 1877 г. Достоевский прилагает свою апологию к реальным событиям начинающейся русско-турецкой войны, указывая конкретные политические цели подъема, который считает всенародным, и возвышая речь до моральной патетики. Война теперь предстает у него исключительно как «подвиг самопожертвования кровью своею за все то, что мы почитаем святым», ради «великодушной идеи» освобождения славян [7, с. 98].

Однако Достоевский не избег прославления «того вечного мира, в который, — с воодушевлением писал он, — мы имеем счастье верить», и того «воистину международного единения и воистину человеколюбивого преуспеяния», на которое он надеялся [7, с. 100].

В конце XIX в. проблема войны явилась в печати в двойственном освещении Вл. С. Соловьёва. Он прибег к популярному изложению темы в статье «Смысл войны» и опубликовал ее в массовом издании «Ежемесячное литературное приложение к журналу “Нива”» (1895, № 7), намереваясь, как то нередко делал в публицистике, довести до широкой публики свои идеи, которые считал актуальными в современной общественно-политической обстановке. Он решил выдвинуть «вопрос о хронической болезни человечества — международной вражде, выра-

жающейся в войнах» [16, стб. 430]. При том, что болезнь эту он считает опасной, определять ее лишь как зло и бедствие Соловьёв полагает недостаточным и допускает, что она бывает реально необходимой в некоторых условиях. Большая часть статьи представляет собой упрощенное изложение истории государств и отношений между ними, начиная с древности до Нового времени, с настойчиво проводимой автором главной для него мыслью: «*Организация войны* в государстве есть первый великий шаг на пути *к осуществлению мира.* Особенно это ясно в истории обширных завоевательных держав (всемирных монархий)» [16, стб. 437]. И далее, сравнивая «четыре всемирные монархии в их преемственности», он опять-таки находит в их действиях «постепенное приближение к идеалу *всеобщего* мира как со стороны внешнего объема, так и со стороны внутренних основ» [16, стб. 438]. К этому излюбленному идеалу как к политической предпосылке столь же излюбленного будущего всеединства Соловьёв упорно ведет мировую историю, которая должна осуществить «распространение культурного единства на весь земной шар» [16, стб. 444], в мечтаниях о чем Соловьёв явно совпадает с мечтательным цивилизационным глобализмом Гюго.

> «Революционные и наполеоновские войны, — по мнению философа, — могущественно способствовали тому движению и распространению общеевропейских идей, которыми обусловлен научный, технический и экономический прогресс XIX века, материально объединивший человечество. И точно так же окончательный акт этого объединения (распространение его на последнюю твердыню обособленного варварства, Китай) начал совершаться в наших глазах не мирною проповедью, а войною» [16, стб. 447].

Действие войны у философа инструментализуется в историческом процессе, сводится к простому средству достижения выставленной им цели, именно — вечного мира с торжеством всеобщего прогресса, что в действительности является внешним положением дел относительно внутреннего смысла войны. Событие войны играет особую роль в развитии человечества по своему антропологическому и социально-этическому содержанию, на что указали предшествующие мыслители и что Соловьёв решительно игнорирует.

Он разделяет с большей частью общества надежду на прекращение войн и видит залог этого в наращивании «чудовищных вооружений европейских государств», что свидетельствует о «великом всеодолевающем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн» [16, стб. 448].

Однако Соловьёв в заключение рассуждений на такую острую тему делает характерный жест, обращенный в сторону государства. Он не соглашается с распространенным мнением,

> «…что война и даже военная служба — не что иное, как убийство. <…> При военной службе сама война есть только *возможность*. За сорокалетний период между войнами Наполеона I и войнами Наполеона III несколько миллионов людей в Европе прошли через военную службу, но лишь ничтожное число из них испытали действительную войну» [16, стб. 453].

Кроме того, Соловьёв *растворяет* в ведущих к гибели людей массовых боевых действиях *акт индивидуального умерщвления* противника, изымает

из этого акта преступное намерение убийства. Тем самым морально санкционирует участие в войне и считает отказ от военной службы антигосударственным поступком.

> «И пока Каиновы чувства не исчезли в сердцах людей, солдат и городовой будут не злом, а благом. Вражда против государства и его представителей есть все-таки вражда, и уже одной этой вражды к государству было бы достаточно, чтобы видеть *необходимость* государства. И не странно ли враждовать против него за то, что оно внешними средствами только ограничивает, а не внутренно упраздняет в целом мире ту злобу, которую мы не можем упразднить в себе самих!» [16, стб. 458].

А. Волынский, не различая направления и ответвлений Соловьёвской мысли, принял статью за прямое одобрение вооруженного насилия и с присущим ему антимилитаристским пылом обрушился на автора.

> «В холодном, мертвенном тоне литературного звонаря с чертою глубоко въевшегося византизма, — писал критик, — г. Соловьёв распространяется на нескольких страницах перед огромной толпой, читающей иллюстрированные издания, о важном значении войны в историческом развитии человечества. <…> В энергической дисциплине рекрутских наборов и казарм либеральный сотрудник “Вестника Европы” <…> вдруг открыл неоспоримый элемент человеческого совершенствования в духе христианской религии» [2, с. 62].

В «Трех разговорах…» (1899–1900) Соловьёв раздал свои прежние суждения о войне повествователю, Политику и г-ну Z, но они почти ничего не прибавляют к разработке темы и лишь варьируют ее мотивы.

> «Если прекращение войны *вообще* я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, — говорит повествователь, — то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [17, с. 642].

Все в том же двойственном свете рассматривает предмет г-н Z, заявляющий, «что война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*» [17, с. 651]. И наконец Политик возвращает войну в ее исторический контекст:

> «Мой взгляд есть только логический вывод из несомненной действительности и фактов истории. Разве можно спорить против исторического значения войны как главного, если не единственного средства, которым создавалось и упрочивалось государство?» [17, с. 677].

С приходом двадцатого века человечество получило новый опыт отношений между субъектами исторического процесса, и после двух мировых войн феномен войны, конечно, требует совершенного иного осмысления.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин, бл.* Творения / Составл., подготовка текста С. И. Еремеева. Т. 4. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИИМ-Пресс, 1998.

2. *Волынский А.* Влад. Солосьёв. «Смысл войны». Из нравственной философии // Северный вестник. 1895. № 9. Отд. второй. С. 62.

3. Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII — начало XX века. М., 1978.

4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права // Гегель Г. В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 7 / пер. Б. Г. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.

5. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 22. Л.: «Наука», 1981.

6. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 23. Л.: «Наука», 1981.

7. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 25. Л.: «Наука», 1983.

8. *Круглов А. Н.* Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Зрелые произведения // РУДН. Журнал философии. 2023. Т. 27. № 2. С. 390–405.

9. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. (19 книгах) / Гл. редактор В. А. Котельников. Подготовка текстов В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко; коммент. Л. В. Дмитриева, В. А. Котельников, Л. Н. Мурзенкова, О. Л. Фетисенко. Т. 2. СПб.: Владимир Даль. 2000.

10. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. (19 книгах) / Гл. редактор В. А. Котельников. Подготовка текстов, комментарии В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль. 2003.

11. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. (19 книгах) / Гл. редактор В. А. Котельников. Подготовка текстов, комментарии В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль. 2006.

12. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. (19 книгах) / Гл. редактор В. А. Котельников. Подготовка текстов, комментарии В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль. 2007.

13. *Румянцева Т. Г.* Г. Гегель о правомерности и нравственном значении войн versus кантовской идеи «вечного мира» // Социология. 2013. № 2. С. 70–74.

14. *Снесарев А. Е.* Философия войны. М.: Фин, 2003.

15. *Соловьёв В. С.* Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячное приложение. 1895. № 7.

16. Фрагменты ранних греческих философов / Издание подготовил А. В. Лебедев. Ч. 1. М.: «Наука», 1989.

17. Die Zerstörung der deutschen Politik: Dokumente 1871–1933. Frankfurt, 1959.

18. *Hugo V*. Actes et paroles. Avant l'exil. 1849–1851 // Hugo V. Oeuvres completes. T. 2. Paris: J. Hetzel | Maison Quantin. 1882.

19. *Hugo V.* Discours de réception à l'Académie française // Hugo V. Actes et paroles. Paris: J. Hetzel & Cie, 1842.

20. *Maistre J. de*. Les soirees de Saint-Petersbourg: Ou entretiens sur le gouverment temporel de la Providence: Troisièm édition. T. II. Lion: Pélagaud Lesne et Crozet, de Rusand, 1836.

21. *Maistre J.M. de.* Considérations sur la France. A Lion chez Rusand, Librairie imprimeur du Roi. A Paris a la Librairie Ecclésiastique de Rusand, 1829.

22. *Martin K*. The Triumph of Lord Palmerston. London, 1966.

23. *Proudhon P. J.* Idee generale de la revolution au XIX-e siecle: Choix d'etudes sur la pratique revolutionnaire et industrielle. Paris: Garnier Freres, 1851.

24. *Proudhon P. J.* La Guerre et la Paix. Sur le principe et la constitution du droit des gens. T. 1. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen et Cie, Editeurs. 1861.

25. *Proudhon P. J.* La Guerre et la Paix. Sur le principe et la constitution du droit des gens. T. 2. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen et Cie, Editeurs. 1861

26. *Proudhone P. J.* Les confessions d'un revolutionnaire: pour servir a l'histoire de la Revolution de fevrier. P.: Garnier Frères, libraires, 1868.

REFERENCES

1. Augustine, Bl. *Tvoreniya* [Works / Compiled and edited by S. I. Eremeev. Vol. 4]. Saint Petersburg; Kiev: Aleteia; UTsIIM-Press, 1998(in Russian).

2. Volynsky, A. Vlad. Solovyov. "Smisl voini". Iz nravstvennoi filosofii ["The Meaning of War". From Moral Philosophy]. In: Severny Vestnik, 1895, no. 9, section Two, p. 62.

3. *Vostochnii vopros vo vneshnei politike Rossii. Konets XVIII — nachalo XX veka* [The Eastern Question in Russian Foreign Policy. The End of the 18th Century and the Beginning of the 20th Century]. Moscow, 1978(in Russian).

4. Hegel, G. W. F. Filosofiya prava [Philosophy of law]. In: Hegel, G. W. F. *Sochineniya: v 14 tomach*. Tom 7 / per. B. G. Stolpnera [Works: in 14 volumes. Vol. 7, translated by B. G. Stolpner]. Moscow and Leningrad, Sotsekgiz, 1934(in Russian).

5. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomach*. Tom 22 [Complete Works: in 30 volumes. Vol. 22]. Leningrad, Nauka, 1981 (in Russian).

6. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomach*. Tom 23 [Complete Works: in 30 volumes. Vol. 23]. Leningrad, Nauka, 1981(in Russian).

7. Dostoevsky, F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomach*. Tom 25 [Complete Works: in 30 volumes. Vol. 25]. Leningrad, Nauka, 1983 (in Russian).

8. Kruglov, A. N. Bellitsistskii vzglyad Gegelya na voinu. Zrelie proizvedeniya [Hegel's Bellicist View of War. Mature works]. In: *RUDN. Journal of Philosophy,* 2023, vol. 27, no. 2, pp. 390–405(in Russian).

9. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t. (19 knigakh) / Gl. redaktor V. A. Kotelnikov. Podgotovka tekstov V. A. Kotelnikov, O. L. Fetisenko, kommentarii L. V. Dmitrieva, V. A. Kotelnikov, L. N. Murzenkova, O. L. Fetisenko* [The Complete Works and Letters: in 12 volumes (in 19 books) / Chief editor V. A. Kotelnikov. Text preparation by V. A. Kotelnikov, O. L. Fetisenko; commentary by L. V. Dmitrieva, V. A. Kotelnikov, L. N. Murzenkova, O. L. Fetisenko. Vol. 2. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2000.

10. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t. (19 knigakh) / Gl. redaktor V. A. Kotelnikov. Podgotovka tekstov, kommentarii V. A. Kotelnikova, O. L. Fetisenko* [Complete Works and Letters: in 12 volumes (19 books) / Edited by V. A. Kotelnikov. Texts prepared and commented on by V. A. Kotelnikov and O. L. Fetisenko]. Vol. 6. Book 1. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2003(in Russian).

11. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t. (19 knigakh) / Gl. redaktor V. A. Kotelnikov. Podgotovka tekstov, kommentarii V. A. Kotelnikova, O. L. Fetisenko* [Complete Works and Letters: in 12 volumes (19 books) / Edited by V. A. Kotelnikov. Texts prepared and commented on by V. A. Kotelnikov and O. L. Fetisenko]. Vol. 7. Book 2. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2006(in Russian).

12. Leontiev, K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 12 t. (19 knigakh) / Gl. redaktor V. A. Kotelnikov. Podgotovka tekstov, kommentarii V. A. Kotelnikova, O. L. Fetisenko* [Complete Works and Letters: in 12 volumes (19 books) / Edited by V. A. Kotelnikov. Texts prepared and

commented on by V. A. Kotelnikov and O. L. Fetisenko]. Vol. 8. Book 1. Saint Petersburg, Vladimir Dal, 2007(in Russian).

13. Rumyantseva, T. G. G. Gegel o pravomernosti i nravstvennom znachenii voin versus kantovskoi idei "vechnogo mira" [G. Hegel on the Legitimacy and Moral Significance of Wars versus Kant's Idea of "Eternal Peace"]. In: *Sociology,* 2013, no. 2, pp. 70–74(in Russian).

14. Snesarev, A. E. *Filosofiya voini* [Philosophy of War]. Moskow, Fin, 2003(in Russian).

15. Solovyov, V. S. Smisl voini. Iz nravstvennoi filosofii [The Meaning of War. From Moral Philosophy]. In: *Niva. Monthly Supplement,* 1895, no. 7(in Russian).

16. Solovyov, V. S. Tri razgovora o voine, progresse i kontse vsemirnoi istorii, so vklyucheniem Kratkoi povesti ob Antikhriste i s prilozheniyami. In: Solovyov V. S. *Sochineniya: V 2 tomach* [Three Conversations on War, Progress, and the End of World History, Including a Brief Account of the Antichrist and Appendices. In: Solovyov, V. S. Works: In 2 Volumes]. Vol. 2. Moscow, Mysl, 1988.

17. *Fragmenti rannikh grecheskikh filosofov / Izdanie podgotovil A. V. Lebedev. Chast 1* [Fragments of Early Greek Philosophers / Edited by A. V. Lebedev. Part 1]. Moskow, Nauka, 1989.

18. *Die Zerstörung der deutschen Politik: Dokumente 1871–1933*. Frankfurt, 1959.

19. Hugo, V. Actes et paroles. Avant l'exil. 1849–1851. In: Hugo V. Oeuvres completes. T. 2. Paris: J. Hetzel | Maison Quantin, 1882.

20. Hugo, V. Discours de réception à l'Académie française. In: Hugo V. Actes et paroles. Paris: J. Hetzel & Cie, 1842.

21. Maistre, J. de. *Les soirees de Saint-Petersbourg: Ou entretiens sur le gouverment temporel de la Providence: Troisièm édition.* T. II. Lion: Pélagaud Lesne et Crozet, de Rusand, 1836.

22. Maistre, J.M. de. *Considérations sur la France. A Lion chez Rusand, Librairie imprimeur du Roi*. A Paris a la Librairie Eccllésiastique de Rusand, 1829.

23. Martin, K. *The Triumph of Lord Palmerston*. London, 1966.

24. Proudhon, P. J. *Idee generale de la revolution au XIX-e siecle: Choix d'etudes sur la pratique revolutionnaire et industrielle*. Paris, Garnier Frères, 1851.

25. Proudhon, P. J. *La Guerre et la Paix. Sur le principe et la constitution du droit des gens*. T. 1. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen et Cie, Editeurs. 1861.

26. *Proudhon P. J.* La Guerre et la Paix. Sur le principe et la constitution du droit des gens. T. 2. Bruxelles: A. Lacroix, Van Meenen et Cie, Editeurs. 1861.

27. Proudhone, P. J. *Les confessions d'un revolutionnaire: pour servir a l'histoire de la Revolution de fevrier*. Paris, Garnier Frères, libraires, 1868.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.002
УДК 1(091)

А. А. Пешков*

«МОДЕРНИЗМ — ТРАДИЦИОНАЛИЗМ» КАК МОДЕЛЬ В ОЦЕНКЕ НАСЛЕДИЯ РОССИЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ

В данной статье исследуются методологические принципы зарубежной и отечественной науки в оценках наследия российской эмиграции XX в. Споры о роли и месте в истории мировой мысли религиозно-философского наследия русской эмиграции актуализируются в исследовательском поле в настоящее время. Во многом это происходит в связи с переосмыслением вопроса о значении «Парижской богословской школы». Поэтому в статье особый упор делается на анализе европейского подхода в оценках релевантности термина — «парижское богословие». Подвергается анализу предложенный западными учеными узкий оценочный метод в рамках бинарной схемы «модернизм — традиционализм», который не оставляет пространства для других подходов, рассматривающих правомочность и объективность как идей «парижской школы», так и самого концепта «школа Парижского богословия». Материалом для статьи послужили работы представителей «Парижской школы» С. Булгакова, Г. В. Флоровского, а также работы западных и отечественных исследователей. Статья анализирует работы П. Вальера, К. Штекль, С. С. Хоружего, А. А. Аржаковского, И. В. Голубович, Г. Каприева, Э. Лаут, В. Сузи и др. В статье использовались методы системного и сравнительного анализа, обобщения и историко-философского анализа. В европейской науке критический тон в оценках релевантности концепта «Парижской школы» задает П. Вальер. Основным недостатком самой концепции «парижской школы богословия» как целостного феномена он указывает на отсутствие в «парижской школе» идейного единства. К этому же мнению примыкают и некоторые отечественные мыслители. Проведенное исследование показывает, что сложившиеся по отношению к феномену

* Пешков Алексей Адольфович — кан. филос. наук, доцент, Нижегородская духовная семинария, Россия, 603001, Нижний Новгород, Похвалинский съезд, 5; alekse-peshkov@yandex.ru

Alexey A. Peshkov — Ph.D. of Philosophical Sciences, Associate Professor of Nizhny Novgorod Theological Seminary, Russia, 603001, Nizhny Novgorod, Pokhvalinsky s“ezd, 5; alekse-peshkov@yandex.ru

«Парижской школы» оценки во многом обусловлены философской традицией, которую разделяют их авторы.

Ключевые слова: Российская эмиграция, Парижская школа богословия, традиция, модерн, постмодерн, неопатристический синтез.

A. A. Peshkov

"MODERNISM — TRADITIONALISM" AS A MODEL IN ASSESSING THE LEGACY OF RUSSIAN EMIGRATION

This article examines the methodological principles of foreign and domestic science in assessing the legacy of Russian emigration of the 20th century. The debate about the role and place of the religious and philosophical heritage of Russian emigration in the history of world thought is currently being actualized in the research field. This is largely due to the rethinking of the question of the meaning of the "Paris Theological School". Therefore, the article focuses on the analysis of the European approach in assessing the relevance of the term "Parisian theology". The narrow evaluative method proposed by Western scientists is being analyzed within the framework of the binary scheme "modernism — traditionalism", which leaves no room for other approaches considering the validity and objectivity of both the ideas of the "Paris school" and the concept itself — the "school of Parisian theology". The article is based on the work of representatives of the Paris School, S. Bulgakov, G. V. Florovsky, as well as the work of Western and domestic researchers. The article analyzes the works of P. Valliere, K. Steckl, S. S. Khoruzhy, A. A. Arzhakovsky, I. V. Golubovich, G. Kapriev, E. Laut, V. Suzi et al. The article uses methods of systematic and comparative analysis, generalization, and historical and philosophical analysis. In European science, the critical tone in assessing the relevance of the concept of the "Paris School" is set by P. Valliere. The main disadvantage of the very concept of the "Paris school of theology" as an integral phenomenon, he points to the lack of ideological unity in the "Paris school". Some Russian thinkers adhere to the same opinion. The conducted research shows that the assessments that have developed in relation to the phenomenon of the "Paris School" are largely determined by the philosophical tradition shared by their authors.

Keywords: Russian emigration, Paris School of Theology, tradition, modernity, postmodernity, neopatristic synthesis.

С. С. Хоружий определяет тему «Русский Париж» как «необъятную» и «феерическую», однако замечает, что тема еще не до конца изучена и еще далека от раскрытия. В то же время среди западных исследователей активно усиливается критика аутентичности феномена «Парижского богословия» как исторического явления с выводом о том, что значимость эмигрантского наследия для философской мысли несет прежде всего творчество протоиерея Сергия Булгакова. Само же явление «Парижского богословия», указывают критики его аутентичности, не имеет внутреннего единства и является исторически разобщенным. Обращает на себя внимание тот факт, что разброс мнений в оценках релевантности «парижской богословской школы» часто обусловлен различием философских традиций, которые разделяют авторы высказываний. Среди высказанных оценок можно выделить два лагеря — противников и сторонников этого определения.

Среди тех, кто, отрицает репрезентативность этого понятия, господствует мнение, что сам концепт «Парижской богословской школы» является результатом позднейшей исследовательской рефлексии эмигрантской мысли и опыта. И, таким образом, не имеет реального исторического отражения. Такого под-

хода придерживаются в основном представители зарубежной философской мысли и примкнувшие к их мнению отечественные мыслители. Здесь следует указать на исследования П. Вальера, который в ряде статей активно высказывается против аутентичности термина «Парижская школа богословия». Его позицию разделяет австрийская исследовательница К. Штекль, которая предлагает ряд собственных аргументов.

Для анализа следующего пласта работ, косвенно анализирующих тему релевантности концепта «Парижского богословия» русской эмиграции, интересно мнение Ж. К. Ларше, который предполагает, что словосочетание «Парижское богословие» стало устойчивым понятием вследствие длительного ненаучного употребления, по сути же оно представляет собой богословскую метаморфозу. Часть исследований действительно обращена к термину «Парижское богословие» как к устойчивому понятию без рефлексии над его содержанием. Так, например, А. В. Ермолин хотя и обращается к теме «Парижского богословия» в названиях своих работ: «“Парижское литургическое богословие”: от “латинского пленения” русской мысли к православному влиянию на католических богословов» [10] и «Миссия среди “своих” и “иных”: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли» [9], но в содержании статьей не определяет, что именно и по какому принципу относится им к этому понятию. Так же поступает и Н. В. Ликвинцева в статье «Ответы “Парижского богословия” на вызовы русской революции: протоиерей Сергий Булгаков и мать Мария (Скобцова)» [18]. Правда в другой своей статье — «Традиционализм и новаторство в формировании образовательной концепции Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже» [19] — она, не обращаясь напрямую к вопросу аутентичности концепта «Парижской богословской школы», косвенно предполагает совпадение границ Свято-Сергиевского православного богословского института и «школы Парижского богословия». В выводах она суммирует свой подход:

> «…встреча на новом уровне с западным миром; свобода эмигрантской церкви, лишившейся спайки с государством; свободное развитие богословия в XX в., вобравшее в себя не только академическую науку, но и светское богословие XIX в., и творческие искания Серебряного века, — все это не было обойдено вниманием и встретило должный отклик. Такая укорененная в традиции новизна решений и поисков профессоров Свято-Сергиевского института дала удивительный исторический результат: не просто еще одну духовную школу <…>, но великое наследие “Парижской школы” русского богословия, ставшее одним из главных творческих плодов церковной жизни и истории русской эмиграции» [19, с. 26].

Таким же образом профессор Белградского университета В. Цветкович в своей статье «Парижката школа, атинската школа и американската православна богословска диаспора», впоследствии опубликованной в англоязычном варианте [41], не раскрывает объем термина «Парижская школа». В этой статье он анализирует, как богословие православной диаспоры в XXI в. развивает свое отношение к Западу. Любопытно отметить, что здесь он полагает, что «Парижская школа» развивается в русле западной теологии. Статья священника Д. Сысоева, опубликованная в крайне консервативном журнале «Благо-

гон», посвящена критике «Парижской школы» как рассадника модернизма и современных ересей, но без глубокого осмысления, что же можно отнести к «Парижскому богословию» [30]. Такое же отношение насаждается в другом консервативном журнале — Русская народная линия (Друзь). Известный публицист, прот. А. Ткачев в журнале «Правмир» в статье с красноречивым названием: «Пути парижского богословия», также не решает вопрос о границах термина «Парижская богословская школа», относя к представителям этой школы даже Н. А. Бердяева [31]. Также интересна в этом контексте диссертация М. С. Сенчуковой «Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия» [27]. Несмотря на заявленную тему, проблема аутентичности термина «Парижская богословская школа» в работе не ставилась ни в целях, ни в задаче, ни в объекте и предмете исследования. Основной акцент делался на анализе традиции отечественного экклезиологического богословия и экклезиологии Н. Афанасьева. В определении практической значимости исследования М. С. Сенчукова лишь предполагает, что данное исследование «Парижской традиции» может помочь «в дальнейшем изучении <…> ее идентичности» [27, с. 14]. Таким образом, в этой работе принципиально данный вопрос не решался. В целом общий характер положений в автореферате диссертации М. С. Сенчуковой позволяет предположить совпадение границ «Парижской школы» с границами Свято-Сергиевского института в Париже.

Однако сам феномен такого некритического обращения к концепту «Парижского богословия» показателен и свидетельствует об устойчивости этого понятия как в европейской и американской [15, с. 200], так и в отечественной мысли в течение длительного времени, что само по себе может служить предметом философской рефлексии. На наш взгляд, это одно из наглядных свидетельств того, что феномен «Парижского богословия» имеет собственное измерение, которое и находит интуитивное отражение в философской и богословской мысли.

Следующий ряд работ, исследующих вопросы отечественного богословия в эмиграции, хотя не акцентирует исследовательскую активность относительно проблемы репрезентативности концепта «Парижское богословие», но решает ее, развивая выводы западной и отечественной науки. Здесь также можно различить два наметившихся подхода: один развивается в русле западной традиции, нигилистических аргументов, предложенных П. Вальером и К. Штекль, другой базируется на позитивных оценках аутентичности «Парижской школы». Совершенно в русле аргументации западной традиции развивает свои взгляды современный греческий богослов П. Калаицидис. Таким же образом идеи П. Вальера и К. Штекль транслируют в своих исследованиях украинские авторы — Е. А. Саблон Лейва, И. В. Голубович и В. Л. Левченко. Доктор философии папского университета Т. Оболевич в анализе также исходит из уже классической методологической схемы «модернизм — консерватизм». Однако она менее категорична и предлагает ограничить понимание термина «Парижская школа» богословием С. Булгакова. Этот подход разделяют А. В. Черняев, С. Герогиоргакис, П. Гаврилюк, А. А. Аржаковский, П. А. Пашков. Иной подход предлагают М. А. Шахабзян, К. Г. Шахабзян, И. К. Языкова, П. Б. Михайлов, К. Н. Костюк.

В европейской и американской науке доминирует оценка, представленная трудами профессора Батлеровского университета Пола Вальера. Он полагает, что «термин “Парижская школа” является ретроспективным», появившимся как оценочное итоговое суждение о прошлом [4, с. 52]. Основной объем этого понятия, считает П. Вальер, относится к русским богословам, трудившимся в Париже уже в 1920х гг. Однако его удивляет тот факт, что неизвестно, чтобы этот термин использовался в русском богословии в 1930е или 1940е гг. На этом основании он делает вывод вне историчности этого термина: «Парижская школа» как концепт появляется в тиши кабинетов и, таким образом, является лишь теоретическим суждением.

Таким образом, он пытается подвести основу под утверждение, что феномен определяемый термином «Парижская школа богословия», не имел места в исторической реальности и обязан своим происхождением тенденции «гомогенизации богословских идей». П. Вальер полагает, что в основании устойчивости этого понятия лежит желание «посредством благоговейных упрощений» [4, с. 52] усреднить и объединить под одним определением течения, которые имели весьма серьезные и даже радикальные разногласия. Этот термин, указывает П. Вальер, опасен тем, что заставляет ошибочно предполагать, что «там в это время существовало некоторое богословское единство» [4, с. 52]. Таким образом, по весьма оригинальной мысли американского исследователя, этот неудачный термин лежит в основании поисков этого несуществующего единства адептами этого термина.

Сам П. Вальер ставит под сомнение возможность существования не только единой богословско-философской школы в русском зарубежье, но и существование самого церковного единства. Американский исследователь полагает, что представление неопатристов Парижской школы о том, что теологическое единство школы следует из единства церковного, ошибочно. В противовес П. Вальер отрицает само существование церковного единства и единство святоотеческого подхода. По мнению П. Вальера, единство Церкви — это мистическое, неуловимое в этом веке, которое нельзя объять в рамках какой-то одной школы, и следовательно, исторически не являемое. В качестве исторической параллели он ссылается на поиски единства истины в античной философии, которые ко II в. сменились философским скепсисом. Если же измерять это единство в экклезиологическом формате, то и здесь единую жизнь Святого Духа в Церкви, считает П. Вальер, нельзя заменить термином «школа» [4, с. 58].

П. Вальер в оценке идейных течений в русской эмиграции считает, что в ней можно выделить два направления: «русскую школу» богословия и неопатристику. Первое направление преемственно развивало идеи русской философской мысли, которая, по его предположению, последовательно и непрерывно росла с первой половины XIX в., достигнув своего апогея в трудах В. Соловьева. После революции эта традиция продолжила свое процветание в русской эмиграции. Но ее рост в эмиграции не стал продолжительным, уже к 1950 г. она пришла в упадок [4, p. 228].

Примечательно, что к тем же выводам пришел и С. С. Хоружий в своей фундаментальной статье, посвященной развитию мысли русской эмиграции. Он отмечал, что, кроме евразийства, которое в линии развития русской

философской традиции стоит особняком, «все остальные явления образуют между собою определенное единство <…> продолжающие культуру Серебряного Века и Религиозно-Философского возрождения» [33]. Интересно, что характерной чертой, объединяющей религиозно-философскую жизнь диаспоры, С. С. Хоружий называет Церковь. Евразийство же стояло «заведомо вне этого русла. Оно было никак не связано с Церковью (хотя и заявляло о своей верности Православию)» (Хоружий). Впрочем, в отличие от П. Вальер, С. С. Хоружий годами заката «русской школы» считает военные годы, после которых восстановившаяся академическая жизнь в русской эмиграции уже не была прежней.

П. Вальер намечает развитие традиции «русской школы» тезисом, взятым из статьи А. Шмемана «Russian Theology: 1920–1972. An Introduction» [43] (позднее эта статья вышла на русском языке [39, p. 173]). В этой статье А. Шмеман, характеризуя развитие русской мысли за рубежом, указывал, что в богословско-философской мысли она протекала во взаимосвязи и столкновениях между двумя направлениями. Объединяющим началом явилось критическое отношение к «западному пленению» русского богословия и стремление вернуться к истокам. В то же время в первом течении источником перерождения русского богословия является возвращение к Отцам в синтезе с западной философией, источнике русской религиозной мысли XIX — начала XX вв., а во втором его методологической основой объявляется эллинизм. При этом в первом течении предполагается переоценка патристического периода для выхода к современности. Во втором течении предполагается переоценка современности в свете Отцов.

Призыв выйти «за пределы» Отцов, указанный у А. Шмемана, становится предметом размышления П. Вальера. Он с оптимизмом отмечает, что богословы русской школы были сконцентрировались на полном пересмотре богословской традиции [45, p. 230]. В понимании П. Вальера это означало признание не только западной философии как новой проекции русского богословия, но прежде всего тех задач, которые ставятся в рамках развития западной философии сегодня.

Негативное отношение византийской святоотеческой традиции к принятию безрелигиозного мира вызвает у П. Вальера настойчивую критику неопатристической школы. Ее подходы, считает американский ученый, следует переоценить в свете «русской школы», которая разработала теологию взаимодействия и вовлеченности со светским миром, «привнеся в православное богословие более позитивные отношения между Церковью и миром, чем те, которые можно было найти у традиционных отцов» [45, p. 232]. Это направление в богословии, богословское оправдание светского опыта С. Булгаков обозначил как «космодицея», П. Вальер в тексте статьи относит это ко всей «русской школе» [45, p. 232].

Святоотеческому антикосмизму П. Вальер противопоставляет единственное направление — «космодицею» С. Булгакова. Изучение его наследия является, по мысли П. Вальера, «домашней работой» современного русского богословия, которое, судя по эмоциональному напряжению его критики, оно так и не спешит выполнять. По мысли П. Вальера,

«Если богословы хотят что-то изменить, они должны выполнить свою домашнюю работу, как практическую, так и теоретическую; и они должны быть вовлечены в обширную секуляризованную действительность, которая окружает их со всех сторон» [45, p. 240].

Призыв и критику П. Вальера разделяет целая группа западных мыслителей. Так, современный греческий богослов, директор Волоской академии богословских исследований Калаицидис Панайотис в своем докладе признается, что в своих выводах и оценках он опирается как на труды и позицию П. Вальера, так и на труды К. Штекль.

Он почти буквально повторяет выводы П. Вальера о необходимости синтеза Востока и Запада. Он пишет: «именно встреча и диалог с Западом привели к возрождению православного богословия в XX в.» [11, с. 337].

Результаты богословия неопатристики указаны им в пяти разгромных пунктах:

«Последствия “возвращения к отцам” и возникшего под его влиянием чрезмерного акцентирования важности патристических исследований, среди прочего, таковы: 1) пренебрежение к библеистике и падение интереса к ней; 2) внеисторический подход к святоотеческому богословию и, как следствие, превознесение традиционализма; 3) тенденция к самозамкнутости и почти полная непредставленность православного богословия среди основных линий развития богословия XX в.; 4) поляризация Востока и Запада, поощрение и усиление антизападнического и антиэкуменического настроя; 5) слабость реакции богословия на проблемы и вопросы современного мира и, если посмотреть шире, существование нерешенных вопросов в отношениях между православием и современностью» [11, с. 332].

Схожие идеи можно найти у П. Вальера [45, p. 1–11] и К. Штекль [44, p. 94–104].

В своих выводах П. Калаицидис опирается на мнение другого греческого мыслителя, П. Василиадиса, который опасается, что тенденция к секуляризации в современной реальности скоро оставит Церковь не у дел, если она не изменит своего подхода к миру:

«Одна из целей современности — это полное отделение Церкви и государства. Но при быстром процессе европейской интеграции, а также глобализации на всемирном уровне, такое развитие событий у нас на пороге. Лично я совершенно убежден, что Православная Церковь не может осуществлять свою миссии в сегодняшнем плюралистическом мире содержательно и эффективно без переоценки нынешней обстановки, без определенной встречи с современностью. Сегодня мы больше не верим, по крайней мере в богословии миссии, что мирской прогресс противоречит божественному домостроительству, как полагали в течение долгого времени фундаменталисты» [5].

П. Калаицидис делает вывод, что современное Православие также переросло Отцов, как некогда Церковь переросла иудейскую традицию:

«Современное православное богословие в наши дни дошло до важнейшего и решающего перекрестка в своем историческом развитии <…>, теперь для него пришло время сделать следующий шаг, то есть осмелиться выйти за пределы

традиционного “патристического” богословия, точно таким же образом, как собственно патристическая традиция вышла за пределы раннехристианской традиции, а раннехристианская традиция — за пределы иудео-христианской традиции» [11, с. 343].

П. Вальер пишет с таким же эмоциональным призывом. Он приходит к выводу, что современное русское богословие свернуло на неправильный, по его мнению, путь неопатристики. С тревогой он отмечает, что современные отечественные богословы с односторонним энтузиазмом

«…страстно придерживаются неопатристических позиций, что современное русское православное богословие можно охарактеризовать как “неопатристическое”. <…> На данный момент все, что я хочу предложить, — это то, что нео-неопатристическая теология и другие виды нетрадиционализма, независимо от того, как долго они просуществуют, не обладают интеллектуальной и духовной силой, чтобы формировать будущее православного богословия или управлять им. Нео-традиционализм не обладает теологическими ресурсами для того, чтобы иметь дело с миром, который мы и Православный Восток теперь видим лицом к лицу» [45, p. 240].

Кристина Штекль, в целом разделяя позицию П. Вальера, писала:

«Богословский спор между двумя школами возник не вокруг вопроса о том, нужно ли православию переориентироваться после многовекового застоя, попыток вестернизации и поражения коммунизма — по этому вопросу был достигнут консенсус — и даже не по вопросу о том, должна ли Церковь участвовать в жизни мира — также это было общее мнение, — но что касается вопроса, на какой основе могло бы произойти такое обновление и взаимодействие с миром» [44, p. 125].

Для С. Булгакова перспектива обновления для Церкви связана с повышением ее социальной активности в мире. Для Флоровского, представителя другого направления мысли, духовное обновление Церкви повлечет обновление связи с миром.

П. Вальер с тревогой отмечает популярность в современном религиозно-философском пространстве России идей неопатристики. Это же отмечает и К. Штекль, ссылаясь на суждения С. С. Хоружия и В. В. Бибихина она предполагает, что существует опасность возрождения в современной православной мысли устоявшегося самоопределения отечественной религиозной философии в антагонизме Западу. Американский исследователь исходит из того понимания, что

«…сегодня православие остро нуждается в теологии взаимодействия со светским миром. Эта потребность не может быть удовлетворена только неопатристической теологией, потому что она это не то, чем когда-либо занималась неопатристическая теология».

В качестве показательного момента, подтверждающего его опасения, П. Вальер указывает на отсутствие за последние 60 лет каких-либо значимых работ по богословской этике, написанных представителями неопатристики.

С. С. Хоружий, на которого с опаской ссылается К. Штекль, напротив, считает, что иностранные исследователи, как и советские ученые, в оценках

русской эмиграции долгое время «бывали либо тоже необъективны, либо некомпетентны (а чаще то и другое вместе)» [33]. Такое положение дел заставило его дать свою, во многом критическую по отношению к западному подходу, интерпретацию роли и содержания наследия эмигрантской мысли.

В своем изучении внутренних процессов русской эмиграции С. С. Хоружий приходит к закономерному выделению внутри этих процессов ряда этапов, которые позволяют проследить развитие эмигрантской мысли не только хронологически, но и типологически. Можно согласиться с С. С. Хоружим, что Берлинский и Пражский этапы в истории отечественной эмиграции не приобрели серьезного исторического значения. Он отмечает, что ни Русский Научный Институт, ни журнал «Der russische Gedanke» («Русская мысль») не стали весомым явлением, определившим характер русской эмиграции довоенного периода. Исключением в пражском периоде развития русской эмиграции является основание, а точнее восстановление Братства Святой Софии. Он связывает с этим начало ряда «опытов размыкания в духовное измерение» — ключевое понятие у С. С. Хоружего, взятое им у Хайдегера (Erschliben), характеризующееся размыканием эмигрантской замкнутости, адаптация миру, а в рамках русской эмиграции — возвратом к подлинным истокам. Тем не менее этот период оценивается С. С. Хоружим как сумма индивидуальных вкладов мыслителей, а не стратегическое развитие русской мысли. Полноценный процесс «размыкания» начинается именно с Парижского периода русской эмиграции в ее довоенный период с 1925 г. и завершается после Великой отечественной войны в ее Американский период. При этом война не просто делит единое пространство русской мысли на два хронологических этапа, эти два этапа обозначают водораздел русской мысли.

Парижский этап эволюции русской мысли в зарубежье является одним из самых значимых, поскольку на этом этапе можно проследить те процессы, которые обозначились уже при организации Братства Святой Софии в Праге, — это поиски нового основания для отечественной религиозной мысли.

Эту мысль развивает К. Шахабзян, полагая, что «Парижская школа» как общее пространство мысли локализуется не только географически, но и исторически, относясь именно к первому поколению эмигрантов:

> «…деятелями так называемого «религиозного возрождения», продолжены в трудах представителей направления в богословии, именуемого Парижской богословской школой (первое поколение их как раз и состоит из мыслителей означенного движения «религиозного возрождения»)» [36] (см. также: [37, с. 65–83]).

Доминантами первого этапа выступают основание Богословского Института Преподобного Сергия Радонежского в Париже и переезд в Париж издательства YMCA-Press. Евразийское движение, которое также развивается в Париже С. С. Хоружим в рамках «Erschliben», не рассматривается, поскольку оно, хотя и заявляло о верности Православию, не было связано с Церковью.

Уже на первом этапе поиски нового основания или «размыкания» выразились в разных направлениях двух групп русской эмиграции. Одно, возглавляемое крупным мыслителем С. Булгаковым, продолжало традицию религиозного модернизма Серебряного века. Второе, связанное с именем Г. Флоровского,

стремилось к «возврату в русло патристического Предания и творческому продолжению этого русла» [33].

Фундаментальный характер различий этих двух направлений проявился в основных направлениях деятельности русской эмиграции — экуменическом богословии, отношении к софиологии и церковному преданию. Так, например, в экуменическом сотрудничестве С. Булгаков в рамках религиозного модернизма видел возможность преодоления догматических разделений не в единстве мнения, а в единстве общения в таинствах, «встречи на глубине». Протоиерей Георгий Флоровский же, наоборот, ратуя за экуменический диалог, видел в нем средство общения с инославием и возможность миссии среди инославных, но без догматического конформизма. Таким образом, оба направления, выступая за диалог, за обращенность к миру, исходили из разных принципов в вопросе сохранения своего наследия.

Такой же схемой, по мысли С. С. Хоружего, является и вопрос о Софии. Если подходить к нему в дилемме модернизм-консерватизм, то в софиологии Булгакова можно увидеть творческий порыв и богословское дерзновение, а в позиции его критиков, в частности Флоровского, осуждение творчества и узкое охранительство. Но дело в том, что сам Флоровский призывает к такому же творчеству. Он просто предлагает проводить его в рамках святоотеческого наследия, которое и в малой степени не исчерпало своего творческого потенциала, а не европейской метафизики.

Проблема, заложенная в этом противостоянии, была решена после Великой отечественной войны. Вместо софиологии к этому времени на первый план выходит идея неопатристики Г. Флоровского. Она находит развитие в трудах эмигрантов второй волны И. Мейендорфа, Г. Флоровского, В. Кривошеина, Н. Лосского. С. С. Хоружий отмечает, что полемика с софиологией С. Булгакова была «именно спором поколений» и итогом этого спора стало смещение творческого дискурса из философии в богословие.

В то же время, хотя представители философско-религиозного ренессанса Серебряного века не нашли путь для продолжения своего опыта «…синтеза культурных и религиозных форм жизни и творчества», сочетания философии и богословия, во втором поколении эмиграции они все же передали им импульс «творческого созидания христианской культуры» [33] на основах Православия.

Таким образом, полагает С. С. Хоружий, русская эмиграция выполнила историческую миссию, которую осветила философия Серебряного века — восстановление «православного образа мышления».

П. Вальер, наоборот, исходит из картины противоборства внутри эмигрантской мысли двух течений, модерна и традиционализма, богословия оправдания мира и неопатристики. В своем труде, посвященном современному русскому богословию — «Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key» он характеризует отечественную богословскую мысль как «синтез западной философии, теологии ортодоксального христианства (православия) и идеологии «модернизма», характеризующегося прежде всего наличием (или же теоретическим признанием) «свободного общества» [25]. А. Е. Рыбас справедливо критикует подобный односторонний подход П. Вальера в оценках русского богословия как свойственное для западной науки

чрезмерное упрощение всего многообразия русской философии, редуцируя его исключительно к вопросам православной догматики, не ощущая всю отечественную философскую культуру в целом. Отсюда, полагает А. Е. Рыбас, оценки П. Валера «русской школы» упрощаются до мнения, что она «представляет собой синтез западной философии, теологии ортодоксального христианства (православия) и идеологии “модернизма”» [25, с. 54].

Проблема противопоставления традиции и модерна является для Запада исторической. Особый импульс противопоставлению модерна традиции придал папа Пий X, который в начале XX в. объявил либерализму в католическом богословии своеобразный крестовый поход. В своих энцикликах в своих «Lamentabili Sane Exitu» (1907) и «Pascendi Dominici» (1907) Пий X осудил идеи критического изучения Священного Писания и вероучения Церкви [13, с. 334]. Папа выступает с ревизионистским требованием пересмотреть современный подход к науке:

> «…во всем, что касается религии, философия должна не господствовать, но служить, не предписывать, чему следует верить, но с разумной покорностью усваивать, не исследовать глубины тайн божьих, но благочестиво и смиренно чтить их» [28, с. 120].

Пий X захотел вернуться к истокам католического богословия и предложил восстановить в методы средневековой схоластики в католических духовных школах. Папа предложил «положить в основу изучения философии и богословия схоластику Фомы Аквинского, не допускать к преподавательской деятельности “зараженных” модернизмом учителей» [38, с. 45]. В качестве этой меры в 1910 г. преподаватели католических школ и духовенство обязаны был принести присягу, в которой признавали все положения папских энциклик против модернизма. Такой экскурс в историю позволяет понять ту достаточно острую реакцию западных исследователей на неопатристическую критику богословского творчества С. Булгакова.

П. Вальер и К. Штекль во многом определили парадигму в оценках «Парижской школы» у следующих исследователей. Вслед за ними движение эмигрантской мысли стало восприниматься в двух полюсах: православного фундаментализма и модернизма. Так, опираясь на подобный подход, Е. А. Саблон Лейва в своей диссертации относит Н. Лосского к партии «православных эмигрантов-фундаменталистов» [26, с. 181], «которые, силой свойственных им интеллектуального изоляционизма и традиционализма, критиковали тех русских богословов и философов, которые были более чем они открыты и восприимчивы к западному богословию» [26, с. 181–182]. Примечательно, что к термину «Парижская школа» он также выражает скептическое отношение, поскольку, по его мнению, «Парижская школа не выражала какой-либо единой богословской системы или метода. Вместо этого в ней сосуществовали и развивались полностью отличные религиозные и интеллектуальные системы» [26, с. 87].

Другие украинские исследователи, И. В. Голубович и В. Л. Левченко, с одной стороны признают незавершенность дискуссии вокруг понятия «Парижской школы», именуя драмой противоречивость в оценках этого понятия. Тем не ме-

нее они указывают «культуры Серебряного века, ее религиозно-философских исканий, одним из существеннейших истоков этого сложного и противоречивого явления» [7, с. 22]. В дальнейшем свои оценки они базируют на выводах П. Вальера, что пути «Парижского богословия» не имели единого направления и если там можно найти единство, то только единство конфликта.

Французский историк А. А. Аржаковский, анализируя развитие эмигрантской мысли, также исходит из ставшего привычным противостояния модернизма и фундаментализма. Правда, при этом А. А. Аржаковский указывает, что «обновление православной традиции», к которому стремились российские эмигрантские модернисты, не тождественно западной версии модернизма, «в центре которой оказалась проблематика взаимоотношения науки и веры» [1, с. 49]. В то же время он указывает, что модернизм русских мыслителей искал точки соприкосновения и единства. Такой сферой единства стала верность церковной традиции:

> «Хотя духовные пути были разные, точкой соприкосновения представителей поколения Н. Бердяева и А. В. Карташева было общее осознание того, что интерпретация реалий, обозначенных мифом, символом и догматом — сколь бы модернистской она не была — не имеет никакого смысла вне церковной традиции» [1, с. 60].

Американский мыслитель и историк Церкви П. Гаврилюк, фундаментально исследовавший наследие о. Георгия Флоровского, в оценках «Парижской школы» также исходит из компаративистики модернизма и традиционализма в православном богословии [6, с. 246]. П. Гаврилюк, отталкиваясь от юбилейного доклада о. С. Булгакова, посвященного десятилетию основания Парижской школы, базирует свое понимание ее основных характеристик на принципах модернизма. Так, он пишет, что в лице основателей «Парижской школы» русское богословие получило шанс выйти из националистической изоляции, преодолеть провинциализм в своем противостоянии Западу. Далее, отмечает П. Гаврилюк, отличие «Парижской школы» предшествующей традиции состояло также в том, что она обладала большей степенью богословской свободы, чем это было в отечественных дореволюционных богословских школах. П. Гаврилюк отмечает, что в Парижском институте прп. Сергия встретились два течения русской мысли, академическое и богословие ренессанса, представленное именами С. Булгакова, Г. П. Федотова, А. В. Карташева, В. В. Зеньковского [6, с. 249]. Черняев в анализе подхода Гаврилюка указывает, что тот в своих оценках старается отойти от «острой дихотомии между модернизмом русских религиозных философов» [6, с. 170] и идеями неопатристики. Он отмечает, что в своей работе П. Гаврилюк старается указать на инспирацию идей неопатристики «духовным ренессансом русской культуры на рубеже XX в.» [35, с. 170]. Однако такой подход вовсе не означает признание творческого развития русской религиозно-философской мысли за рубежом. П. Гаврилюк, отмечая единство исторических процессов в подходах Парижской школы и Братства Святой Софии, пишет:

> «Такое соединение верности Преданию с творческой свободой выражало общий взгляд ряда членов Братства Святой Софии… В той мере, в которой Г. Фло-

ровский также разделял этот общий взгляд, он был сыном ренессанса и членом парижской школы» [6, с. 249].

Таким образом, в рамках указанного подхода он относит С. Булгакова к представителям «Парижской школы», а Г. Флоровского к академическому богословию, и лишь в той мере, в какой он был близок к идеям Булгакова, относил его к Парижской школе.

Такое же понимание «Парижской школы» мы встречаем у известного специалиста по истории русской религиозной мысли, доктора философии Папского университета в Кракове Т. Оболевич. В своем высказывании она также предлагает ограничить понимание термина «парижская школа» богословием С. Булгакова: «Свято-Сергиевский институт в Париже — место возникновения так называемой русской (иногда называемой «парижской») школы богословия» [21, с. 48].

Этот подход разделяет и Стаматиос Герогиоргакис. Всвоейстатье «Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s» он анализирует богословское наследие прот. С. Булгакова, которого он определяет как самого яркого представителя Парижской школы, и прот. Г. Флоровского, которого он относит к школе неопатристического синтеза.

В аннотации к своей статье он указывает, что

> «Парижская школа и были двумя доминирующими, но антагонистическими школами мысли в православном богословии в исследуемый период. <…> Я определяю Парижскую школу как богословски современную и политически склоняющуюся к либеральным позициям. С богословской точки зрения неопатристический синтез первоначально представлял собой реакцию “на корню” на современные проблемы, поднятые Парижской школой. Впоследствии, однако, Неопатристический синтез принял, хотя и неохотно, некоторые из этих вопросов. Неопатристический синтез оставался движением откровенно чуждым, а иногда и враждебным социальным новшествам и выражал на политическом уровне традиционную и консервативную позицию» [42, p. 336].

Среди отечественных мыслителей такой подход мы встречаем у И. К. Языковой и А. В. Черняева. И. К. Языкова, в отличие от П. Гаврилюка, не пытается проследить взаимосвязи направлений и считает, что в русском зарубежье противоречия радикально обострились:

> «…одни православные выбрали радикальный консерватизм, другие — радикальную свободу. Первые группировались вокруг Зарубежного Синода во главе с митрополитом Антонием Храповицким, отличавшимся крайне жесткой позицией по многим вопросам, а вторые тяготели к кругу митрополита Евлогия, мыслящего более свободно. Именно евлогиане и стали основателями Парижской школы» [40, p. 307].

Здесь мы видим привычные лекала схемы противопоставления традиции и модерна, правда, связанные уже с именами предстоятелей церковных юрисдикций. Однако юрисдикционный принцип сложно применить в данном случае. Так, например, становится неясным, куда отнести Г. Флоровского: как

евлогианин он должен был ратовать за радикальную свободу, как сторонник неопатристики — выступать за творческое развитие консервативных начал.

Впрочем, если у И. К. Языковой, анализируемая нами проблема не была в прицеле размышлений и потому не находит в ее статье принципиального решения, то у А. В. Черняева это один из основных вопросов.

По мнению А. В. Черняева принципиальное противоречие идеи неопатристики Г. Флоровского состоит в том, что он, будучи заявлен как творческое осмысление современности, на деле является возвратом к средневековью. Здесь А. В. Черняев оценивает неопатристику в контексте проблемы сопоставления модернизма и традиционализма. В рамках этой бинарной проблемы он оценивает позицию Г. Флоровского как философский нигилизм, не готовый отвечать на вызовы современности. И в целом дает ему жесткую оценку Бердяева, что идеи «неопатристики» способны лишь отравить мысль трупным ядом:

> «…“неопатристический синтез” — это своеобразный интеллектуалистический сценарий “нового средневековья”, риторическая декорация, маскирующая движение вспять и реставрацию того, что стало достоянием истории много веков назад» [34, с. 94].

В этом смысле ему должны быть близки горькие сожаления П. Вальера, что неопатристика претендует быть основной доминантой отечественной религиозно-философской мысли, оставаясь ее творческим основанием и в настоящее время.

В ракурсе таких оценок примиряющей выглядит оригинальная позиция П. А. Пашкова, который полагает, что противоречие между неопатристическим подходом и модернизмом С. Булгакова носит мнимый характер очередной «псевдоморфозы». П. А. Пашков исходит из того принципа, что в своих основах и первичных установках основные идеи неопатристики Г. Флоровского и В. Лосского исходят из тех же философских принципов немецкого идеализма, которые они критиковали во взглядах представителей религиозно-философского ренессанса. В своих выводах П. А. Пашков развивает взгляды Р. Уильямса [32, с. 231–232. П. А. Пашков категорично утверждает, что вся последующая традиция неопатристики до настоящего времени, начиная от Г. Флоровского и В. Лосского до Ж.-К. Ларше, восходит «к русской религиозной философии» [22, с. 45].

Последним крупным исследователем акцентировавшем внимание на проблеме границ анализируемого нами концепта следует указать Ж. К. Ларше. Французский исследователь последовательно предполагает и опровергает возможные основания для концепта «школа Парижского богословия». Прежде всего он критикует примитивный взгляд на то, что границы «Парижской школы» совпадают с границами самого Института прп. Сергия в Париже, что педагогическое сообщество парижского института и составляет круг «Парижского богословия». Интересно, что сам автор термина «Парижская школа богословия», прот. С. Булгаков полагал, что он рождается именно «из нужд и в связи с преподаванием» [3, с. 429]. Тем не менее, Ж.-К. Ларше полагал, что, несмотря на то что большинство его преподавателей «представляли направление, именуемое “русским религиозным возрождением”» [15, с. 201], преподавательский состав был идейно раздроблен еще во время прот. Г. Флоровского

и не представлял собой единой школы. Даже наиболее многочисленная партия сторонников прот. Сергия Булгакова не может считаться таким основанием. Опираясь на свидетельства архимандрита Киприана (Керна), Ж. К. Ларше указывает, что протоиерей С. Булгаков не оставил своих прямых учеников, «не основал школы, с которой можно было бы ассоциировать институт» [15, с. 201]. В поздней работе, правда, Ж. К. Ларше вносит корректировку, отмечая лишь некоторое число «булгаковцев» и большинство сторонников «Русского религиозного возрождения», которые и во второй половине XX в. формировали основную идейную повестку Института в рамках «либеральных и модернистских взглядов» [16, с. 148].

Нельзя, полагает Ж. К. Ларше, соотносить «Парижскую школу» и исключительно с парижской эмиграцией, поскольку русская эмиграция территориально была рассеяна по странам США, Германии, Болгарии, Сербии и т. д. С подобным суждением согласуются современные попытки ослабить географический принцип понимания «Парижской школы», включив в нее Вл. Лосского. Здесь же можно привести свидетельство М. Раева об объединяющих началах, идейно сплачивающих отечественную эмиграцию:

> «В конечном счете это было ощущение единой судьбы, которая свела их вместе вопреки всем общественным, экономическим и профессиональным различиям в прошлой жизни <…> эмигрантам удалось создать и сохранить у расселившихся по всему свету людей чувство единства» [24, с. 60–61].

Сам же Ж. К. Ларше не согласен с попытками причислить к «Парижской школе» Вл. Лосского. И даже не столько по той причине, что В. Лосский никогда не преподавал в этом институте. Главными причинами для него стали идейные различия, принадлежность Вл. Лосского другой, соперничающей церковной юрисдикции, несогласие с софиологией о. Сергия Булгакова и либеральным курсом, «к которому принадлежали все остальные преподаватели Института прп. Сергия» [15, с. 200]. Французский исследователь предполагает, что это могло стать причиной участия в организации в 1944 г. нового парижского богословского института — Института св. Дионисия Вл. Лосского, преподавателем которого он и стал.

Также французский ученый подвергает критике расширение понятия «школа» у сторонников релевантности термина «школа Парижского богословия». По мнению французского исследователя, понятие «Парижская школа» должно быть скорректировано, поскольку пытается совместить «с понятием «школа», употребляемым в единственном числе» [15, с. 200] интеллектуальное движение, объединенное только внешними обстоятельствами,

> «…для которых общим было русское происхождение, пребывание в изгнании, принадлежность к интеллигенции, а также то, что они так или иначе занимались богословием, принадлежали к Православной церкви и жили в Париже» [15, с. 200].

Однако при этом, утверждает Ж. К. Ларше, «их системы мышления порой оказывались радикально противоположными» [15, с. 200].

В конечном итоге Ж. К. Ларше приходит к предположению, что сама идея «Парижского богословия» возникает вследствие некорректного и некритичного

употребления понятия «Парижская богословская школа», в том числе и в научных публикациях и таким образом является результатом метаморфозы.

Существует также и позитивный подход в оценках адекватности концепта «Парижской школы богословия». Сторонники идеи «неопатристического синтеза» Г. Флоровского, которые видят в нем развитие творческого потенциала православной традиции [23], оценивают релевантность термина «Парижская школа богословия» в основном положительно. Не настаивая на неоспоримости самого термина, они признают единство явления, которое он обозначает.

Так, американский исследователь Э. Лаут, не утверждая безусловность термина «Парижская школа», все же признавал за этим термином устойчивое содержание. В своей фундаментальной монографии, посвященной современным православным мыслителям, русской эмигрантской мысли и ее развитию, он, по его собственному указанию, с особым «тщанием отбирал мыслителей так называемой Парижской школы» [17, с. 10]. В целом он согласен с выводами С. С. Хоружего о преемстве богословия эмиграции и Русской религиозно-философской мысли Серебрянного века. А также с его идеей развития этой мысли в богословии неопатристического синтеза:

> «В лице предыдущих мыслителей была обрисована так называемая “парижская школа” православного богословия, истоки которой заключаются в России XIX–XX веков. <…> Ее средоточие мы находим в богословских кругах Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке <…> в кругах диаспоры и вне ее трудно избежать восприятия православного богословия как некой оси Париж — Нью-Йорк или св. Сергий — св. Владимир. Однако это только вершина айсберга в истории прихода русских философских и богословских идей на Запад» [17, с. 240].

Здесь у него наблюдается неформальный подход, к кругу «Парижской школы» он полагал необходимым причислить и «Владимира Лосского, хотя он и не принадлежал к кругу Свято-Сергиевского института» [17, с. 414]. В этом с ним согласен П. Гаврилюк, который также отмечает смысловую узость термина «Парижская школа», поскольку такая локализация школы не позволяет включать некоторых мыслителей [6, с. 252]. С этим мнением согласен и наш отечественный исследователь, П. Б. Михайлов, который также включает в круг Парижского богословия и В. Н. Лосского. Отечественный ученый последовательно отстаивает релевантность термина «Парижское богословие». В своей статье «Новое обращение к патристике: “Парижское богословие” русского зарубежья и “новая теология” французских католиков» он пишет: «Несмотря на некоторую дискуссионность этого термина, он закрепился в историографии и вполне корректно отражает изучаемое явление» [20, с. 134].

Здесь следует также привести мнение, историка отечественной религиозной и социально-этической мысли К. Н. Костюка, который признает, что группа богословов и философов, объединившаяся вокруг Православного богословского института в Париже, образовывала «идейно-мировоззренческое направление» [14, с. 323].

Согласно этой предложенной оценке, концепт «Парижская школа богословия» отражает не географическую локализацию в Париже, а скорее обозначает историческое начало сборки и развития отечественной мысли в Париже.

Осторожно в своих выводах о релевантности «Парижского богословия» высказывается биограф Г. Флоровского Эндрю Блэйн. Причиной такой осторожной оценки служит мнение младшего современника Флоровского А. Шмемана, что «это не была какая-то единая школа мысли с общепринятой программой» [2, с. 56], на которое опирается Э. Блэйн. Тем не менее он все же признает сам феномен того, что в начале 30х гг. в Сергиевском институте «среди преподавателей, наделенных талантами и духом творческого поиска, сложилось то, что в православных кругах стали называть "Парижское богословие"» [2, с. 56].

Развернутую попытку оценить причины таких неоднозначных оценок «Парижской школы» предпринимает В. Сузи. В докладе, посвященном разбору критики «Парижского богословия», с характерным названием «"Парижское" богословие — модерн или неопатристика?» им задается не только проблема, но и метод ее решения. В. Сузи отмечает как наличие самого феномена, «именуемого "Парижским" богословием», так и его дискуссионность, и неоднозначность: «На деле явление представляет собой многосложное, разнородное, неоднозначное образование, оформившееся в 2030 гг. XX века в среде пореволюционной эмиграции» [29, с. 117].

Столь противоречивая оценка, по мысли В. Н. Сузи, зависит от наличия множественности подходов и отсутствия единства критериев в оценке данного явления. Так, отмечая подход, популярный у западных авторов в оценках этого явления в рамках модернистского подхода он отмечает: «Да, зародилось в культуре модерна. Но, исходя из сказанного, можно ли назвать его модернистским? — И да, и нет. По истокам, безусловно, это модерн. По плодам — все не столь однозначно» [29, с. 117].

Смешение по мысли В. Сузи происходит и в оценках этого феномена с религиозной точки зрения: «Порой к "парижскому" богословию относят и религиозную философию (по сути, идеализм), и академическое (собственно, школьное) богословие, и гностику, замешанную на масонстве, и оккультные интуиции» [29, с. 118]. При этом он призывает не забывать, что и академическое богословие предреволюционного времени не избежало веяния модерна. Здесь он справедливо отмечает, что Парижская школа вытекает из общего состояния богословия России в конце XIX — начала XX вв.

В разнице оценок феномена «Парижского богословия» В. Сузи видит разницу сложившихся подходов в русской религиозной мысли на Западе:

> «…следует выделить два отчетливо сформировавшихся направления, ветви: религиозно-идеалистическую философию и профессиональное богословие. Они имеют общие, родовые истоки, взаимосвязаны, но не тождественны. Именно их взаимоподмена и нерасчленение, смешение и создают проблему восприятия и оценки того, что называют Парижской школой. Отсюда возникает острота обвинений, порой необоснованных, огульных» [29, с. 119].

В. Сузи отмечает, что многие критики «Парижской школы» исходят из нигилистических постулатов отсутствия самостоятельного русского богословия и слепого копирования западного модернизма.

Таким образом, петрозаводский ученый видит причину критических оценок релевантности термина «Парижская богословская школа» в разнице

оценок религиозных школ на Западе и в России. Западный идеализм осмысленный в отечественной религиозной философии, принимается западными учеными как проявление отечественной философии и принимается как «русская школа». В то же время богословский синтез, объединивший вокруг себя отечественных мыслителей и общее поле поиска, выпадают из оценочного поля западных ученых.

Причину этого Г. Каприев видит в разнице методологических подходов и некоторой клишированности западных подходов, что для западных ученых «наличие системы непременно должно быть засвидетельствовано систематическим текстом» [12, с. 528]. Сам болгарский ученый убежден, что система имеет идейное основание и объединяется вокруг идеи, «система находится прежде всего в голове» [12, с. 529] и вовсе не обязательно должна выражаться внешним образом, например, книгой. Следуя взглядам Владимира Лосского, системообразующую структуру византийской философии Г. Каприев фиксирует «через определенные точки синтеза, где вся традиция перегруппируется вокруг заданного концепта. Тем самым выстраивается парадигма философского поиска на достаточно долгий период» [12, с. 529]. О развитии сложившегося интеллектуального подхода свидетельствуют «новые проблемные области, проистекающие из различного структурирования тематических массивов» [12, с. 529].

Таким образом, болгарский ученый указывает, что разница в оценках «Парижской школы» лежит в разнице методологических подходов. При этом он считает, что идейный фундамент «Парижской школы» лежит в единстве синтезирующего подхода. К такому выводу он приходит в рамках сравнительного анализа подходов к проблеме отношения к развитию философии в Византии у ученых, подходивших к вопросу с «меркой латинской традиции», и ученых, разделявших византийский святоотеческий подход к философии. Он отмечает негативный подход западной науки к признанию развития философии в Византии в рамках богословия. Своим идейным оппонентом он выбирает Г. Подскальски, который отмечал, что теология не стала наукой в Византии.

Такой оценке он противопоставляет группу мыслителей русского зарубежья: В. Лосского, Г. Флоровского, И. Мейендорфа, «к которым надлежало бы добавить имена Василия Кривошеина, Дмитру Станилоэ, Каллиста Уэра и других» [12, с. 529]. Время их деятельности он определяет послевоенным периодом и объединяет их термином «неопаламиты», что исторически не совсем корректно: если послевоенных мыслителей и можно пытаться объединить этим термином, то Лосский и Флоровский это представители идеи неопатристики. При этом он отмечает общее поле их идейных интуиций, отмечая, что они «выстраивали внутренне единое богословское учение» [12, с. 529].

Общей сферой их идейных интуиций является теология, точнее, идея непрерывного Предания Церкви, выраженного в святоотеческом наследии:

> «Значительность их труда следует оценивать по тому факту, что они с помощью внутренних критериев вычленили главные темы восточного богомыслия, определили основные этапы его развития, опубликовали первые критические издания важнейших византийских авторов. Тем самым (курсив мой. — *А. П.*) они выявили специфику восточной традиции и ее самостоятельную ценность» [12, с. 529].

Это схоже с подходом С. С. Хоружего, который представляет «Парижскую школу» единым пространством развития отечественной религиозно-богословской мысли и местом ее выхода из философского тупика, куда она была загнана западной бинарной дилеммой «консерватизм-модернизм». В принципе «непреходящей нормативности Предания», а также преодолении религиозного модернизма Серебряного Века, по мысли С. С. Хоружего, происходит объединение и развитие отечественной эмигрантской мысли.

Можно сделать вывод, что диаметральная противоположность двух основных направлений в анализе исторической релевантности концепта «Парижской школы богословия» обусловлена не столько содержательной слабостью или историческим контекстом самого термина, сколько методологическими и идейными установками сторонников этих направлений.

Первый подход оценивает релевантность этого концепта нигилистически, полагая с позиций западной философской традиции, что единственным развитием русской мысли за рубежом, имеющим единое идейное пространство, был религиозный модернизм, выраженный в наследии протоиерея Сергия Булгакова. Отечественные мыслители, критически оценивающие содержание термина «Парижская школа», не предлагают собственного подхода и исходят из западных идей модернизационного подхода.

Среди отечественных и ряда западных исследователей, тем не менее, прослеживается положительная оценка как неопатристического синтеза, так и термина «Парижская школа богословия». Здесь же стоит отметить и некритическое обращение к концепту «Парижского богословия», массовый характер которого, как отмечает Ж. К. Ларше, свидетельствует об интуитивном восприятии этого концепта в отечественной мысли. Такой подход открывает возможности более глубокого изучения процессов в истории возникновения и развития «Парижской школы» как феномена, имеющего единое пространство формирования эмигрантской религиозно-философской мысли.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аржаковский А. А.* Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. К.: Феникс, 2000. 656 с.

2. *Блэйн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: «Прогресс»-Культура, 1995. С. 7–241.

3. *Булгаков Сергий, прот.* При реке Ховаре (Речь на акте в 10-летие Парижского Богословского института) // Протоиерей Сергий Булгаков. Путь Парижского богословия. М.: Изд-во храма святой мученицы Татьяны, 2007. С. 428–432.

4. *Вальер П.* «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). М.: Христианская Россия, 2006. С. 52–63.

5. *Василиадис П.* Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии. Материалы: Международная Конференция

«Эсхатологическое учение Церкви», Москва, 14–17 ноября 2005 г. [Электронный ресурс] URL: http://theolcom.ru/conferences/18-eskhatologicheskoe-uchenie-tserkvi (дата обращения: 17.06.2023).

6. *Гаврилюк П. Л.* «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза // Георгий Васильевич Флоровский. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 180–204.

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

8. *Друзь И.* «Парижская школа»: слепящая тьма серых сумерек. [Электронный ресурс] URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya_shkola_slepyawaya_tma_seryh_sumerek(дата обращения: 04.07.2023).

9. *Ермолин А., свящ.* Миссия среди «своих» и «иных»: парижская школа богословия как православный ответ «западному пленению» русской мысли // Карамзинские чтения / под науч. ред. С. В. Чернявского. РГИА. Вып. 3. СПб.: Издательский Дом «Гиперион», 2020. 224 с. С. 39–48.

10. *Ермолин А., свящ.* «Парижское литургическое богословие»: от «латинского пленения» русской мысли к православному влиянию на католических богословов // Вопросы богословия. 2021. № 1 (5). С. 22–44. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.002

11. *Калаицидис П.* От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: богословие, культура, образование. Т. 16. Вып. 3. М., 2012. С. 326–353.

12. *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 704 с.

13. *Кернс Е. Э.* Дорогами христианства. М.: Протестант, 1992. 416 с.

14. *Костюк К. Н.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейя, 2013. 448 с.

15. *Ларше Ж.К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 199–220.

16. *Ларше Ж. К.* «Последуя святым отцам…» Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М.: Паломник, 2022. 188 с.

17. *Лаут Эндрю, прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020. 620 с.

18. *Ликвинцева Н. В.* Ответы «парижского богословия» на вызовы русской революции: протоиерей Сергий Булгаков и мать Мария (Скобцова) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2017. М., 2017. С. 182–202.

19. *Ликвинцева Н. В.* Традиционализм и новаторство в формировании образовательной концепции Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 41. С. 9–30. DOI: 10.25803/26587599_2022_41_9.

20. *Михайлов П. Б.* Новое обращение к патристике: «парижское богословие» русского зарубежья и «новая теология» французских католиков // Диалог со временем. 2019. Вып. 68. С. 133–148.

21. *Оболевич Т.* Русская религиозная философия между Востоком и Западом: пути русской софиологии // Вестник ПСТГУ. Серия I «Богословие. Философия. Религиоведение». 2016. Вып. 4 (66). С. 47–63.

22. *Пашков П. А.* Анализ основных тезисов «неопатристического синтеза» и их применение в богословских исследованиях // Ортодоксия. 2022. № 5. С. 43–61.

23. *Пешков А. А.* Современная оценка концепции неопатрического синтеза Г. В. Флоровского в контексте модернизационного подхода // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10. № 1. С. 10–28. DOI: 10.26795/2307-1281-2022-10-10.

24. *Раев М.* Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.

25. *Рыбас А. Е.* Русское философское богословие в интерпретации Поля Валери // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6 «Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения». Вып. 2. 2004. С. 54–57.

26. *Саблон Лейва Е. А.* Концепт передання у Російській православній непатристичній думці: Дис. … канд. філос. наук. Київ, 2020. 186 с.

27. *Сенчукова М. С.* Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия. Автореферат дисс. … канд. филос. наук. М., 2009. 39 с.

28. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции: Сборник статей / Под ред. К. М. Милорадович. Пг.: тип. Н. П. Зандман, 1915. 171 с.

29. *Сузи В.* «Парижское» богословие — модерн или неопатристика? // Культура русского зарубежья: прошлое и настоящее. Сб. науч. ст. Курск: Курский государственный университет, 2014. С. 117–123.

30. *Сысоев Д., свящ.* Парижское богословие и неообновленчество. (К 10-летию со дня мученической кончины священника Даниила Сысоева). [Электронный ресурс] URL: https://blagogon.ru/digest/128 (дата обращения: 12.06.2023).

31. *Ткачев А., прот.* Пути парижского богословия. [Электронный ресурс] URL: https://www.pravmir.ru/puti-parizhskogo-bogosloviya (дата обращения: 20.06. 2023).

32. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. 336 с.

33. *Хоружий С. С.* Шаг вперед, сделанный в рассеянии. [Электронный ресурс] URL: https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H (дата обращения: 23.06.2023).

34. *Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФРАН, 2009. 199 с.

35. *Черняев А. В.* О книге: Gavrilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.) // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 168–175.

36. *Шахабзян К. Г.* Ипостась и образ. [Электронный ресурс] URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm (дата обращения: 15. 06. 2023).

37. *Шахбазян М. А., Шахбазян К. Г.* Образ Христа: первообраз как предмет изображения в иконопочитании (на материале текстов представителей парижской богословской школы) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2021. Т. 13. № 6. С. 65–83.

38. *Шейман М. М.* От Пия IX до Павла VI. М.: Наука, 1979. 196 с.

39. *Шмеман А.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей. Пицбург, 1975. С. 74–91.

40. *Языкова И. К.* Парижская школа. Иконография святых и радикальное переосмысление традиции // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына 2014–2015. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2015. С. 305–313.

41. *Tsvetkovich V.* Paris School, Athenian School and American Orthodox Theological Diaspora. [Electronic resource] URL: https://pemptousia.com/2020/12/parisian-school-athenian-school-and-american-orthodox-theological-diaspora/ (accessed: 13.07.2023).

42. *Gerogiorgakis S.* Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s // Religion State and Society. 2012. 40.3–4. Pp. 336–348.

43. *Schmemann A.* Russian Theology: 1920–1972, an Introductorv Survey // St.Vladimir's Theological Quarterly. 1972. № 16. Pp. 195–214.

44. *Stoeckl K.* Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008. 200 p.

45. *Valliere Paul.* Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000. 444 p.

REFERENCES

1. Arzhakovskii, A. A. Zhurnal "Put'" (1925–1940): Pokolenie russkikh religioznykh myslitelei v emigratsii [The magazine "Way. A generation of Russian religious thinkers in exile]. Kyiv: Feniks, 2000. 656 p. (in Russian).

2. Blein, E. Zhizneopisanie ottsa Georgiia. In: Georgii Florovskii: sviashchennosluzhitel', bogoslov, filosof [The life of Father George. In: Georgy Florovsky: clergyman, theologian, philosopher]. Moskow, "Progress"-Kul'tura, 1995, pp. 7–241 (in Russian).

3. Bulgakov, Sergiĭ, prot. Pri reke Khovare (Rech' na akte v 10-letie Parizhskogo Bogoslovskogo instituta) [At the Khovar River (Speech at the act on the 10th anniversary of the Paris Theological Institute)]. In: Protoiereĭ Sergiĭ Bulgakov. Put› Parizhskogo bogosloviia. Moskow, Izd-vo khrama sviatoi muchenitsy Tat'iany, 2007, pp. 428–432 (in Russian).

4. Val'er, P. "Parizhskaia shkola" bogosloviia: edinstvo ili raznoobrazie? In: Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v XX veke. Istoriia vstrechi. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii Sinodal'noi Bogoslovskoi komissii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i ital'ianskogo Fonda "Khristianskaia Rossiia" ["Paris School" of theology: unity or diversity?) In: Orthodox Theology and the West in the 20th Century. The History of a Meeting. Proceedings of the International Conference of the Synodal Theological Commission of the Russian Orthodox Church and the Italian Foundation "Christian Russia" (Italiia, 2004)]. Moskow, Khristianskaia Rossiia, 2006, pp. 52–63 (in Russian).

5. Vasiliadis, P. Eskhatologicheskaia ekkleziologiia: vykhodia za predely traditsionnoi evkharisticheskoi ekkleziologii [Eschatological Ecclesiology: Going beyond the traditional Eucharistic ecclesiology]. Materialy Mezhdunarodnoj Konferentsii "Eskhatologicheskoe uchenie Tserkvi", Moskva, 14–17 noiabria 2005 g. [Electronic resource] URL: http://theolcom.ru/conferences/18-eskhatologicheskoe-uchenie-tserkvi (accessed:-17.06.2023) (in Russian).

6. Gavriliuk, P. L. "Zapad" i "Vostok" v kontekste filosofii neopatristicheskogo sinteza ["West" and "East" in the context of the philosophy of neopatristic synthesis]. In: Georgii Vasil'evich Florovskii. Moskow, Politicheskaia entsiklopediia, 2015, pp. 180–204 (in Russian).

7. Golubovich, I. V., Levchenko V. L. Parizhskoe bogoslovie, Fotievo Bratstvo i Nikolai Poltoratskii: smysly i simvoly [Parisian Theology, the Photian Brotherhood and Nikolai Poltoratsky: meanings and symbols]. In: Vestnik RGGU, seriia "Filosofiia. Sotsiologiia. Iskusstvovedenie", 2020, no. 4, pp. 20–40 (in Russian).

8. Druz,' I. "Parizhskaia shkola": slepiashchaia t'ma serykh sumerek ["Paris school": blind darkness of gray twilight]. [Electronic resource] URL: https://ruskline.ru/analitika/2011/01/12/parizhskaya_shkola_slepyawaya_tma_seryh_sumerek(accessed: 04.07.2023) (in Russian).

9. Ermolin, A., sviashch. Missiia sredi "svoikh" i "inykh": parizhskaia shkola bogosloviia kak pravoslavnyi otvet "zapadnomu pleneniiu" russkoi mysli [Mission among "our own" and "others": the Paris School of theology as an Orthodox response to the "Western captivity" of

Russian Thought]. In: Karamzinskie chteniia / (pod nauchnoj redakciej S. V. Cherniavskogo). RGIA, vyp. 3, Saint Petersburg, Izdatel'skiĭ Dom "Giperion", 2020. 224 p., pp. 39–48 (in Russian).

10. Ermolin, A., sviashch. "Parizhskoe liturgicheskoe bogoslovie": ot "latinskogo pleneniia" russkoi mysli k pravoslavnomu vliianiiu na katolicheskikh bogoslovov ["Parisian Liturgical Theology": from the "Latin captivity" of Russian thought to the Orthodox influence on Catholic theologians]. In: Voprosy bogosloviia, 2021, no. 1 (5), pp. 22–44. DOI: 10.31802/PWG.2021.5.1.002 (in Russian).

11. Kalaitsidis, P. Ot "vozvrashcheniia k ottsam" k neobkhodimosti sovremennogo pravoslavnogo bogosloviia [From the "return to the Fathers" to the necessity of Modern Orthodox Theology]. In: Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie, 2012, vol. 16, iss. 3, pp. 326–353 (in Russian).

12. Kapriev, G. Vizantiiskaia filosofiia. Chetyre tsentra sinteza [Byzantine philosophy. Four synthesis centers]. Saint Petersburg, Izd-vo SPbDA, 2022. 704 p. (in Russian).

13. Kerns, E. E. Dorogami khristianstva [Roads of Christianity]. Moskow, Protestant, 1992. 416 p. (in Russian).

14. Kostiuk K. N. Istoriia sotsial'no-eticheskoi mysli v Russkoi pravoslavnoi tserkvi [The history of social and ethical thought in the Russian Orthodox Church]. Saint Petersburg, Aleteiia, 2013. 448 p. (in Russian).

15. Larshe, Zh.K. O nekotorykh problemakh, sviazannykh s kharakteristikoi naslediia Vladimira Losskogo [About some problems related to the characterization of the legacy of Vladimir Lossky]. In: Voprosy teologii, 2019, vol. 1, № 2, pp. 199–220 (in Russian).

16. Larshe, Zh.K. "Posleduia sviatym ottsam…" Zhizn' i trudy protoiereia Georgiia Florovskogo ["Following the Holy Fathers… " The life and works of Archpriest George Florovsky]. Moskow, Palomnik, 2022. 188 p. (in Russian).

17. Laut, Endriu, prot. Sovremennye pravoslavnye mysliteli: ot "Dobrotoliubiia" do nashego vremeni [Modern Orthodox thinkers: from "Philokalia" to our time]. Moskow, Palomnik, 2020. 620 p. (in Russian).

18. Likvintseva, N. V. Otvety "parizhskogo bogosloviia" na vyzovy russkoĭ revoliutsii: protoiereĭ Sergiĭ Bulgakov i mat' Mariia (Skobtsova) ["Answers of Parisian theology to the challenges of the Russian Revolution: Archpriest Sergiy Bulgakov and Mother Maria (Skobtsova)"]. In: Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna, 2017, pp. 182–202 (in Russian).

19. Likvintseva, N. V. Traditsionalizm i novatorstvo v formirovanii obrazovatel'noi kontseptsii Sviato-Sergievskogo pravoslavnogo bogoslovskogo instituta v Parizhe [Traditionalism and innovation in the formation of the educational concept of the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris]. In: Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta, 2022, iss. 41, pp. 9–30. DOI: 10.25803/26587599_2022_41_9, pp. 9–30 (in Russian).

20. Mikhailov, P. B. Novoe obrashchenie k patristike: "parizhskoe bogoslovie" russkogo zarubezh'ia i "novaia teologiia" frantsuzskikh katolikov [A new appeal to patristics: "Parisian theology" of the Russian diaspora and "new theology" of French Catholics]. In: Dialog so vremenem, 2019, iss. 68, pp. 133–148 (in Russian).

21. Obolevich, T. Russkaia religioznaia filosofiia mezhdu Vostokom i Zapadom: puti russkoi sofiologii [Russian religious philosophy between East and West: the paths of Russian sophiology]. In: Vestnik PSTGU, seriia I "Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie", 2016, iss. 4 (66), pp. 47–63 (in Russian).

22. Pashkov, P. A. Analiz osnovnykh tezisov "neopatristicheskogo sinteza" i ikh primenenie v bogoslovskikh issledovaniiakh [Analysis of the main theses of the "neopatristic synthesis" and their application in theological studies]. In: Ortodoksiia, 2022, no. 5, pp. 43–61 (in Russian).

23. Peshkov, A. A. Sovremennaia otsenka kontseptsii neopatricheskogo sinteza G. V. Florovskogo v kontekste modernizatsionnogo podkhoda [Modern assessment of G. V. Florovsky's concept of neopatric synthesis in the context of the modernization approach]. In: Vestnik Mininskogo universiteta, 2022, vol. 10, no. 1. pp. 10–28. DOI: 10.26795/2307-1281-2022-10-10 (in Russian).

24. Raev, M. Rossiia za rubezhom: Istoriia kul'tury russkoi emigratsii. 1919–1939 [The History of the culture of Russian emigration. 1919–1939]. Moskow, Progress-Akademiia, 1994. 296 p. (in Russian).

25. Rybas, A. E. Russkoe filosofskoe bogoslovie v interpretatsii Polia Valeri [Russian philosophical theology in the interpretation of Paul Valery]. In: Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta, seriia 6 "Filosofiia, politologiia, sotsiologiia, psikhologiia, pravo, mezhdunarodnye otnosheniia", 2004, iss. 2, pp. 54–57 (in Russian).

26. Sablon, Leiva E. A. Kontsept peredannia u Rosiis'kii pravoslavnii nepatristichnii dumtsi [The conjuncture of devotion in the Russian government]: Avtoreferat dis. … kand. filos. nauk. Kiiv, 2020. 186 p. (in Russian).

27. Senchukova, M. S. Ekkleziologiia protopresvitera Nikolaia Afanas'eva i parizhskaia shkola russkogo bogosloviia [Ecclesiology of Protopresbyter Nikolai Afanasyev and the Paris School of Russian Theology]. Avtoreferat dis. … kand. filos. nauk. Moskow, 2009. 39 p. (in Russian).

28. Sovremennye techeniia religiozno-filosofskoi mysli vo Frantsii [Modern trends of religious and philosophical thought in France]: Sbornik statei / Pod redakziej K. M. Miloradovich. Petrograd: tip. N. P. Zandman, 1915. 171 p. (in Russian).

29. Suzi, V. "Parizhskoe" bogoslovie — modern ili neopatristika? ["Parisian" theology — modern or neo-patristics?]. In: Kul'tura russkogo zarubezh'ia: proshloe i nastoiashchee. Sbornik nauchnych statej. Kursk, Kurskii gosudarstvennyi universitet, 2014, pp. 117–123 (in Russian).

30. Sysoev, D., sviashch. Parizhskoe bogoslovie i neoobnovlenchestvo. (K 10-letiiu so dnia muchenicheskoi konchiny sviashchennika Daniila Sysoeva) [Paris Theology and Neo-Renovationism. (On the 10th Anniversary of the Martyrdom of Priest Daniil Sysoev)] [Electronic resource] URL: https://blagogon.ru/digest/128 (accessed:-12.06.2023) (in Russian).

31. Tkachev, A., prot. Puti parizhskogo bogosloviia [The Ways of Parisian Theology]. URL: https://www.pravmir.ru/puti-parizhskogo-bogosloviya (accessed:-20.06.-2023) (in Russian).

32. Uil'iams, R. Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika [Lossky's Theology: exposition and criticism]. Kiev: DUKh I LITERA, 2009. 336 p. (in Russian).

33. Khoruzhii, S. S. Shag vpered, sdelannyi v rasseianii [A step forward made in scattering]. [Electronic resource] URL: https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H (accessed:-23.06.2023) (in Russian).

34. Cherniaev, A. V. G. V. Florovskii kak filosof i istorik russkoi mysli [Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought]. Moskow, IFRAN, 2009. 199 p. (in Russian).

35. Cherniaev, A. V. O knige: Gavrilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p. [About the book: Gavrilyuk Pavel Lvovich. George Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.]. In: Istoriia filosofii, 2016, vol. 21, no. 1, pp. 168–175 (in Russian).

36. Shakhabzian, K. G. Ipostas' i obraz [Hypostasis and image]. [Electronic resource] URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan2.htm (accessed:-15.-06.-2023) (in Russian).

37. Shakhbazian, M. A., Shakhbazian K. G. Obraz Khrista: pervoobraz kak predmet izobrazheniia v ikonopochitanii (na materiale tekstov predstavitelei parizhskoi bogoslovskoi shkoly) [The image of Christ: the primordial image as an object of image in icon worship (based on the texts of representatives of the Paris Theological School)]. In: Istoricheskaia i sotsial'no-obrazovatel'naia mysl', 2021, vol. 13, no. 6, pp. 65–83 (in Russian).

38. Sheiman, M. M. Ot Piia IX do Pavla VI [From Pius IX to Paul VI]. Moskow, Nauka, 1979, p. 196 (in Russian).

39. Shmeman, A. Russkoe bogoslovie za rubezhom [Russian theology abroad]. In: Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' XX veka. Sbornik statei. Pitsburg, 1975, pp. 74–91 (in Russian).

40. Iazykova, I. K. Parizhskaia shkola. Ikonografiia sviatykh i radikal'noe pereosmyslenie traditsii [Paris School. Iconography of saints and radical rethinking of tradition]. In: Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna 2014–2015. Moskow, Dom russkogo zarubezh'ia im. A. Solzhenitsyna, 2015, pp. 305–313 (in Russian).

41. Tsvetkovich, V. Paris School, Athenian School and American Orthodox Theological Diaspora. [Electronic resource] URL: https://pemptousia.com/2020/12/parisian-school-athenian-school-and-american-orthodox-theological-diaspora/ (accessed: 13.07.2023).

42. Gerogiorgakis, S. Modern and Traditional Tendencies in the Religious Thought of the Russian and Greek Diaspora from the 1920s to the 1960s. In: Religion State and Society, 2012, iss. 40.3–4, pp. 336–-348.

43. Schmemann, A. Russian Theology: 1920–1972, an Introductorv Survey. In: St.Vladimir's Theological Quarterly, 1972, iss. 16, pp. 195–214.

44. Stoeckl, K. Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008. 200 p.

45. Valliere, Paul. Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000. 444 p.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.003
УДК 1(091)

Т. О. Крючков *

ХРИСТИАНСКАЯ ИМПЕРИЯ КАК СМЫСЛ ИСТОРИИ
(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)

В статье поставлен вопрос об истоках и содержании идеологии «Москва — Третий Рим». Исследование рассматривает учение о Третьем Риме как философское выражение историософских представлений в учении греко-православной церкви о конце света и исторических событиях, ему предшествующих. Выдвигается тезис, что учение о Третьем Риме производно от христианского отношения к Римской империи как предсказанном в пророчестве Даниила носителе универсальной власти, основывается на библейском представлении о смысле истории как заложенной Промыслом последовательной трансляции универсальной власти императора. Анализируется вопрос о формировании современных христианских претендующих на универсальную власть центров (вселенский патриарх, папа римский) как трансляции после разрушения христианской империи власти императора предстоятелям соответствующих поместных церквей. Рассматривается на основе привлечения литературных источников конфликт между великокняжеской властью и новгородской демократией как столкновение двух претендующих на лидерство на Руси центров, основывающих своих притязании на рецепции двух различных традиций трансляции имперской идеи (Третий Рим) в Москву и Новгород Великий через представление о наследии Восточной и Западной Римской империи соответственно.

Ключевые слова: идеология, смысл истории, Империя, император, универсализм, Рим, Византия, катехон (κατέχων), Церковь, Москва, Третий Рим, старец Филофей, патр. Филофей Коккин, митрополит киевский Киприан, исихазм, антихрист, автокефалия.

T. O. Kr'uchkov

CHRISTIAN EMPIRE AS THE MEANING OF HISTORY (article one)

The article examines the origins and content of the ideology of "Moscow as the Third Rome". The study explores the doctrine of the Third Rome as a philosophical expression of historiosophical ideas within the teachings of the Greek Orthodox Church concerning

* Крючков Тимофей Олегович — аспирант, МГУ им. М. В. Ломоносова, философский факультет, каф. Истории русской философии, 119234, Москва, Ленинские горы, МГУ, timofeusk@yandex.ru

Timofej O. Kr'uchkov — graduate Student, Faculty of Philosophy, Moscow State University, Department of the History of Russian Philosophy, Moscow State University Shuvalovskii korpus MGU, Leninskie gory, 119234 Moscow, Russian Federation, timofeusk@yandex.ru

the end of the world and the historical events preceding it. The thesis is advanced that the doctrine of the Third Rome stems from the Christian view of the Roman Empire as the bearer of universal power, as predicted in the prophecy of Daniel. This doctrine is rooted in the biblical understanding of history as the providentially ordained, sequential transfer of the emperor's universal authority. The article analyzes the formation of modern Christian centers that claim universal power (such as the Ecumenical Patriarch and the Pope) as a continuation of the emperor's authority, transferred to the leaders of respective local churches following the collapse of the Christian empire. Furthermore, drawing on literary sources, the article examines the conflict between the grand princely authority and Novgorodian democracy as a clash between two centers vying for leadership in Rus'. These claims to leadership are based on the reception of two distinct traditions of transmitting the imperial idea (the Third Rome)—to Moscow and to Novgorod the Great — through the respective legacies of the Eastern and Western Roman Empires.

Keywords: ideology, meaning of history, Empire, emperor, universalism, Rome, Byzantium, katechon (κατέχων), Church, Moscow, Third Rome, Elder Philotheus, patriarch Philotheus I, Metropolitan Cyprian of Kiev, hesychasm, antichrist, autocephaly.

Существует или может ли существовать православная христианская идеология как нечто методологически отличимое от православной веры как таковой? Совершенно не обязательно, что все входящее в мировоззрение православного христианина должно быть отнесено собственно к вере — в смысле ее догматов и истин, без исповедания которых человек не может считаться православным. Мировоззрение христианина сложней и обширней вопросов только вероучительных. Часть воззрений может принадлежать к области не веры, а христианской философии, что позволяет отнести их к тому, что для христианина в его мировоззрении желательно, но не обязательно, отрицание чего если и не похвально, то до определенной степени извинительно. Вопросы эти носят политический, культуроведческий, естественно-научный характер, но так или иначе вытекают из истин христианской веры, смысла и содержания священных текстов. Отношение к такому мировоззренческому корпусу есть вопрос не догматики, а скорее христианской этики, той ее части, которая говорит об отношении к окружающему миру. Вероятно, следует отнести эту сторону христианской жизни к тому, что в современном языке называется «идеологией», — сумме взглядов, формирующих не духовный облик конкретного человека (это задача веры), но реальное целостное человеческое общество, без которого у него нет единства и без чего народ вряд ли может называться народом.

Что же такое идеология в ее отличии от веры? Это вселенская сверхзадача, в пребывании разрешения которой видит себя человеческая общность. Система представлений о земном бытии как о чем-то имеющем объективную всеобщую объединяющую цель, заложенную законами, по которым оно создано и по которым действует сущее. В силу этих законов человек осознает себя частью огромного универсального («вселенского») проекта (замысла), частью чего-то огромного, что превышает и разум, и силы, и время жизни не просто даже одного человека, но силы, и жизнь поколений целой страны. Мысль становится идеологией, если этот проект бытия охватывает единым смыслом всю человеческую историю, делая человека не частью своего времени, но соучастником времени большего, чем его собственная жизнь.

С другой стороны, идеология, в отличие от веры, которая преображает самого человека, — это нравственный трафарет, который предлагает внешний по отношению к человеку способ разобраться в том, что́ есть добро и зло, на основании того, насколько это соотносимо с пользой для этой большой программы. Идеология предполагает быть одним большим добром, касающимся всех.

Построения справедливого общества — марксистского ли, демократического, — становящиеся «концом истории», могут рассматриваться как светский пример такой идеологии, возможно, и ложной с точки зрения христианской веры, но обладающей атрибутами такого смысла истории. Таково и научное познание мира, когда оно рассматривается как сверхзадача человечества по преображению материи, как это наблюдается у К. Э. Циолковского и вообще в русском космизме: программа человечества как разумного продолжения природы, реализующей свой природный замысел уже не в законах физики и химии, а в разумных человеческих амбициях самопознания природы. Познание и цивилизация тогда есть продолжение естественных биологических процессов, двигающих за пределы физиологических возможностей не только человечество, но природу как таковую, где человечество — это разум природы, реализующий ее замысел и наделяющий мир в глазах человека таким замыслом. Экологическое движение — тоже идеология, поскольку содержит глобальную идею спасения вселенной от техногенного уничтожения.

Но для христианского общества такой «сверхзамысел» происходит из замысла божественного, вытекающего, но не тождественного божественному промыслу о спасении человеческой природы от греха и смерти, а являющийся проекцией божественного домостроительства на реальную человеческую историю.

Идеология — признание существования объективно заложенного закономерного процесса, делающего неизбежным и разумным исторические события, которые идеология предрекает, а во многом и обусловливает. В итоге идеология есть рецепция смысла истории в качестве программы действия.

Особой ценностью для идеологии будет невыполнимость такой программы в течение жизни одного поколения. Это делает ее мистической сверхзадачей, которая и вправду воспринимается смыслом истории. Через это и личность чувствует себя большим, чем индивидуальный человек: частью гигантского плана, большего, чем вмещает человечество, условно доброго уже потому, что он неизбежен в своей реализации и обусловлен закономерностями (или даже пророчествами), придающими неизбежность судьбы отдельного человека, частью сверхбытия и осознание себя Все-Адамом, жизнь которого не завершается его земным путем даже в земном ее аспекте. Идеология предполагает трансляцию смысла не только детям, но и приобретение ее от отцов; а если не приобретение, то включение происходившего и с ними в общий сверхвременной план, чем и бытие уже ушедших наделяется смыслом.

I

Христово учение говорит о Царстве Небесном — «Царстве будущего века», говорит о цели жизни и человека, и человечества в целом, которая находится за пределами земной жизни. Однако это не значит, что богословие не пред-

полагает смысла наличной человеческой истории как таковой. Но если смысл человеческой истории ветхозаветных времен — приуготовление человечества в лице народа избранного к воплощению Бога Слова, то со смыслом истории человечества после Боговоплощения и Искупления все не так очевидно. С одной стороны, есть понимание того, что мир завершит свое существование вторым и славным пришествием Господа Иисуса Христа, и будет преображен. Все происходящее в нашем мире так или иначе или обусловлено этим непреложным событием, либо его ускоряет, поскольку пришествию Христа предшествует отход народов земных от Христа, воцарение на краткое время всемирного правителя, ложно заявляющего, что Христос — это он, и принятие этого самосвидетельства. После чего антихрист будет поражен Духом Уст Его, и мир преобразится, будет всеобщее воскресение мертвых и паруссия оставшихся живых.

Но и в эту программу вписана вполне земная программа, которая, не будучи в самом строгом смысле вероучительной, выступает как бы образом Царства Божия, его Иконой на земле, преддверием, пророчением о Царстве Будущего века. Именно земное бытие этой «иконы Царства» можно назвать осязаемой христианской идеологией, смыслом реального ежечасного бытия земных народов вне даже зависимости от того, принимают они этот смысл или нет.

Римская империя становится с самого начала проявлением земного смысла Церкви, мистическое явление Царства небесного, икона Горнего Иерусалима. Все это находится за пределами догматики. Церковь видит империю как часть христианского устройства — не политического, а мистического. Хотя Церковь может быть и без империи — что не раз и бывало в истории, — и Церковь в любой момент своего бытия равна сама себе. Но существование Римской Империи как софийного обрамления Церкви — это энтелехия Церкви, то, как Церковь в этом мире должна пребывать, это ее «развернутое бытие». Империя — святыня, как святыня — вероучение, Имя Божие, Святая вода, рукотворные храмы. Служить Божественную Литургию можно и вне храма. Но храм все же есть, и христиане стремятся к его возведению и пребыванию в нем как в особом месте божественного присутствия, достойном пространстве для совершения таинств, и он — святыня. Так и Империя несет собой таинственное содержание, без которого что-то в Космосе не так. Империя может быть не развернута до реальной империи, она может быть в потенции, архивирована. Но она обязательно есть. Как миф — империя есть нечто явленное в такой форме из бытия Церкви как Тела Христова. Но оно может быть и сокрыто, и тогда Церковь не неполноценна, но гонима, она в ином периоде своего бытия. Так человек без руки или глаз — все равно он в полной мере человек. Но он страдает, он призван для иного, он замыслен иначе.

Сложно определить место Империи в системе христианского мировоззрения. Вопрос этот не догматический, а методологический — мы не можем сказать, к какой области отнести этот миф. Сам текст Священного Писания прикровенно говорит о роли империи и императора в жизни христианской общины. Апостол Петр в Первом соборном послании обращается к христианам и пишет: «Бога бойтесь, царя чтите» (1Пет. 2:17). Не просто о властях предержащих — об этом отдельная заповедь, а именно об императоре. Апостол

Павел во Втором послании к Тимофею говорит о необходимости молитвы о всех людях, за императора и вообще о все во власти сущих:

> «Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим. 2:1–4).

Во втором послании к Фессалоникийцам ап. Павел раскрывает тайну грядущих событий конца света, но говорит, что прежде того дня должен прийти «беззаконник», который сядет в Храме как Бог, но случиться этому пока препятствует некое обстоятельство — «удерживающий ныне» (κατέχων), которое доколе присутствует в мире, апокалиптический финал его не может быть явлен:

> «…день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2Фес.2:1–10).

Излишне и говорить, что живейший интерес христианской экзегетики вызывал именно вопрос о том, что же есть это «удерживающее» — κατέχων. Ответы давались различные, широкие и обтекаемые, а потому и неоспоримые, но явно, что апостол имел в виду нечто конкретное, присутствующее в мире явно и для всех очевидное. И на этот вопрос наиболее ясный ответ толкователей был, что под «удерживающим» понимается римское государство.

> «Справедливо всякий может <…> спросить, что такое удерживающее (το κατέχων) <…> Что же такое, что не допускает открыться ему, то есть препятствующее? Одни говорят, что это благодать Святого Духа, а другие — римское государство; с этими последними я больше согласен. <…> Потому что если бы апостол хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно <…> Но так как апостол говорит это о римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времени говорит прикровенно. Он не хотел навлечь на себя чрезмерной вражды и бесполезной опасности… Ибо тайна беззакония уже в действии» [7, с. 401].

Такое понимание было воспринято в церкви и коррелируется с самой исторической логикой — поддерживаемый Римской государственностью порядок не дает возможности сам по себе явиться антихристу, который явиться должен во дни безвластия на земле. И одновременно римское государство по пророчествам Книги Даниила есть последнее государство (последнее Животное из видения пророка Даниила, ноги Истукана из сна царя Навуходоносора). То есть конец римского государства провиденциально и означает конец мира — так открыто пророком.

Надо полагать, что именно последняя роль «удерживающего», описанная ап. Павлом, обусловливает и первые две («почитание царя» у ап. Петра

и «моление за царя» в послании к Тимофею) и одновременно проецируется на литургическое положение Римского императора в христианской Церкви, которое можно было наблюдать в Средние века. Император «инкорпорирован» не просто в церковную жизнь, что было бы понятно — христианский император не может не жить церковной жизнью, не участвовать в ее делах. Но нет, все гораздо сложней и глубже.

Без Императора невозможен Вселенский собор (как, к слову, и без папы римского). Император является частью или особым участником богослужения. И речь не о пресловутом банальном «холуйстве» духовенства перед земной властью, а именно о некоей онтологической роли императора, которая может быть опущена, но что-то при этом теряется. Император — носитель в силу самого статуса императора степени церковнослужителя (чтеца, священноносца). Император рассматривался как «внешний епископ церкви», как это, опираясь на собственные слова имп. Костантина, описывает Ефсевий Памфил:

> «Константин справедливо сказал, что и сам он — епископ: "только вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних". Распоряжаясь согласно с этими словами, он надзирал за всеми подвластными себе и побуждал их, сколько было силы, вести жизнь благочестивую» [6, с. 246].

Но при этом статус императора как священнослужителя не сводим ни к чему. Вальсамон* так описывает литургико-канонический статус императора:

> «Православные императоры невозбранно, когда захотят, входят во Св. алтарь, и кадят, и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу катехизическое поучение, что предоставлено одним местным архиереям… А как царствующий император есть помазанник Господень по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть между прочим и архиерей, то благостно и император украшается архиерейскими дарованиями» [10, с. 89].

Некоторое «гадательное» представление о месте империи в православном мировидении и православном учении могут дать не вербальные, а графические источники, в частности, икона Пятидесятницы, на которой в разных ее изводах иконографии отождествляются Космос и император. Охарактеризовать роль императора и его онтологический статус в Церкви можно так: соборный лаик (λαϊκός — «из народа», мирянин), то есть лицо, воплощающее собой в полноте роль той грани Церкви, которая отлична от священства институционального (трех-степенного), имеющего власть вязать и решить. Эту «грань» церкви представляет собой образ царя града Салима — Мелхиседека, царя и священника, о которой сказано у ап. Петра, что вы — «царственное священство» (1Пет. 2:9–10). Сравним со словами папы Стефана III (768–772) титулованным императором Западной Римской Империи. Империи франкскому королю Карлу Великому и его сыну Карломану: «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой» [2, с. 147–150]. В представлениях папы римского

---

* Антиохийский патриарх Феодор Вальсамон (Θεόδωρος Βαλσαμῶν) ок. 1140–1199. Византийский канонист.

Карл Великий возведен им в Западные Императоры (пересекшиеся уже 300 лет как), а потому в своем письме он и распространяет церковные представления о священническом достоинстве римских императоров как «царственном священстве» в том смысле, в котором ап. Петр именует полноту церкви, мирян.

Существование царя не означает, что все остальные миряне избавлены от этого «царственного священства». Но император являет собой в жизни церкви то, что есть все вместе члены Церкви лаики — живые, мертвые и не рожденные. Наиболее понятные иллюстрации этого можно взять из области административного управления. Император, выбирая епископа Города, где его престол, тем самым воплощает выбор народом епископа — право, как бы делегированное ему как «соборному лаику», которое во времена более ранние было осуществляемо самими мирянами непосредственно, как полнотой Церкви. Но церковная мудрость почла за благо оставить его в руках единого, поскольку выборы епископов непосредственно народом сопровождались даже кровавыми стычками. По той же причине выборы архиепископа города Рим переданы коллегии кардиналов. Характерно, что византийский император (т. е. царь города Константинополя) считается ординарным поставителем не только архиепископа для града Константинова, но и самого Рима. Так, уже в XII в. возмущение византийского историка Иоанна Киннама [4, с. 21] вызвало поставление папы римского императором Священной римской империи Германского народа. — Дело в том, что выбор епископа для Рима есть прерогатива римского императора, т. е. императора византийского, и лишь небрежение этой обязанностью привело к тому, что эта традиция забылась, а обязанность выбора кандидатуры перешла к собранию духовенства Ветхого Рима. В конце XIV в. патриарх Антоний IV (1389–1397) свидетельствовал, что и в его время католики продолжают оказывать церковное почтение императору Византии как императору Рима, несмотря уже и на догматические расхождения и церковное разделение:

> «…император ромеев, то есть всех христиан, в любой местности и от имени всех патриархов митрополитов и епископов упоминается имя императора, там, где называются христианами, чего не имеет никогда ни один из иных правителей и топархов, и столь большую он имеет от имени всех власть, что даже латиняне, не имеющие никакого участия в нашей церкви, и они оказывают ему эту честь и повинуются, что делалось и в прошлые времена, когда они были соединены с нами» [12, с. 49].

Но, разумеется, речь не просто о политической условности и делегировании для удобства функций «представителю». Нет, тут нечто большее, здесь все в таинственном смысле. И в этом смысле император включен в систему священства именно как мирянин-священноносец. При этом он входит в алтарь через царские врата, причащается, как священнослужитель: в алтаре у престола под двумя видами раздельно*. Упомянутый патриарх константинопольский

---

* Император, как упомянуто, обладал правом благословлять народ дикирием, правом каждения и правом произнесения церковных проповедей. Первые два могут рассматриваться уже как священнодействия, что в каком-то смысле делает императора большим, чем церковнослужитель, каковым считается священноносец или чтец.

Антоний говорит о поставлении императора на царство как о «хиротонии, которую император имеет от церкви… помазывается великим миром и рукополагается как император и автократор ромеев» [12, с. 49].

Императору и империи присущи и еще ряд служений церковного управления. Например, центральная фигура вселенского собора — император. Только он созывает вселенский собор. Именно император на нем председательствует. Сам собор построен как ответы на вопросы императора (сравним: миряне в лице императора вопрошают духовенство о вере). Император утверждает итоги собора — символ полноты принятия церковью. Собор — вообще имперское учреждение. Согласно 133 новелле императора св. Юстиниана Великого: «Император есть блюститель канонов и Божественных Законов. Царь через Соборы священников утверждает Правую веру». Без императора (его представителя) Вселенский Собор канонически невозможен, а потому отсутствие императора, его отъятие у мира, есть печать вселенских соборов — завершение эпохи, когда это возможно. Это перекликается с имеющимся в Преамбуле к VI Новелле Юстиниана положением, что император является «хранителем догматов истины». Можно сказать, что император в этом случае не государственная власть, узурпировавшая административное положение в Церкви, а соборная полнота Церкви — «соборный лаик», власть же, присущая императору, — это лишь инструмент.

Можно упомянуть, что именно император дарует автокефалии новым поместным церквям. Первая Юстиниана получила статус автокефальной церкви из рук императора Юстиниана Великого [17, с. 36].

Император судит епископов, он конечная инстанция церковного суда — к императору обращаются с апелляцией клирики, которые нередко император передавал на разрешение константинопольского архиепископа*. Сам император судит патриархов. Все это неожиданно на фоне общего правила о невозможности клирикам судиться у внешних, судебном иммунитете православного духовенства, из которого, как выясняется, исключен сам император, суд которого по церковным делам не противоречит этому правилу. Как несколько раз упоминает П. И. Гайденко, (даже) русские епископы были подсудны церковному суду византийского императора [5, с. 98, 104]. Право суда императора по церковным вопросам — не прерогатива светской власти как таковой, не часть государственного суверенитета, не функция любого монарха. И это именно церковная функция Императора, вытекающая из того, что он соборный лаик.

II

Вероучительную идею империи как видимого стержня и мистического смысла истории, через который Бог вещает о ее явлении и конце, христианское мистическое мироощущение воспринимает из двух пластов текстов Священного Писания. Во-первых, в пророчествах Даниила, где падение империи

---

* А. В. Карташев видит источником претензий константинопольского патриарха случаи, когда император передавал ему на разрешение жалобы и апелляции не принадлежащих Константинопольской церкви клириков (см.: [8]).

означает конец света и явление Царства Божьего в силе. Причем понимается это двояко. С одной стороны, речь идет о Пришествии Христа Спасителя, а с другой, это же самое пророчество о разрушении истукана понимается как явление Царства в Силе, то есть конец мировой истории. Во-вторых, империя у ап. Павла названа «удерживающим», присутствие которого в мире не дает явиться тайне беззакония, то есть приходу антихриста. Гибель империи — признак приближения конца света.

Более того, империя в христианском мировоззрении рассматривается не просто как знамение неких апокалиптических событий, не неся сама собой никакого смыслового или онтологического содержания. Христианский взгляд на империю был иной.

Начнем с того, что власть римского императора была для христиан священна сама по себе, вне зависимости от реального отношения императора к христианству. И речь не просто о почитании власти, «да тихое мирное житие поживем», что могло бы быть отнесено не только и не столько к Риму, но к любой законной власти в человеческом обществе, без сакральности. Отношение к власти вообще (не конкретно к Империи, а к власти) — категория не онтологическая, а нравственная.

В XIV в. патриарх константинопольский Антоний пишет московскому князю Дмитрию Ивановичу, отказывающему митрополиту Киевскому (Московскому) Киприану в возможности литургического поминания императора за богослужением, об отношении к власти императора: «невозможно христианину иметь церковь, но не иметь императора». Московский князь Василий I, вероятно, не воспринимает саму идею императора как верховной «универсальной» (т. е. вселенской) власти, которую он в церковном смысле должен принимать, будучи сам суверенным властителем. Вероятно, такому отношению были и свои практические причины, связанные с утратой империей мощи — Константинополь окружен сельджуками. По сути, вел. князь Василий выражает привычное нам мнение о современном устройстве церкви и власти. Из контекста письма видно, что Василий I не первый раз сталкивается с церковным почитанием императора, считает это не более чем политическим атрибутом государства, в котором император непосредственно правит, и просит (вероятно, с иронией) доказать ему обратное. Но патр. Антоний пишет:

> «И поскольку ты говоришь, что у нас есть церковь, императора же у нас нет, и мы не считаем его таковым, то в этом нет ничего справедливого <…> Ничего хорошего нет в том, сын мой, когда ты говорил, что у нас есть церковь и нет императора, невозможно для христиан то, что у них ест церковь, и нет императора. Ибо империя и церковь имеют крепкое единство и общность и невозможно отделить одно от другого. <…> невозможно представить, что архиерей не поминает его (императора — *Т. К.*). Слушайте же, что говорит в первом из соборных посланий Петр, глава апостолов: “Бойтесь Бога, чтите императора”. Он сказал не “императоров”, чтобы кто не подумал, что императорами называются там и сям среди народов, но “императора”, показывая, что всеблагой император есть один. И к тому же какого императора он имел в виду? Нечестивого, бывшего в то время, и гонителя христиан, но как святой апостол предвидящий будущее, что христиане намереваются иметь одного императора, он учит почитать нечестивого императора <…>» [12, с. 50].

Написано это вполне самостоятельному суверенному правителю, ни формально, ни политически с Константинополем не связанному иначе, как будучи просто христианским государством. Причем на урезание его власти какими-то манипулятивными средствами, используя суеверный религиозный страх, вовсе не похоже. Речь о чем-то другом. Обратим внимание и на то, что правители и вожди христианизированных новых народов включаются на правах придворных в имперский дворцовый церемониал. Разумеется, реально они опахало за императором не носили. Речь о символическом действии. Другой момент, уже внутренний. Привычные нам церковные священнические облачения — это одежды имперского дворцового церемониала. Правда, в данном случае это и вправду может иметь случайный характер.

Таково церковное мироощущение. Митрополит Киприан Киевский (Московский), умирая, пишет прощальное разрешительное письмо [9, с. 401]. По чину прощается со всеми. Начинает со святых вообще (имеется в виду вообще все христиане как таковые), а следующим пунктом у него идут цари. Причем московские князья поминаются существенно ниже, после всей церковной братии. Заметим, это вожди народа, к которому непосредственно относится его митрополия, он с ними в близких отношениях. И, тем не менее, на первом месте цари — живые и отшедшие. Святитель Киприан — не грек. Он славянин (болгарин или серб) — его с Империей ромеев никакие семейные отношения не связывают. Поскольку выше мы писали, что именно святителю Киприану было князем Василием Дмитриевичем чинимы препятствия поминать императора, то приведенный порядок в этом письме намекает, что вероучительные увещевания патриарха Антония великому князю все же достигли цели, и князь внушаемое ему уразумел. Вероятнее всего сам отказ великого князя почитать Императора был связан с тем, что империя находилась на грани гибели, и московский правитель мог уход политического влияния из Империи понять либо как ложность представлений греков о сем предмете, либо как признак окончания времен, в которых император мог рассматриваться как катехон.

III

Несмотря на обилие вероучительных текстов, связанных с местом императора в Церкви, оставим открытым вопрос о том, насколько эта сторона вопроса является богословской, исключая, наверное, нравственное богословие. Предпочтительнее отнести это мироощущение — о чем речь шла выше — к идеологическому и философскому аспекту христианского учения, имеющему отношение не столько к догматике, сколько к философии истории и вообще мироощущению христианина.

Тем не менее, уход Византийской империи (а до того и Рима Ветхого) и императора с исторической сцены создало в христианском мироощущении лакуну, которая должна была быть осознана и в каком-то смысле заполнена.

Поскольку Рим в церковном сознании связан с катехоном — «удерживающим» от запуска механизма «тайны беззакония», — то гибель Империи означала для современников наступление эпохи окончания земной истории и конец света как событие, которое придется пережить в самое близкое время.

Тем не менее, событие это не наступало. Что, однако, совершенно не могло и не должно было восприниматься как богословская ошибка.

В европейской истории прослеживаются три реакции на уход императора. Сюда не будут включены ситуации, когда верующими произошедшее было воспринято как прямой запуск апокалиптического сценария. Нас интересует именно переосмысление и поиск обстоятельств, которые выводят человеческую историю на новый цикл, откладывающий приход антихриста. Все три так или иначе связаны с идей Первого, Второго и Третьего Рима.

Начнем с конца, с Третьего Рима. На глазах у Руси произошла вселенская катастрофа — Империя Ромеев, сакральная основа Вселенной, гибнет. Это очевидный признак конца света. Из мира, казалось бы, забран «удерживающий». Мир накануне пришествия антихриста. Причем Константинополь пал два раза: первое падение — вероотступничество. Греческое духовенство и император заключают в 1439 г. Флорентийскую унию, причем на соборе, который по формальным признакам может считаться вселенским. Правда, уния наталкивается на саботаж и прямые протесты сохраняющих верность православной вере духовенства и мирян. В Константинополе есть и униаты, и православные. Правительство пребывает в колебании. Но Святая София — униатский храм. Как наказание за впадение в аполлинариеву ересь Константинов град захвачен султаном Мехметом II, а Святая София обращена в мечеть. Завоевание Константинополя — это финальная часть религиозной программы самого пророка Мухаммеда, власть правоверных как религиозный акт должна быть установлена в Мекке, Иерусалиме и Константинополе. В VIII в. завершить эту программу не удалось, но в XV в. мусульмане выполняют свой религиозный долг в полной мере.

Для русских все это связано с двумя обстоятельствами. Первое — церковно-иерархическое. В 1439 г. московский князь изгоняет из пределов Северо-Восточной Руси вернувшегося в качестве папского легата и насадителя Флорентийской унии митрополита Киевского Исидора. Другой митрополит не может быть поставлен в Константинополе, поскольку константинопольская церковь отпала от Православной веры. Русские находят в себе силы самим избрать митрополита, исходя из того, что это канонично, поскольку после впадение Константинополя в латинскую ересь Церковь осталась только на Руси. Не все принимают это, и, например, Пафнутий Боровский не признавал первого автокефального русского митрополита Иону митрополитом [1, с. 193]. Православная иерархия была восстановлена уже при султане (патр. Геннадий Схоларий), но в отношении русской церкви «реституцию» произвести не предполагалось — под омофор константинопольского патриарха удалось вернуть только южные епархии, и образована так называемая «Юго-западная русская митрополия» с формальной первенствующей кафедрой в Киеве, хотя в Киеве митрополит и не сидел. Робкие попытки восстановления патриаршей власти константинопольских архиепископов над Северо-Западом Руси предпринимались сразу после восстановления османами на константинопольской кафедре православного патриарха и изгнания Флорентийской унии. Для определения же статуса русских епархий в глазах церковной соборности вообще и Константинопольского патриархата в частности нужно уточнить, происходил ли разрыв

литургического общения. Греческие иерархи сослужили с русскими. То есть де-факто автокефалия состоялась не в 1593 г. с установлением патриаршества, а уже в 15 в.

Второе обстоятельство, в котором Москве надлежало себя найти, — прекращение существования императорского престола в Константинополе. В Москве реакцией было осознание себя Римом Третьим — два Рима пали, а четвертому не быть. То есть «удерживающим» стал русский Великий князь, который теперь — царь. Какова логика трансляции имперского самосознания и статуса. Произошло ли это потому, что просто нет других православных государей и единственный — русский, и тут уж не важен сам Рим, а важна лишь функция — могущественное православное государство? Или же имеет место мистическое прозрение, откровение, о перемещении Рима в Москву?

Сам старец Псковского Спасо-Елизаровского монастыря Филофей*, с именем которого связан термин «Третий Рим», вероятнее всего, не был автором идеи, и не он русским глаза открыл на самих себя как на Империю, на «удерживающего». Он излагает то, что русская церковь уже к тому моменту восприняла. За это говорит сама структура посланий старца Филофея. Вероятно, что текст «Послания старца Филофея великому князю Василию» известен нам лишь в выдержках, которые не включают значительный объем «практической части», сохраняя лишь идеологию. Но и в выдержках видно, что Филофей использует идею «третий Рим» как аргумент в других вопросах. То есть к моменту направления послания кн. Василию Иоанновичу новизны в том, Третий ли Рим теперь Москва, уже не было. Суть послания в том, что вот Москва, как известно, Третий Рим, а мир сберегается ради чистоты веры и нравов в нем; между тем в Московском государстве, несмотря на ответственность вселенского масштаба, монастыри притесняются, епископы на вдовствующие кафедры не поставляются, крестное знамение накладывается православными неверно, бояре в содомском грехе погрязли; все это грозит погибелью. А ведь четвертому Риму не бывать!

Есть основания видеть в том, что Филофей пишет, что «четвертому не быть», — профетизм. Можем предположить, что невозможность «четвертого Рима» для старца Филофея связана с толкованием пророчества Даниилова о рогах четвертого «римского» зверя. Даниилу как образ римского царства был явлен зверь с десятью рогами. Вероятно, ничего страшного в самом образе нет, если вспомнить, как выглядят рога оленя, который, надо полагать, и есть этот зверь. Рога эти и есть образ 10 царств, которые будут на месте Римского государства. Далее Даниил видит, что у зверя отпали три рога, на месте которых вырос еще один, «малый рог», имеющий уста и говорящий хульно на Бога. Вероятно, эти три рога — образ первого Рима, Рима Нового и Рима Третьего.

---

* О настроениях настоятеля Спасо-Елезаровского монастыря Филофея может говорить то, что изначально монастырь этот именовался Сретенским и был поставлен на месте сретения принесенной из Константинополя преп. Ефросином Псковским Цареградской иконы Богородицы (Одигитрии Константинопольской) — палладиума Константинополя, самой почитаемой его святыни. Во всяком случае, этот образ иногда отождествлялся на Руси с пропавшей главной иконой Царьграда. Перенос явно имеет для русских мистический смысл.

Четвертый же рог обозначает грядущее после их падения царство антихриста. Потому и пишет старец Филофей, что «четвертому Риму не быть».

Реставрировать логику старца Филофея можно по тому, что он соединяет в развитии своего текста две мысли. Старец начинает с того, что московский государь теперь «един царь православных», и все царства в нем сошлись, но при этом переходит к теме о кончине мира, которой, как знаем, предшествует отнятие «удерживающего»:

> «Так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоем царстве: един ты по всей поднебесной христианам царь <…> ибо все христианские царства сошлись в твоем царстве, после же этого мы ожидаем царства, которому нет конца. <…> все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится, по слову великого Богослова, а для христианской церкви сбудется блаженного Давида слово: “Вот покой мой во веки веков, здесь поселюсь, как пожелал я того”» [13, с. 150].

Филофей пишет, что, «согласно Ипполиту», конец будет, лишь когда «Рим осадят персы и скифы» [13, *с.* 151][*], а теперь ему еще не время. То есть в подтексте присутствует мысль о том, что покуда есть «сошедшееся в одном» царство (то есть Империя), конца света не будет, но признаком конца будет «осада Рима персами» (то есть падение Рима Третьего), по которому и станет известно, что антихрист близок.

Соответственно, для Филофея не вследствие того, что Москва осталась последним православным государством и на нем теперь лежит ответственность, она может именоваться «как бы» Рим. Скорее наоборот: в Москву переместился (транслировался) сам Рим, и все «царства» сошлись в том смысле, что сам московский государь теперь — царь, то есть император римский. Под «сошедшимися царствами» имеется в виду не столько прекращение всех государств, в которых исповедуется православная вера, а то, что Рим переместился из прежних двух павших — в третий, в Москву, которая теперь имеет над православными «универсальную власть» — «един ты православным царь».

В другом же дошедшем до нас Филофеевом послании — «Мисюрю Минухину о неблагоприятных днях и часах» — находим мысль, которую можно было бы понять так, что и Византия, Рим Второй таинственно сохраняется, «Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и ничем же не заставляют греков от веры, однако же романское царство неразурушимо, ибо Господь в римской области[**] поселился» [14, с. 159].

---

[*] У Ипполита Римского нет мест об осаде Рима персами и скифами. Но, вероятно, мы имеем дело с тем, как сам старец Филофей толковал народы Гог и Магог.

[**] Здесь не вполне безупречный перевод, неточно передающий мысль оригинала, и имеется в виду не только и не столько территория, а речь о власти римской в смысле силы: «Аще убо Агарины внуци греческое царство приаша, но веры не повредиша, ниже насилствуют греком от веры отступати, инако же ромейское царство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася» ([Электронный ресурс] URL http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/poslaniya-starca-filofeya/poslaniya-starca-filofeya-original.htm (дата обращения: 19.05.2023)).

Эта же мысль «дублируется» и в представлении Филофея о переходе достоинства «вселенского» престола из Константинополя в Москву: старец несколько раз акцентируется на том, что престол в Москве «Успенский» (то есть, читай, богородичный «софийский») —

> «…един есть христианам царь и сохранитель святых Божиих престолов, святой и Вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в Богоспасаемом граде Москве, церкви святого Успения Пречистой Богородицы, что одна во вселенной краше солнца светится» [14, с. 153–164].

Г. М. Прохоров в «Повести о Митяе» высказал весьма интересное предположение, что идея Третьего Рима, которому должно быть со временем на Руси, возникла в среде константинопольского патриарха Филофея Коккина (1353–1354 и 1365–1374) и имп. Иоанна Кантакузина, т. е. гораздо раньше и падения Царьграда, и, само собой, времени написания посланий старца Филофея. Годы Византии сочтены, а потому предпринимались усилия для создания на Севере нового имперского центра. С этим связаны усилия греческих интеллектуалов-исихастов, побуждающих Русь (в т. ч. и Малую) осознать необходимость единства Москвы с Киевом (бывшим тогда Литовским), а также обрести самостоятельность от Орды. Чтобы воплотить эти духовные и политические замыслы, на Русь митрополитом посылается ученик патриарха Филофея — славянин Киприан. Резюмируя то, что писал Г. М. Прохоров, можно прийти к выводу, что «третий Рим» был, можно даже сказать, осознанной программой исихастских кругов Византии; вопрос стоял в том, где именно будет этот Третий Рим. Патриарх Филофей и император Иоанн Кантакузин делают выбор в пользу Северо-Восточной Руси, предпочтя ее и Болгарии, и Сербии, и Литве, перенеся официально ради этого из принадлежавшего последней Киеву митрополичью кафедру во Владимир-на-Клязьме, чем снят спор между Москвой и Литвой о церковном первенстве среди русских. По мнению Прохорова, изначально сама идея о «третьем Риме» возникает в среде болгарских исихастов. Претенденткой на византийское наследие сначала выступила Сербия, но этой тяжести не выдержала, расколовшись со смертью Стефана Душана на феодальные княжества. Затем — Болгария. Но чрезмерная близость Болгарии к занимавшим Балканы османам обусловила невозможность реализации там этой идеи (см.: [16]).

Г. М. Прохоров со ссылкой на прот. Иоанна Мейендорфа [11, с. 303] обращает внимание на некоторую иррациональность патриарха и императора в выборе именно Москвы. По всем понятиям Литва была более перспективна. Она уже находилась вне ордынского влияния, освободившись собственными силами. Кн. Ольгерд в обмен на поддержку во внутрирусской борьбе с Владимиром был готов принять «византийское православие» [15, с. 17].

Вполне возможно, что идея Третьего Рима в Москву привезена действительно не раз упомянутым уже митрополитом Киприаном. Это означало бы, что она укоренилась в круге близких к нему русских исихастов. А это прежде всего святитель Феодор Ростовский и преп. Сергий Радонежский. Косвенным подтверждением причастности именно святителя Киприана к принесению на Русь учения о Третьем Риме могли бы быть донесенные до нас письменные следы русских дискуссий

о предметах, входящих в корпус понятий этой теории. Речь о некоем конфликте Киприана с вел. кн. Василием Дмитриевичем об «имперском универсализме», о чем речь была выше. Но скорее всего это довольно долго (однозначно до падения Константинополя) было не государственно-правовым учением, не идеологией, а непубличной темой обсуждения церковной интеллектуальной элиты.

Само осознание себя самой Русью в качестве Третьего Рима связано с приездом Софьи Палеолог и вручение герба Византии. Важен вопрос о том, воспринимала ли себя Москва мистически и юридически тем самым Римом, продолжением Римского царства, у которого столица переехала в другой город, но именно он мистически владеет миром? Ответ может быть дан, если удастся разрешить вопрос: возлагает ли русский царь на себя юридически права Римского императора в том виде, как они существовали в Византии. Многое говорит за это. Русский царь ищет своего наследства — Константинополя. На протяжении нескольких веков вопрос о Константинополе не имел для Московского государства практического смысла владения проливами. Вряд ли московский царь взялся бы надрывать свою державу для освобождения Царьграда просто потому, что это нравственная обязанность всякого вообще христианского государя. Скорее он ощущает Константинополь своей «отчиной и дединой», частью своего государства. То есть для русских Русь — Римская империя в самом прямом, библейском смысле. Старец Филофей даже упоминает некий аграф (цитата, которой нет в посланиях апостола в Новом завете) или неназванные толкования на ап. Павла, что «Рим есть весь мир»: «Многажды и апостолъ Павел поминает Рима в посланиих, в толкованиих глаголет: “Рим — весь мир”» [14, с. 154–165]. Но зато эта «цитата» перекликается со словами из упомянутого послания патриарха Антония Василию I, в котором он пишет, что владеющий Римом владеет всеми христианами.

Сложно было бы понять поведение вселенского патриарха в дискуссиях 1589 г. об установлении на Руси патриаршества, если не предположить, что и сам патриарх рассматривает Русь как Третий Рим — новый центр «Империи ромеев». Обычно в русских изложениях желание патриарха Константинопольского переехать в Москву и сопровождающие дипломатические маневры рассматриваются лишь как форма своекорыстия и малодушия лично патриарха Иеремии. И этого нельзя исключать. Но вряд ли только личные качества патриарха были содержательной стороной аргументов. История эта приобретает внутреннюю логику, если иметь в виду концепцию Третьего Рима, в мистико-канонической стороне которой, как выясняется, больше ориентируются греки, чем сами русские. Установление в Русской церкви патриаршества видели в правительстве Федора Иоанновича как просто возведение митрополита Московского/Киевского в достоинство патриарха — получение титула. Но патриарх константинопольский Иеремия предлагает нечто, совершенно, казалось бы, не вяжущееся с предметом переговоров, да и вообще канонически немыслимое для Средневековья: переезд архиепископа Нового Рима (константинопольского патриарха) в Москву. Имеется в виду перенос кафедры Второго Рима в Москву. Понять это предложение можно только если в контексте лежит вопрос о Третьем Риме: если император ромеев, чей стол в Риме, а Рим там, где — он, теперь поселился в Москве, и Москва теперь — Рим,

то логично, чтобы патриарх Царьградский внутри своей же Церкви (Русь в его канонических представлениях — митрополичий округ Вселенского патриархата) переселился в ту же Москву — в Третий Рим. Этим пожеланием вселенский патриарх признает мистически новое местоположение Рима в Москве, Третьего Рима. Судя по всему, в Москве суть этого «переезда» патриарха не поняли. Ему было предложено поселиться во Владимире-на-Клязьме. Дело не в том, что патриарх Иеремия посчитал Владимир провинцией, где он лишен влияния, как это обычно излагается в русских пособиях по истории церкви. Владимир был официальной кафедрой русского митрополита (Киевского и всея Руси) с середины XIV в. А Москва, хотя митрополит со времен святителя Петра жил именно в ней, не была епископской кафедрой вообще. По сути, московское правительство предлагало патриарху стать митрополитом Киевским, заняв его кафедру во Владимире, при том, что Третий Рим находился в Москве. Иными словами, русские видели в происходящем не перенос кафедры архиепископа Рима в формально не имевшую епископской кафедры Москву, тем самым учреждая Третий Рим в церковном смысле, а личный переезд (бегство) патриарха на место митрополита киевского, и без того подчиненного ему, в церковном смысле, диоцеза (как мог считать патриарх). Совершенно понятно, что, не сумев объяснить еще далеким от этих материй русским суть идеи о Третьем Риме как переносе имперско-церковного престола вместе с самим мистическим Царьградом, патриарх возвратился к себе на прежнюю кафедру, даровав Москве искомое ею признание де-юре и без того давно признанной автокефалии, почетный статус для бывшего киевского митрополита патриарха — пятого в диптихе, что все же делало Москву нумерически одним из вселенских (т. е. имперских) патриархов Пентархии (как бы занимая место, освобожденное в связи с сдвинувшейся после отпадения римских пап «чреды»).

Доктринально желание патриарха может быть понято исходя из двух констант. Канонически епископ — а патриарх есть архиепископ Царьграда — и лишь в силу пребывания на кафедре именно этого Города он был еще и патриархом Вселенской церкви — не может покидать свою кафедру и перемещаться на другое место. Но при этом для патриарха это — не перемещение в другой город, а он переезжает «вместе с самим Городом».

Аргументом в пользу того, что русские цари считали себя римскими императорами, помимо клейнодов и титулатуры («самодержец» — это калька с титула императора «автократор», или «тишайший» — вовсе не про личные черты характера царя Алексея Михайловича, а калька с титула императора ромеев γαληνώτατος) доселе не проводившееся исследование правового положения русского царя как верховной инстанции в церковном судопроизводстве, что было прерогативой императора ромеев, богослужебный статус русского императора в сравнении с византийским императором. Отчасти подтверждением «римского» статуса Руси может быть анализ внешней политики, которую русское государство вело после доктринизации в сознание русской элиты идеи о Третьем Риме. В частности, об упомянутом «восточном вопросе», об отношении с прочими европейскими странами, заявляющими о собственном имперском статусе и т. д.

(Окончание следует)

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абелинцева О. А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской церкви. М.; СПб., 2009. 472 с.

2. *Блок М.* Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998. 712 с.

3. *Валла Лоренцо*. Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина // Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М.: АН СССР, 1963

4. *Величко А. М*. Церковь и император в византийской и русской истории. СПб., 2004. 194 с.

5. *Гайденко П. И*. О праве суда над епископатом на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. 2020. № 1. С. 90–108.

6. *Ефсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина // Сочинения Ефсевия Памфила. Т. 2. СПб., 1842. С. 49–286.

7. *Иоанн Златоуст, святитель*. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. М., 2004. Т. 11. Кн. 2. С. 572–617.

8. *Карташев А. В.* Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов. Варшава, 1936. 19 с.

9. *Киприан, митр*. Грамота Прощальная Митрополита Киприана // Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М., 2004. С. 401.

10. *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV века. СПб, 1998. 383 с.

11. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXIX. 1974. С. 292–305.

12. Послание патриарха Антония кн. Московскому Василию I Дмитриевичу. Российская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1880. С. 265–276.

13. Послание старца Филофея к Великому князю Василию // Древнерусская духовная литература. Сказания православные (в трех томах). Т. II. М., 2004. С. 150–153.

14. Послание старца Филофея к Мисюрю Минухину о неблагоприятных днях и часах // Древнерусская духовная литература. Сказания православные (в трех томах). Т. II. М., 2004. С. 154–165.

15. *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. Ленинград, 1978. 191 с.

16. *Прохоров Г. М.* Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Доклады Отделения этнографии. 2. СПб., 1966. С. 81–110.

17. *Троицкий С. В*. О церковной автокефалии // Журнал Московской патриархии. 1948. № 7, июль. С. 33–54.

18. *Чаадаев П. Я*. Философические письма // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 38–146

REFERENCES

1. Abelinceva, O. A. *Mitropolit Iona i ustanovlenie avtokefalii Russkoj cerkvi* [Metropolitan Jonah and the establishment of the autocephaly of the Russian Church]. Moskow, Saint Petersburg, 2009, 472 p. (in Russian).

2. Blok, M. *Koroli-chudotvorcy. Ocherk predstavlenij o sverx`estestvennom xaraktere korolevskoj vlasti, rasprostranenny`x preimushhestvenno vo Francii i v Anglii* [Miracle-working kings. An essay on the supernatural nature of royal power, prevalent mainly in France and England]. Moskow, 1998, 712 p. (in Russian).

3. Valla, Lorenczo. *Rassuzhdeniya o podlozhnosti tak nazy`vaemoj darstvennoj gramoty` Konstantina* [Arguments about the falsification of the so-called donation letter of Constantine]. In: Ital`yanskie gumanisty` XV veka o cerkvi i religii. Moskow, AN SSSR, 1963 (in Russian).

4. Velichko, A. M. Cerkov` i imperator v vizantijskoj i russkoj istorii [The Church and the Emperor in Byzantine and Russian History]. Saint Petersburg, 2004, 194 s.

5. Gajdenko, P. I. *O prave suda nad episkopatom na Rusi (XI–XIII vv.). Postanovka problemy`* [On the right of trial of the episcopate in Russia (XI–XIII centuries). Problem statement]. In: Xristianskoe chtenie. Nauchny`j zhurnal Sankt-Peterburgskoj Duxovnoj Akademii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 2020, no. 1 S, 90–108 (in Russian).

6. Efsevij Pamfil. *Zhizn` blazhennogo vasilevsa Konstantina* [The Life of the Blessed Basileus Constantine]. In: Sochineniya Efseviya Pamfila, tom 2, Saint Petersburg, 1842, pp. 49–286 (in Russian).

7. Ioann Zlatoust, svyatitel`. *Tolkovanie na Vtoroe poslanie k Fessalonikijczam* [Interpretation of the Second Epistle to the Thessalonians]. In: Polnoe sobranie tvorenij sv. Ioanna Zlatousta v dvenadczati tomax. Moskow, 2004, tom 11, kn. 2, pp. 572–617 (in Russian).

8. Kartashev, A. V. *Praktika apellyacionnogo prava Konstantinopol`skix Patriarxov* [The practice of the Appellate law of the Patriarchs of Constantinople]. Varshava, 1936, 19 p. (in Russian).

9. Kiprian, mitr. *Gramota Proshhal`naya Mitropolita Kipriana* [Letter of Farewell from Metropolitan Cyprian]. In: Buslaev F. I. Istoricheskaya xrestomatiya cerkovno-slavyanskogo i drevne-russkogo yazy`kov. Moskow, 2004, pp. 401 (in Russian).

10. Lebedev, A. P. *Istoricheskie ocherki sostoyaniya Vizantijsko-vostochnoj Cerkvi ot koncza XI do serediny` XV veka* [Historical sketches of the state of the Byzantine-Eastern Church from the end of the 11th to the middle of the 15th century]. Saint Petersburg, 1998, 383 p. (in Russian).

11. Mejendorf, I. F. *O vizantijskom isixazme i ego roli v kul`turnom i politic heskom razvitii Vostochnoj Evropy` v XIV v.* [On Byzantine Hesychasm and its role in the cultural and political development of Eastern Europe in the 14th century]. In: Trudy` otdela drevne-russkoj literatury`, tom XXIX, 1974, pp. 292–305 (in Russian).

12. *Poslanie patriarxa Antoniya kn. Moskovskomu Vasiliyu I Dmitrievichu* [The Epistle of Patriarch Anthony to the To Vasily I Dmitrievich of Moscow]. Rossijskaya istoricheskaya biblioteka, tom VI, Saint Petersburg, 1880, pp. 265–276 (in Russian).

13. *Poslanie starcza Filofeya k Velikomu knyazyu Vasiliyu* [The Epistle of Elder Philotheos to Grand Duke Basil]. In: Drevnerusskaya duxovnaya literatura. Skazaniya pravoslavny`e (v trex tomax), tom II, Moskow, 2004 (in Russian)

14. Proxorov, G. M. *Povest` o Mityae* [The Story of Mitya]. Leningrad, 1978, 191 p. (in Russian).

15. Proxorov, G. M. *E`tnicheskaya integraciya v Vostochnoj Evrope v XIV veke (ot isixastskix sporov do Kulikovskoj bitvy* [Ethnic Integration in Eastern Europe in the 14th century (from Hesychastic disputes to the Battle of Kulikovo)].` In: Doklady` Otdeleniya e`tnografii. 2. Saint Petersburg, 1966, pp. 81–110 (in Russian).

16. Troiczkij, S. V. *O cerkovnoj avtokefali* [On Church autocephaly]. In: Zhurnal Moskovskoj patriarxii, 1948, iyul`, no. 7, pp. 33–54 (in Russian).

17. Chaadaev, P. Ya. *Filosoficheskie pis`ma* [Philosophical letters]. In: Chaadaev, P. Ya. Stat`i i pis`ma. Moskow, 1989, pp. 38–146 (in Russian).

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.004
УДК 1(091)

М. А. Колеров *

«ЦАРСТВО ЗВЕРЯ», ДЕКАБРИСТЫ И РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ В 1925 ГОДУ

Впервые в научной литературе по широкому кругу источников исследуется тема откликов на историю восстания декабристов в газетной и журнальной периодике русской эмиграции в связи со столетием восстания в 1925–1926 годах, начиная с романа Д. С. Мережковского «14 декабря».

Ключевые слова: Восстание декабристов, русская эмиграция, исторический и литературный мифы о декабристах.

M. A. Kolerov

"THE KINGDOM OF THE BEAST", THE DECABRISTS, AND THE RUSSIAN EMIGRATION IN 1925

For the first time in scientific literature is studying the theme of responses in papers and magazines of russian emigration on 100th anniversary of decembrists uprising, starting D. S. Merezhkovski novel "14th December".

Keywords: Decemberists uprising, russian emigration, historical and literary mith on decembrists.

Введение

Историографически настоящая тема не нова, но исследовательски она находится еще в зачаточном состоянии: по двум почти тематическим номерам двух эмигрантских журналов составлена краткая антология**, узкий круг

* Колеров Модест Алексеевич — канд. историч. наук, начальник отдела изучения и публикации Государственного Архива Российской Федерации, kolerovm@gmail.com

Modest A. Kolerov — Candidate of Sciences. historical sciences, Head of the Department of Research and Publication at the State Archives of the Russian Federation, kolerovm@gmail.com

** «Мы дышали свободой… Историки Русского Зарубежья о декабристах» [46]; из журнала «Голос минувшего на чужой стороне»: *М. Алданов.* «Памяти декабристов» [9], *П. Милюков*. «Роль декабристов в связи поколений» [44], *С. Мельгунов*. «Идеализм и реа-

откликов на тему трех историков-эмигрантов, единых в социал-либеральной ориентации (А. А. Кизеветтера, П. Н. Милюкова, С. П. Мельгунова), объединен в более или менее обширные рефераты, едва оснащенные дополнениями*. Сфокусировав проблему и ее контекст на важном, но эпизоде — первом громком юбилее: 100-летии восстания декабристов 14 декабря 1825 г., которое русский политический класс отмечал в 1925–1926 гг., — можно увидеть многочисленные контексты проблемы. Ибо юбилей был важен не только в СССР, в соответствии с традицией официальной коммунистической пропаганды, выводившей победу марксистской Октябрьской революции 1917 г. из нарисованной Лениным и затем канонизированной коммунистической периодизации (триады) этапов «освободительного (революционного) движения» в России: «дворянского» (1825–1861), «разночинского» (буржуазно-демократического, 1861–1895) и «пролетарского» (с 1895 [до 1917] г.)**.

Отмечали юбилей и в эмиграции, где другая, антикоммунистическая часть этой некогда исторически единой среды была еще идейно жива и активна. Эта, другая часть, несомненно, вдохновлялась уже не наследием Ленина и не задачами коммунистической пропаганды и следовала не названной схеме. Чем же вдохновлялась русская политическая эмиграция? Разумеется, «текст» эмиграции о декабристах, даже имея собственные, исторические, родившиеся еще задолго до 1917 года, источники общественно-политического вдохновения и научной экспертизы, вынужденно развивался в тени масштабной исторической работы над темой в СССР, центром которой стала документальная серия «Восстание декабристов» (1925–2025). Историк-социалист, до высылки в конце 1922 г. из Советской России работавший на советской службе, великий архивист, один из создателей пражского Русского Заграничного Исторического Архива А. Ф. Изюмов подчеркивал, что первая книга «Восстания декабристов» была готова к печати уже в 1919 г., а первый план издания включал в себя еще 5 томов сборника и двенадцать отдельных книг в серии [19, с. 260]. И в целом — на гигантское число советских изданий — всего две специальные книги по теме в эмиграции***. Но реальная степень интеграции СССР и эмиграции 1920-х гг. непременно должна быть принята во внимание. В тех конкретных условиях в наиболее нейтральных научных сферах книгоиздания эмиграция легко получала любые советские издания, а советские библиотеки — издания эмиграции, кроме подрывных.

Вся довоенная пресса русской эмиграции, почти независимо от ее конкретной политической ориентации, широко и постоянно перепечатывала

лизм декабристов» [33], *В. Мякотин*. «Декабристы в их преобразовательных планах» [47], *А. Кизеветтер*. «Спорные вопросы в истории декабристов» [22]; из журнала «Современные Записки»: *Д. Мережковский*. «1825–1925» [39], *М. Алданов*. «Сперанский и декабристы» [6], М. Цетлин. «О 14[–ом] Декабря» (исправлено по оригиналу) [60]. Большая их часть — тексты выступлений на юбилейном заседании 27 декабря 1925 г. в Сорбонне.

* В. И. Цепилова. «Российская эмиграция и 100-летие выступления декабристов» [59, с. 159–166].

** См. статью Ленина «Из прошлого рабочей печати в России» (1914) [30].

*** П. Милославский. «Литература о декабристах в Советской России (1918–1925)» [43]; см. также: В. А<рхангельский>. «Провокация среди декабристов» [о Медоксе] [5].

художественную литературу из СССР, прежде всего — прозу и исторические документы, мемуары, аккуратно (хоть и чаще всего в узнаваемом сокращении) ссылаясь на конкретные советские источники первых публикаций. Например, в эмигрантской печати сообщалось о советском фильме по сценарию П. Е. Щеголева, снятом к 26 июля — дню казни декабристов:

> «Картина готовилась почти в течение года. В массовых сценах было снято до 3.000 участников, для которых было сшито мастерскими фабрики («Ленинградкино». — *М. К.*) свыше трех тысяч костюмов. Общая стоимость картины около 250.000 рублей, ее метраж — 3.000 метров» [57, с. 2].

Фильм вышел в прокат только в 1927 г. В роли 25-летней невесты и жены декабриста Анненкова Полины (Прасковьи) снялась их правнучка, уже эмигрировавшая в Германию, — 27-летняя Варвара Анненкова [57, с. 2]. Связи Родины и эмиграции в то время, несмотря на крайне тяжелые юридические и гуманитарные последствия Гражданской войны, ничем не ограничиваемые взаимные враждебные действия специальных служб и политиков, еще не были обременены лицемерием, высокомерием и потребительством, расцветшими после Войны, и потому были открыты для откровенности. Частно-семейное измерение декабристского наследия тоже находилось не только под восторженным вниманием великого энтузиаста М. О. Гершензона*, но и под надзором скептиков и критиков. В частности, рецензент обратил внимание на качество семейной памяти (до формирования революционного мифа о декабризме) потомков декабристов и на личное признание мемуариста, прямого внука декабриста — С. М. Волконского — о том, что изъятый советскими властями архив декабриста С. Г. Волконского использовали в ЧК, но в «уборной» [51, с. 12]. Но он удивляется и тому, что

> «…в одной из старейших культурных семей России архив крупного исторического деятеля, имевшего столь трагическую судьбу, мог шестьдесят лет проваляться в старом шкапу, оставаясь совершенно неизвестным не только историкам, но и внукам знаменитого декабриста» [58, с. 8].

Историк и либерал А. А. Кизеветтер поместил декабризм в непроизнесенный контекст капитуляции перед режимом и подпольной борьбы в СССР: широко обсуждавшейся тогда в эмиграции проблемы «возвращенцев» в СССР. Но сам Кизеветтер вовсе не был в подполье до его высылки из Советской России в 1922 г.: он был совершенно официальным высокопоставленным советским чиновником — заведующим центральным архивом ВСНХ — высшего центрального государственного органа РСФСР (и далее СССР) для управления народным хозяйством страны в целом, вовсе не совершивший акт «самопо-

---

* Авторитетный рецензент сетовал, что Гершензон зачем-то пишет книгу о столь мелких героях, как декабрист Кривцов, в то время как «у нас нет настоящей биографии Пушкина, нет биографий Пестеля, Тютчева, Герцена, — и никто не мог бы написать их лучше, чем М. О. Гершензон, так счастливо сочетающий с почти исчерпывающим знанием эпохи блестящий литературный талант». Однако «для историка М. О. Гершензон слишком любвеобилен» по отношению к своим героям [7, с. 13].

жертвования». Социальная справедливость была давно уже равна посильной практике «социальной политики» и была требованием социализма, ее не задевала и не дискредитировала идея Струве и Новгородцева (несмотря на его формулу «права на достойное человеческое существование») о равенстве социализма и коммунизма. Их радикальное отвержение коммунизма и социализма как целого не только предвосхищало маргинальный якобы «антитоталитарный» радикализм социал-дарвинистского либертарианства (в духе Мизеса и Хайека) (об этом: [26]), но и предвосхищало его практическое игнорирование богатейшей практики западного социал-либерализма и «социальной политики» конца XIX — начала XX вв. И точно с тем же результатом — в пользу олигархии и интеллектуалов при ней: ради новой монархии, вождизма, диалога националистических и корпоративистских диктатур с фашизмом и нацизмом (об этом: [24; 25]).

Именно в этом контексте Кизеветтер, сам фактически проигравший свою жизненную политическую борьбу и вернувшийся к науке, писал о декабристах:

> «Эти люди пошли в политическое подполье во имя насаждения в России политической свободы и социальной справедливости. Был момент, когда большинство их допускало возможность работать в этом направлении рука об руку с самим императором Александром I, о былых либеральных настроениях которого еще не забыли. <…> Элемент самоотвержения пронизывал все миросозерцание этих политических идеалистов. То же самопожертвование лежало и в основе их действий. Всем им открывалась возможность блестящей жизненной карьеры. И они не задумались променять ее на виселицу и каторгу. Можно сколько угодно критиковать те или иные положения. Можно признавать за некоторыми из них не малые личные слабости. Но все это отступает на задний план перед нравственным блеском их самопожертвования. Не археологический интерес связан для нас со столетним юбилеем их выступления. Чествуя их память, мы чувствуем дрожание струн собственного сердца» [23, с. 7][*].

1917–1918

Главными хранителями памяти о декабристах в эмиграции были либералы и социалисты. Очевидно, что в фактической основе нового, эмигрантского исторического мифа о восстании декабристов лежали главные события 1917 г. в России: Февральская и Октябрьская революции. Их целями были — ликвидация абсолютной монархии (и позже упразднение монархии вообще), а затем свержение республиканского демократического режима в ходе коммунистического переворота. То есть — сначала был исполнен главный политический завет восстания декабристов, а затем — реализован один из революционных проектов мироустройства. При этом примечательно, что эмигрантский социал-

---

[*] Здесь же и далее были опубликованы информационные материалы по теме: «Кюхля («Повесть о декабристе» Юр. Тынянова)» [1], *М. В. Брызгалов*. «Воспоминания внучки декабриста» (начало; окончание)» [10], иллюстрации — «Декабристы на каторге. Декабристы на работах в Чите», «Петровский завод — место заключения декабристов» и др.; портреты Н. М. Волконского, С. Г. Волконского, Е. И. Трубецкой. См. анонс платной (по билетам) лекции в Берлине 29 марта 1923 г.: «Лекция А. А. Кизеветтера “О декабристах”» [21].

демократический (меньшевистский) журнал «Социалистический Вестник» в 1925–1926 гг. попросту проигнорировал этот юбилей как отдельную тему — даже несмотря на его важное значение для исторической политики СССР, за всеми деталями жизни которого журнал внимательно следил. Видимо, в главном ни большевики, ни их специализированные оппоненты внутри социал-демократии — меньшевики — не нуждались тогда в столь давней и общенациональной исторической санкции, как декабризм.

Сразу скажу, что юбилей декабризма в 1925 г. отмечался на фоне того, что семья последнего русского монарха Николая Второго, отрекшегося от престола в Феврале 1917 г., уже была убита в 1918 г. И этим был реализован замысел русской традиции антимонархического цареубийства (и его практика 1 марта 1881 г.), основанный на казнях монархов в Англии и Франции. Но к тому же 1925 г., а именно на Райхенгальском монархическом съезде эмигрантов 1921 г., впервые был подвергнут сомнению факт отречения Николая Второго от престола, несмотря на то что он был сразу признан всеми представителями династии Романовых, официальной Православной церковью и 99% высшего действующего генералитета Русской императорской армии. И тем самым, против этого властного консенсуса, итог ликвидации абсолютной монархии был объявлен формально не бывшим или незаконным, хоть и в узко партийной среде.

На фоне революционной смерти монархии в самой России монархическое движение в эмиграции уже в 1924 г. увенчалось тем, что двоюродный брат Николая Второго великий князь Кирилл Владимирович назначил себя Императором, а в 1926 г. бывший Верховный Главнокомандующий Русской Армией великий князь Николай Николаевич (внук Николая Первого) был назван «национальным вождем» на право-монархическом Зарубежном Съезде. Все это не могло не сократить границы антимонархического мифа о декабристах, тем более что собственно также допустимое монархическое содержание их программы никогда не было достаточно акцентировано в общественном знании о них как о родоначальниках «освободительного движения» в России, по сути своей либерального и социалистического, то есть прежде всего — республиканского.

И вновь: на фоне (для современников — фактической ли, юридической ли) смерти монархии в России 1917 г. гораздо более мощным (нежели династическая полемика) фактором ориентации, коррекции, развития русского мифа о декабристах — в эмиграции стали приоритетно доступные именно ей, эмиграции, произведения русской художественной литературы, увидевшие свет в это переломное время и громко трактовавшие этот миф накануне или в момент 1925 г. Речь идет прежде всего о тех произведениях, которые тогда по умолчанию, репутационно, консенсуально были признаны в самом первом ряду русской литературы. Это роман бывшего монархиста, а с 1905 г. — радикального противника монархии, широко признанного в России и за рубежом, Д. С. Мережковского о декабристах «14 декабря», вышедший впервые в свет в 1918 г., и набросок романа Л. Н. Толстого «Декабристы», опубликованный в 1925-м*. К ним примыкает революционная брошюра того же Мережков-

* Тихон Полнер. «Неизданные отрывки из романа Л. Н. Толстого “Декабристы”». Предварительные замечания [52]. Тихон Иванович Полнер — либеральный земский дея-

ского 1917 г. [42], которую он успел демонстративно посвятить социалисту-революционеру А. Ф. Керенскому* — когда тот был уже председателем второго состава Временного правительства (7 июля — 26 октября 1917, до этого — министром с 3 марта) и одновременно — заместителем председателя Петроградского совета (27 февраля — 27 октября 1917), что ясно делает заведомо вымышленной проблему «двоевластия» между Петросоветом и Временным правительством. Завершалась эта книга Мережковской формулой святости вождей декабристов:

> «Пусть же не забывает сегодняшняя победная армия, сегодняшний свободный народ святых начинателей Великой Русской Революции. Кровь погибших за правду и волю нашей земли — кровь красных знамен, широко развевающихся сегодня в России. Их несут сильные руки победителей. Но все, стоявшие за правое дело революции, ныне победители. Слава первым, слава последним, слава победителям!» [42, с. 35].

В этой брошюре Мережковский явственно давал идеологический каркас своего будущего романа «14 декабря». Он писал:

> «Не надо думать, что революция началась в наши февральские дни и кончилась в мартовские. Она не кончилась, — много, много еще впереди! — а началась, эта самая, не теперь, — началась почти сто лет тому назад, в 1825 году. Колыбель ее — русская армия. Офицеры всех лучших полков — вот «первенцы свободы», зачинатели и первые жертвы великой революции, первую победу которой видели наши февральские дни. <…> именно русские офицеры, создавшие восстание 14-го декабря (и прозванные декабристами), были начинателями революции в России, были первыми русскими революционерами. <…> День 14-го декабря 1825 года… — первый день Великой Русской Революции» [42, с. 3].

Здесь же, еще до убийства Николая Второго и его семьи 17 июля 1918 г., Мережковский начал прямое расчеловечение Николая Первого:

тель, исследователь Льва Толстого. Публикация включает начальной фрагменты рукописи задуманного, но не оконченного Толстым романа «Декабристы» (1863) и содержит примечание: «Рукопись получена редакцией из портфеля ред<акции> “Задруга”» (журнала и издательства С. П. Мельгунова) и «некоторые размышления и догадки» Т. И. Полнера: «Занимаясь декабрьским восстанием, Толстой остановился на отсутствии в нем элементов русской народной правды (как он понимал ее в то время). Неоднократно многим собеседникам он указывал впоследствии на то, что идеалы декабристов были целиком занесены к нам с Запада. Он называл деятелей восстания “иностранцами” и “французами”. В “Войне и мире” рознь между интеллигенцией и народом еще мало волнует Толстого. Он пытается даже найти общую русскую правду, обнаружить взаимное понимание русских людей разных классов (общий патриотический подъем <…>) [Однако] перед ним были два мира, отдельных, замкнутых, плохо понимающих друг друга; две правды, которые во многом даже не соприкасались. В глазах Толстого бунт против царя и деспотизма — дело господское, занесенное из-за границы, чуждое крестьянству. Но ведь временами “бунтует” и мужик. Из-за чего? Прежде всего из-за земли» [52, с. 6–7]. Об этом см. в рецензии В. М. Зензинова: «Бунт господский и бунт мужицкий — такова тема этих отрывков и не надо объяснять, на чьей стороне были симпатии самого Толстого» [16, с. 3].

* На с. 3: «Посвящается продолжателю дела Декабристов [sic] А. Ф. Керенскому».

«Николай I был существом совершенно исключительным. Существом, — потому что человеком назвать его вряд ли можно. <…> Нельзя уловить в нем ни одной человеческой черты. Об его отношении к России не стоит говорить, оно достаточно определяется его девизом: «пусть погибнет Россия, лишь бы сохранилась неограниченная власть!». Но даже в самых простых положениях, в кругу собственной семьи, с матерью, с детьми* — он как будто вовсе не человек. <…> только имел вид человека. Притворялся человеком. Точно хитро устроенный автомат, а внутри сидит и управляет дьявол. <…> Николай был похож на человека, но на человека-зверя, труса, предателя, лгуна и мстителя; место же, которое он занимал, давало всем его поступкам такую силу и широту, что в морях лжи, зверства и предательства гибли не десятки, а тысячи людей» [42, с. 28, 29–30].

Весь 1917 год Мережковский нагнетал огонь в актуализацию темы декабризма после Февраля и против Октября. Он писал уже 23 марта 1917 г.:

«Судьбы русского рабочего народа точно так же, как судьбы русской буржуазии, неразрывно связаны с революционными судьбами русской интеллигенции. От Радищева до Рылеева, от Желябова до Каляева и вплоть до настоящего героя волшебно-прекрасных, солнечно-вьюжных мартовских дней, А. Ф. Керенского — великая русская интеллигенция есть великая русская революция, не “буржуазная”, не “пролетарская”, а единая и нераздельная. <…> Интеллигенция — воплощение народного разума. Да не отречется же русская революция от своего разума» [37, с. 514].

Мережковский полагал, что культ Керенского** был осознанным актом идейного вождизма, своего рода гражданской заменой монархии.

Подробно цитируя «Православный катехизис» декабриста С. И. Муравьева-Апостола, резюмируя и форсируя свой риторический лексикон, но точно чувствуя антицерковный и атеистический пафос 1917 г., Мережковский писал 1 апреля 1917 г.:

«Восстановить веру и свободу вместе. Свобода с верою, свобода с Богом, свобода со Христом — со Христом революции, самодержавие — с Антихристом. <…> Декабрьским восстанием русская революция начата, февральским — кончена. <…> Может быть, с первых времен христианских мучеников не было во всемирной истории явления более христианского, более Христова, чем русская революция. Дух Христов, религиозное действие пламенеет в ней; но религиозное сознание, исповедание, имя Христово меркнет. Совершая дело Христово, революция от самого Христа отрекается или как будто отрекается. <…> Не от Христа отреклась революция, а от тех, кто сам от Него отрекается; не Христу изменила, а тем, кто сам Ему изменяет» [40, с. 520–521].

22 августа 1917 г., уже перед лицом большевистских усилий изменить направление русской революции в сторону партийной и коммунистической, Мережковский вновь апеллировал к общенациональному декабризму, единому с терроризмом:

---

* Здесь важно отметить, что сам Мережковский детей не имел.

** Специально об этом см.: Б. И. Колоницкий. «А. Ф. Керенский и Мережковские» [28]. И в целом: Борис Колоницкий. «“Товарищ Керенский”: антимонархическая революция и формирование культа “вождя народа”» (март — июнь 1917 года) [27].

«Начало русской революции было не классовое, а общенациональное, патриотическое. Не рабочие и не солдаты (как утверждают наши демагоги), а русская интеллигенция была историческим подлинным революционным авангардом (от Рылеева и Пестеля до Керенского и Савинкова). Русская интеллигенция несла эту не классовую, а общенациональную идею революции» [41, с. 529].

Наконец, уже после большевистского переворота в Октябре, Мережковский все более склонялся к сужению общенациональной программы до «аристократической», прямо идущей от декабристов:

«Нет, не вставайте из ваших могил, святые тени — Рылеев, Пестель, Каховский, Муравьев, Бестужев, — не смотрите на то, что сейчас происходит в России: это ваша смерть вторая. Проклятье народам, губящим пророков своих! Надо же, наконец, правду сказать: подлинный "авангард русской революции" — не крестьяне, не солдаты, не рабочие, а вот эти герои Четырнадцатого [декабря. — *М. К.]* и мы, наследники их — русские интеллигенты <…> Может быть, все это не "революционная демократия", но зато уже наверное — революционная аристократия. <…> Демократия — народовластие. Но народ действительно властвует только тогда, когда лучшие люди его, вожди и пророки, избранники властвуют. <…> Русская революционная интеллигенция — русская революционная аристократия. Вот почему восстание Четырнадцатого — исходная и предельная точка русской интеллигенции <…> Страшно сказать: "народ-Зверь". Но еще страшнее: "народ-Хам". А ведь то, что сейчас происходит в России, — "похабный мир"* извне и каиново братоубийство внутри, — если не зверство, то хамство — нет, такая подлость, которой нет оправданья, нет искупления. Ведь русский народ губит сейчас не только себя, но и все человечество; предает не только свою свободу, но и свободу мира. На царя-Зверя восстали герои Четырнадцатого; мы восстаем на Зверя-народ. Казнили их — и нас казнят. Победили они — и мы победим» [38, с. 540–541].

Заглядывая в перспективу 1920-х гг. и новое идейное развитие в ней Мережковского, можно сразу сказать, что он своим «аристократизмом» связал свою любовь к декабристам и итальянским фашистам. В эволюции Мережковского перепонки между ними практически не было. И временной паузы между его культами Рылеева и Муссолини тоже почти нет. Именно это он называл «революционной аристократией». Имея в виду и себя тоже. Конечно, Рылеев в этом не виноват.

В конце 1918 г., уже после убийства Николая Второго и его семьи, Мережковский закончил свой роман о декабристах — последний том в его трилогии о царях «Царство Зверя» — и издал его в начале 1919 г. Его проповедь была предельно ясна. Несмотря на исторически корректные детали, хронику событий и лексикон, стилизацию, инверсии, — памфлет и назойливые идеологические добавки автора бросались в глаза. Планы декабристов — «заговор, восстание,

---

* Формулу Ленина «похабный мир», произнесенную им о подготавливаемом им Брестском мире с Германией и ее союзниками 11 февраля 1918 г. на заседании ВЦИК РСФСР («Не поддавайтесь провокации, которая исходит из буржуазных газет, противников Советской власти; да, у них нет иного слова, как "похабный мир" <…> травят криками "похабный мир, позорный мир"…»), опубликовала газета «Правда» 12 февраля 1918 г. [31, с. 380–380].

низвержение тирана, освобождение отечества» [36, с. 205] — прямо мотивировались тем, что монархия была плоха, новый монарх плох и антинационален как «немец» — на фоне только что закончившейся войны с Германией. Персональному врагу декабристов — Николаю Первому* и его семье — была предуказана смерть, подобная недавней смерти Николая Второго и его семьи: «в совершенстве усвоил прусский военный устав и вообще был немец**. Предсказывали, что со вступлением его на престол немцы наводнят Россию, которая и без того уже кажется «почти завоеванной». «Константин — зверь, а Николай — машина. Что лучше, машина или зверь?» [36, с. 209]; Николай «никогда не был тверд в русской грамоте», «перекрестился; но, как всегда, при мысли о Боге, оказалась только черная дыра» [36, с. 218] (то есть он — Антихрист?);

> «Верил в Бога, но, когда думал о Нем, представлялась черная дыра <…> Сколько ни молись, ни зови, — никто из дыры не откликнется» [36, с. 215–216]; «Генерал Комаровский взглянул на государя и подумал… внезапно-нечаянно: “Не человек, а дьявол!”» [36, с. 297]; «Голицын узнал Николая. <…> Теперь знал, что надо делать: убить Зверя» [36, с. 299];

«Помните Пестелев счет, сколько будет жертв? Тогда Рылеев не хотел, ужаснулся, а теперь сам считает: одного государя убить мало, — надо всех членов царской фамилии. Убийство одного не только не будет полезно, но, напротив, пагубно для цели Общества: разделит умы, составит партии, взволнует приверженцев царского дома, породит войну междоусобную. С истреблением же всех — все поневоле примирятся, и новое правление установится» [36, с. 232–233];

Рылеев говорит Каховскому, вручая ему кинжал: «Ты можешь быть полезней, чем на площади: убей царя». Каховский отвечает: «Я — его, а ты — всех? Ты-то всех — решил?». Рылеев: «Зачем же всех?» и далее — «Рылеев никогда этого не говорил, даже думать об этом боялся» [36, с. 261].

Важно и то, что избранный Мережковским в центральные вожди декабристов Рылеев последовательно превращался им в нового Христа. А колеблющийся С. П. Трубецкой — в Иуду:

> «Трубецкой думал только о том, как бы уйти поскорей: боялся, чтобы опять дурно не сделалось. Вдруг обнял и поцеловал Рылеева. “Целованием ли предаешь Сына Человеческого?” — подумал и выбежал из комнаты» [36, с. 243].

Вскоре восстание декабристов было осознано не только как начало успешной революции, но и как неудача.

> «Это целая эпоха русской культуры, а не только неудачный для своего времени политический акт. Вновь повторим слова Герцена: “Декабристы — наши великие отцы; Базаровы — наши бледные дети»…”» [54, с. 46]***

---

* Особенно и избирательно Мережковский здесь всячески выступает против не только Николая Первого, но и против Милорадовича и Бенкендорфа.

** Ср.: «Николай <…> вообще имел вид “настоящего прусского юнкера”…» [42, с. 17].

*** См. также: [55, с. 68; 4, с. 86].

1925–1926

Эмиграция хорошо знала и помнила попытки вождизма А. Ф. Керенского и, может быть, даже помнила написанную Мережковским в 1917 г. апологию декабристов, ставшую апологией Керенского. Это стало крайне уязвимым местом мифа о декабристах, учитывая крайнюю неудачу краткого правления Керенского во главе Временного правительства России и крайне краткую историю его «культа личности» как общенационального вождя. Правые силы эмиграции встретили 100-летие восстания декабристов в скептическом всеоружии, поминая их мифу аналогию с Керенским.

По точному новому стилю — 27 декабря (что было равно 14 декабря) — 1925 г., но с названием не юбилейным, а как бы невольно совпавшим, о столетии восстания декабристов выступила известная деятельница правой части русского либерального движения А. В. Тыркова. Предложено ли было это ей самим главным редактором право-монархической газеты П. Б. Струве «Возрождение» или он лишь одобрил ее инициативу, но сам Струве тогда на эту тему выступать не стал, ибо как раз в эти дни вел сложные переговоры об организации право-монархического Зарубежного Съезда, с позитивной памятью о декабристах категорически не совместимого. Тыркова писала:

> «О декабристах много написано, но настоящей истории декабристского движения у нас еще нет. Только статьи, монографии, романы, книги, насыщенные партийностью и страстностью. Видно, еще не преодолены, не пережиты психологические причины, вызвавшие сто лет тому назад попытку насильственного водворения конституции. Оттого для одних декабристы все еще герои и мученики, для других они все еще бунтовщики и безумцы. Через длинную преемственность поколений какая-то тайная нить, какой-то большой нерв связывает то, что переживает сейчас Россия, с 14 декабря 1825 года. Не трудно угадать, что многие юбилейные статьи будут написаны с злободневным раздражением или с традиционным поклонением. <…> Я на выводы не претендую, но знаю, что характеры декабристов, почти всех, вызывают во мне самое подлинное, иногда волнующее уважение. А их подход к нуждам и потребностям тогдашней России совершенно меня не радует. Политический, а тем более государственный их смысл оказался ниже их нравственного духовного содержания. Это противоречие оказалось пагубным не только для них, но и для нас, для далеких потомков и для России» [56, с. 3].

До революции левый, а после 1917 г. и особенно в эмиграции поправевший, но компетентно использовавший свои знания дореволюционной лево-либеральной среды для политической публицистики, успешный и популярный А. А. Яблоновский добавил свой веский газетный голос в юбилейную полемику о декабристах, оснастив свою реплику аллюзией на посвящение Мережковским его апологии декабристов еще правящему главе Временного правительства Керенскому:

> «Когда я думаю о декабристах и об их терновом венке политических мучеников — я всегда задаюсь одним “неуместным” вопросом:
>
> — А что, если бы они, спасибо Бог, да победили?
>
> Хорошо это или дурно, что судьба отказала им в торжестве? И здравый смысл подсказывает мне только один ответ на такой вопрос:

— Это было бы ужасно…

И для России ужасно, и для декабристов ужасно… Никогда они не выдержали бы этого страшного испытания — испытания успехом, и, на второй день после, ни один их них (в том числе и Пестель) не знал бы, что ему делать со своей победой. Я совсем не хочу омрачить трогательную память декабристов. Эта память для меня — как засохший цветок в бабушкином молитвеннике. Но я только спрашиваю: что хотели сделать эти наивные, милые, прекрасные люди керенского типа среди дремучего леса крепостной России? Могли ли они принести в Россию хотя бы пестелевскую "Русскую Правду"? Едва ли. Это более чем сомнительно. А могли ли они раскрыть дверь для нового Пугачева и новой пугачевщины? Это уж без всякого сомнения. Не думаю, чтобы декабристы-победители удержали власть в своих руках дольше, чем удержал А. Ф. Керенский. Шансов на это у них было еще меньше, чем у него. Опору, главный устой революции в их эпоху могло дать только крепостное темное крестьянство. Но крестьянство едва ли искало бы своих вождей среди флигель-адъютантов и помещиков-рабовладельцев. Мужик нашел бы себя второго Емельку и свою мужицкую революцию по-прежнему делал бы топором, а не туманными господскими рассуждениями о "согласии человеков"… Именно "согласия человеков" декабристы никогда бы не принесли в Россию. Бунт, "бессмысленный и беспощадный", непременно вырвал власть из белых, тонких господских рук… И, может быть, через три месяца после победы, победители, подобно А. Ф. Керенскому, переодевались бы в чужое платье, чтобы революция не узнала своих вождей и не растоптала их копытами человеческого стада. Я читал многое из того, что писали декабристы и что оставили они на память русской истории и русскому обществу. И никогда не мог отделаться от чувства неловкости, — которая заставляла меня краснеть за этих чистых, — таких добрых, таких чистых и глубоко порядочных людей.

Неужели же с такой наивностью, с таким детским непониманием и с таким потрясающим незнанием России можно было делать революцию? Именно за чтением литературного наследства декабристов я часто думал:

— Да, через два-три месяца после победы эти добрые флигель-адъютанты скрывались бы в пещерах и на кладбищах, как скрывались когда-то жирондисты. И может быть, и конец их был бы такой, как у Ролан, или Барбару.

Революция — дело злое, тело грязное и кровавое, и те, кто мечтает о "согласии человеков", могут быть только жертвами революции. И оттого я еще больше и больше укрепляюсь в мысли:

— Какое это счастье для декабристов, что их "дело" кончилось крахом! Это сама история пощадила этих милых, добрых мечтателей, не подвергая их испытанию удачей.

И пусть же лежит этот засохший старый цветок на своем месте — в бабушкинском молитвеннике. Много было званых "на пир русской революции", но не было еще избранных» [64, с. 3].

На это покушение на миф невольно прямо отвечала лево-либеральная газета П. Н. Милюкова «Последние Новости»:

«Сегодня знаменательный день. Прогрессивная часть русской эмиграции чествует память тех, кто сто лет тому назад принес себя в жертву идей о том правильном пути, каким должна была бы идти русская история, чтобы избегнуть страшной катастрофы, которая нас настигла и которая заставляет нас чествовать эту годовщину в изгнании» [3, с. 1].

Примечательно, что именно Тыркову и Яблоновского выделил в качестве символических фигур беспринципной эволюции (деградации) самого создателя и коллектива газеты «Возрождение» в целом — влиятельный социал-демократ-меньшевик Д. Ю. Далин. Он писал, имея в виду, видимо, опубликованную в газете серию апологетических статей И. А. Ильина о фашизме, трактуя в одном ряду право-монархический Зарубежный Съезд во главе со Струве и выступление Устрялова на службе пропаганды СССР:

> «В “Возрождение”, откровенно монархическое “Возрождение”, открыто написавшее наконец фашизм на своем знамени, перекочевали постепенно и [в 1902 г. — автор антимонархического памфлета “Господа Обмановы”. — *М. К.*] Александр Амфитеатров, и Александр Яблоновский, и мадам Тыркова и много, много других бардов старого русского либерализма. <…> Открытый фашизм, “твердая власть” — на смену свободе и республике» [15, с. 5].

Против Струве, утверждавшего лицами Империи Петра Великого и Пушкина и как раз начавшего публиковать в своей газете «Возрождение» апологию итальянского фашизма из-под пера И. А. Ильина, но не называя Струве:

> «Отвергая память декабристов, нельзя искренне праздновать память Петра и Пушкина… Так — даже лучше для памяти декабристов. Ибо их традиция не принадлежит тем, кто хочет основать государственность на голом насилии, — ни московским тиранам, ни их здешним двойникам — панегиристам фашизма. В основе декабристских стремлений была глубоко заложена идея права и законности. Все остальное было лишь средством, путем к ее осуществлению. Трагедией декабристов было то, что ни тогда, ни долго спустя русская жизнь не успела создать условий, без которых воплощение права и законности в государственных учреждениях и в социальном быту — немыслимо. Это не была идея и программа, рассчитанная на одно десятилетие. Для осуществления ее понадобилось столетие, — и его еще оказалось недостаточно. Декабристы это прекрасно понимали. Но кому-нибудь надо было начать. Они понимали и то, что тот, кто начнет, принесет себя в жертву. И они пошли на жертву собой, понимая это; в этом их величие.
>
> История подготовила теперь несравненно более средств, чем те, которыми располагали люди, окружавшие… небольшой толпой памятник Петра Великого, под знаменем русского социально-политического равенства, республики и федерализма, и смирно достоявшие там до залпов картечью… <…> Их роль исторически не могла выйти иной, чем она вышла. Это была роль пионеров; и как пионеры они погибли под обвалом, открыв путь другим и завязав узел вековой и непрерывающейся доселе традиции. “Но вы погибли не напрасно”, пел во славу декабристов анонимный поэт <…> Мы были бы, однако, малодушнее декабристов и оказались бы недостойными их наследниками, если бы после всех несомненных исторических доказательств, которыми они не обладали, усумнились в том, что “победный день” все-таки придет» [3, с. 1][*].

---

[*] Здесь же выступление либерального юриста: Б. С. Миркин-Гецевич. «14 (26) декабря 1825 — 14 (27) декабря 1925. Французское влияние в идеологии декабристов»: «Углубленный и детальный историко-юридический анализ французского влияния на политическую идеологию декабристов ждет дальнейших исследований. В призыве к такому исследова-

В еще более правой части политического спектра русской эмиграции отозвались о юбилее восстания декабристов весьма сдержанно. В тот же день 27 декабря 1925 г. в Париже была отслужена панихида по Николаю Первому и устроено собрание монархического «Союза Преображенцев» с аудиторией в 100 человек. Речи на собрании:

> «Восстание декабристов… не имело никакого объяснения в условиях тогдашней русской жизни. Русское мещанство и крестьянство по своему развитию и положению были далеки от политики. Дворянско-военные круги… заняты были танцами, картами и сплетнями, причем ежедневным сборным местом для этих сплетен — была приемная царя. Существование тайных революционных обществ, при такой патриархальности быта того времени, не имело никакого оправдания, тем более что сам царь был занят проектами реформ, отвечающих требованиям времени. Зло, совершенное безусыми подростками, большинство которых были в возрасте от 18 до 20 лет, — помешало реформаторским начинаниям высшей власти. Но самое ужасное, это было то, что восстание декабристов положило начало разладу между властью и т. н. "интеллигенцией", чем и создало в дальнейшем столько затруднений в мирном развитии политической жизни. Большинство декабристов руководилось или личными соображениями (было обойдено царем в производстве в чины) или ненавистью, или тщеславием, и лишь незначительно меньшинство заблуждалось идейно. Декабристы изменили своей присяге, злоумышляли против царя, проектировали убийство не только Николая I, но и всей царской семьи. А когда их злые замыслы окончились неудачей, царь отнесся к ним весьма милосердно. Николай I разрешил им переписываться с родными и оказывал материальную помощь их семьям. "Нет, они не были большевиками… но если бы удалось им завершить свое преступное дело, то мы нынешнюю России имели бы 100 лет назад". Недаром их чествуют теперь большевики и иже с ними. Николай I своей крепкой рукой подавил это восстание и обеспечил процветание России еще в продолжении 100 лет. Не чествовать декабристов, а лишь молиться за души этих великих грешников и в особенности за душу того, на чью долю выпали самые тяжелые страдания и кто нес тяжелый крест власти со дня восшествия на царский престол [Николая Первого]. Так истолковано было монархистами историческое событие, происшедшее 100 лет назад и положившее грань между Россией новой и Россией старой, самодержавной» [29, с. 3].

Силу Николая Первого иногда признавали в левой части политического спектра. Некогда социалист-революционер, культуртрегер, в 1942 г. — сооснователь «Нового Журнала», крупнейшего в русской эмиграции после Войны, писал:

> «Надо признаться, что в той борьбе Николай не только внешне оказался сильнее своих противников. Вообще это поколение идеалистов-романтиков являет нам мало сильных характеров. Когда судьба столкнула их с твердой глыбой самодержавия, с твердой волей молодого самодержца, они разбились как волны об утес, по образцу Тютчева, погибли, явив в своей гибели растерянность и слабость. Есть несколько исключений, но нет никого, кто мог бы войти в ту галерею

нию, — и притом не только в русской, но и во французской литературе, — скромная задача настоящих строк» [45, с. 2]. Здесь же: Н. П. Вакар. «Николай I и декабристы. (По неизданным документам)» [11, с. 2].

стальных людей, которых много в последующих поколениях революционеров. Закал Нечаева, Желябова, Перовской, Мышкина, Александра Михайлова стольких других был чужд декабристом, и особенно их вождям» [60, с. 249].

Тем временем в газете «Последние Новости» появился подробный отчет о социал-либеральном юбилейном мероприятии в Париже, которое, пожалуй, стало самым массовым, центральным событием памятной программы и фактически перехватило инициативу, затмило усилия скептиков, сформировало активный консенсус либералов и социалистов эмиграции в защиту наследия декабристов: равно — и от правых, и монархистов эмиграции, и от Советской власти, успешно присвоившей себе наследие декабризма.

На мероприятии, организованном Русским Академическим Союзом в Париже (Сорбонна)*, по новому стилю, отсылающему к 14 декабря, — 27 декабря 1925 г., — из русских выступали историк-либерал П. Н. Милюков, историк-социалист С. П. Мельгунов, историк-социалист В. А. Мякотин, либеральный исторический писатель М. А. Алданов.

Милюков резюмировал целую программу наследования декабристам:

> «Часто говорят, что восстание было задумано по-детски. Но декабристы был гвардейскими офицерами — такими же, как и те, которые возвели на трон Екатерину I, Анну, Елисавету, Екатерину Великую, Александра I, совершив до 1825 года целых шесть дворцовых переворотов. Почему именно на этот раз гвардейская революция не удалась? Потому что декабристы перестали быть военными заговорщиками и стали идеологами. Тщательно обдумав все, что должно было следовать за их победой, они оказались застигнутыми врасплох самыми ближайшими действиями — в момент восстания. С прошлым декабристов соединяли дворцовые перевороты. С настоящим — влияние Европы. Эти люди жили

---

* Красноречивые детали об этом торжественном заседании 27 декабря 1925 г. сообщены здесь: «Обширный, на тысячу человек, амфитеатр Ришелье не мог вместить всех желающих присутствовать на чествовании — еще около тысячи человек не смогли на него попасть. Здесь же Алданов почему-то говорил на французском. Милюков: “Декабристы, как указал оратор, ни в коей мере не являлись идеологами какого-нибудь отдельного класса или слоя русского общества. Они выражали чаяния всей русской интеллигенции, а провозглашенные ими лозунги остались жизненными и поныне”. Итог: “Перед тысячной аудиторией — с глубоким, сосредоточенным вниманием прослушавшей выступления всех ораторов, благоговейно изображен великий жертвенный подвиг во имя права и законности, освещенный горячей любовью к человеку и родине. Особенно внушительным и оставившим неизгладимое впечатление был момент, когда под звуки… похоронного марша Шопена — как один человек поднялся весь зал и в сосредоточенном молчании весь зал почтил память декабристов”» [50, с. 3]. См. также: Сергей Волконский. «О декабристах» [так!]. (По семейным воспоминаниям) [14, с. 7–8]. Примечание: «Глава из новой книги кн. С. М. Волконского, которая скоро выйдет в изд. Поволоцкого (Париж)» [53, с. 3]; В. Зензинов. «О декабристах. Из семейной хроники» [17, с. 3]. О личных встречах с декабристом Д. И. Завалишиным: М. З. Винокуров. «“Месяцеслов” с записями декабриста Якубовича. (Биографической очерк)» [12, с. 3]; «Новое о декабристах [о сборнике «Памяти декабристов» (Л., 1926)]» [49, с. 4]; «Из архива Якушкиных» [18, с. 3]. Из издания: «Якушкин Е. Е. Декабристы на поселении: из архива Якушкиных…» [65]; Георгий Чулков. «Молодость М. С. Лунина» [62, с. 3]. Фрагмент из книги: Г. Чулков. Мятежники [63] (см. также, напр., из книги о Блоке: [Георгий Чулков.] Александр Блок и его время [2, с. 3]).

в исключительную эпоху Французской Революции и войн Наполеона. <…> Если первые проекты декабристов были проникнуты еще аристократизмом — Муравьев в своей конституции и Пестель в “Русской Правде” требуют уже немедленного освобождения крестьян». Через 30 лет (после 1825 года) «дворянская “революция” сменилась революцией народных масс в нашем веке. Идея гражданской свободы и социального равенства, не вполне разрешенная в 1861 году, нашла свое отображение в аграрном вопросе. Идея республиканизма после долгих блужданий только теперь получила свое точное определение, и мысль о федерации, частично разрешенная в форме земств, с развитием сознания национальностей, только сейчас получила свое полное значение» [44, с. 67][*].

Алданов прямо утверждал свое право на творение мифа: «Революцию судят по тому, что она разрушила и что она создала. Но есть и легенда о революции. Легенда, быть может, и наиболее важна для потомства. Легенда о декабристах — удивительна и вечна»[**]. Не могу судить об историческом качестве штудий Алданова, но факт налицо: его ценили вполне компетентные его конфиденты П. Н. Милюков и В. А. Милюков. Тем не менее, творя свой миф, Алданов не избежал примитивной и поверхностной банализации, говоря об «идейной политической революции» — «декабристы были духовные дети Сперанского», «в том, что Сперанский намечался декабристами в состав Временного Правительства, вообще сомневаться не приходится». И выступал с неожиданной апологией Витте, уподобленного здесь культовой фигуре реформатора (и едва ли не «декабриста без декабря») несмотря на его противоречивую репутацию, только лишь, видимо, потому, что он в 1905 г. пошел навстречу либеральной олигархии:

«О решении громадного политического вопроса, который поставили декабристы и Сперанский, позаботилась самодержавная власть, в течении века

---

[*] Ср.: «Мы должны твердо помнить, что кроме всех перечисленных «идей» декабристы завещали нам еще и одно «чувство» — и это есть большая доля их завещания. Это то чувство, которое двигает горы: чувство любви к родине и энтузиазм самопожертвования за ее интересы» (Павел Милюков. Роль декабристов в связи поколений [44, с. 67].

[**] Ср.: «Легенда декабристов прекрасна. В истории нет революционеров бескорыстней. В истории нет и революции чище. <…> Со всем тем в политическом отношении восстание декабристов было подготовлено хорошо (лучше, чем революция 1917 года). Оно и технически не было плохо задумано. В день 14 декабря власть русских императоров висела на волоске. Выстрел Каховского мог изменить судьбы России»; «По исключительной психологической яркости, по вечной внутренней красоте какая громкая страница мировой истории может сравниться с правдивой легендой декабристов?» [8, с. 3]. Алданов, утверждая мысль о том, что декабристы стали душой и голосом русского народа, решил одобрительно изложить и процитировать выступление еще юного историка Ж. Мишле во французской газете в 1826 г.: «Он нашел удивительные слова — этими словами я закончу. Мишле сказал, что декабристы были повешены глубокой ночью. Этот образ его поразил: Россия спала в то время, когда за нее умирали. Ему сказали, что Рылеев в последнюю минуту усомнился в своем деле… Позвольте же привести заключительные слова Мишле: “Нет, не сомневайтесь, великий человек! Вы были в тот день совестью России, ее пророческой мыслью. То, что Россия будет думать впоследствии, было в гении Пестеля и в сердце Рылеева. В вас была душа русского народа в его прошлом и особенно в будущем. Вы имели право за нее говорить и действовать”» [9, с. 45].

приближавшая к себе бенкендорфов вместо сперанских и протопоповых вместо витте. <…> Цари разрешили спор в пользу декабристов» [6, с. 225, 227, 238, 240].

Мельгунов делал декабристов своими союзниками в борьбе против красного террора:

«Их всегда объединял один пафос — ненависть к политическому насилию и та проникновенная любовь к родине, которая обязывает их к служению прекрасной Даме — Свободе. Бессознательно декабристы выступили “для истории”. История уже увенчала их лаврами, и никакие силы в мире не уничтожат закрепленного за ними ордена основоположников той политической свободы, которая была и до сих пор остается неосуществившейся мечтой русской интеллигенции. <…> Родина и Свобода. Вот “дух времени”, толкавший декабристов на выступление. Дух вечный для нас, русских, пока над нашей страной висит меч насилия» [33, с. 85][*].

Мякотин легко превращал наследие декабристов в предмет политической борьбы:

«Только недавно государственные архивы были открыты для историков и фигуры декабристов, наконец, выяснились. Это уже не одинокие исключения, какими их хотели представить враги, не умеренные либералы, как их хотели представить их защитники в <18>80-х годах» [].

И подробно в другой, полной публикации этого выступления Мякотин избрал себе главным противником официального главу репрессивной и агрессивной советской исторической политики 1920х — начала 1930 гг., одного из самых крайних и примитивных классово-материалистических ортодоксов в исторической науке (если это в принципе можно считать наукой, а не… «историсофией»), замглавы Наркомпроса РСФСР М. Н. Покровского. Тот настаивал, что декабристы — «выразители классовых тенденций», а Мякотин выстраивал альтернативный этому программный интеллигентский миф, принципиально разрушающий миф марксистский и классовый вовсе:

«Дворяне по своему происхождению, декабристы вовсе не были дворянами в своих стремлениях, вовсе не являлись выразителями дворянских интересов, — недаром дворянство в своей массе так легко и равнодушно отнеслось к их гибели. Еще менее того были они представителями и защитниками интересов буржуазии. Добиваясь уничтожения крепостного права, стремясь уничтожить самовластие и создать в России политическую свободу, мечтая — в лице наиболее крупных своих вождей — преобразовать русское крепостническое общество в общество бессословное и создать для крестьянских масс возможно более широкое и прочное экономическое обеспечение, стараясь, наконец, привить на русской почве “уважение к человеку вообще”, декабристы защищали не классовый интерес дворянства или буржуазии, а интересы русского народа в целом и прежде всего его широких масс. И погибнув под тяжестью взятого на себя подвига, они вписали свое имя

[*] См. также: А. Изюмов. Шпионство за декабристами [20]; С. Мельгунов. Несколько документов о декабристах [35]; С. Мельгунов. Из Архива Русского Посольства в Париже [34]; [С. Мельгунов. Провокация среди декабристов. По неизданным материалам составил С. Я. Штрайх. Изд. Московский рабочий. 1925] [32].

не в историю русского дворянства или русской буржуазии, а в историю русской интеллигенции» [61, с. 2; 48, с. 101].

Заключение

В настоящем тексте я сфокусировал свое приоритетное внимание именно на газетной прессе русской эмиграции. Она позволяет с большей (максимальную дает только частная переписка) точностью и подлинностью, нежели только в журналах, проследить «нерв времени». «Нерв» декабристов болел по многим темам в СССР и эмиграции. Их надо учитывать.

В 1925 г., в прямо не произнесенном в связи с декабристами, но интенсивно и широко обсуждавшемся в русской эмиграции в эти же дни контексте «возвращенцев» — возвращения политических (во главе с А. В. Пешехоновым и Я. А. Слащевым) и рядовых беженцев в СССР, которое сопровождалось публичным покаянием знаменитостей в духе известной сменовеховской «Каноссы», подчинением Советской власти (и именно так и было заклеймлено их критиками) — декабристы были, напротив, адвокатированы и обременены новым идейным качеством, дополнительным к политической свободе, а именно — в духе времени — предвестником социализма: «Эти люди пошли в политическое подполье во имя насаждения в России политической свободы и социальной справедливости». Социальная справедливость здесь формально соответствовала планам декабристов о ликвидации крепостного права в России, но на фоне истории России начала XX в. и на его языке — прямо говорила о ценностях социализма. Это дополнение в эмиграции не стало распространенным, но оно было произнесено. Ибо оно звучало как посильное включение в программу будущей, антикоммунистической России, наследующей пафосу декабризма против самодержавия-диктатуры, социалистических принципов революций 1917 г. То есть под знаменем декабризма легитимировало новую, не только буржуазную ценность политической свободы, но и социалистическую ценность справедливости.

Социалист-революционер, в 1918 г. — секретарь Учредительного собрания, юрист, публицист, один из создателей крупнейшего «толстого» журнала довоенной русской эмиграции — парижских «Современных Записок», Марк Вишняк писал:

> «О ризах их мечут жребий. Спорят, чьи они: наши, их, сами по себе — либералы, демократы, социалисты, предтечи большевиков. Но что не может быть оспоримо — их историчность; что поразительно — их современность!… <…> Они начинают собою новый ряд, открывают новую историю России не только в области политических и общественных идей, но и в мире реальнейших вещей. Четверть века беспомощно и бесплодно билась русская власть над разрешением квадратуры политического круга: как внести закон и справедливость, хотя бы их элементы, в деспотический режим; как ограничить произвол и противозаконное насилие, не колебля основ неограниченного самодержавия. И каждый раз возвращались к тому же: нет места конституции там, где существует крепостное право; крепостное же право неотменимо прежде, чем народ не будет просвещен… Аракчеевым и Фотием, Магницкими и Руничами. Историческая зоркость декабристов, их чувство исторической действительности сказались в сознании того, что крепостничество стоит

и рушится вместе с самодержавием; что без крепостничества не быть самодержавию и только самодержавие опора и надежда крепостников. Целый ряд виднейших декабристов — Никиту Муравьева, Тургенева, Трубецкого, Гангеблова, Пестеля, Кюхельбекера, Басаргина, Якушкина — привело к заговору против самодержавия прежде всего возмущение властью помещиков над крепостными. Любопытно, что уже у декабристов можно встретить то опасливое отношение к конституции, которое так ярко сказалось в эпоху освобождения крестьян в борьбе "демократов" с "крепостниками-плантаторами"». «Официальные идеологи нынешнего правления в России склонны третировать декабристов как дворянчиков-фанфаронов, преследовавших свои личные, узкоклассовые и сословные цели. <…> Для нелицеприятного мнения о декабристах очевидна объективная неудача и субъективная трагедия декабристов. Слишком ранние предтечи слишком медленной весны, они оказались не только политическими жертвами Николая I, они оказались жертвами всего хода русской истории, — слишком затянувшейся зимней стужи. Трагедия декабристов в том, что происхождение, окружающая среда, весь душевный склад предназначали их к мирному общественному и государственному строительству в содружестве с властью. Объективный же ход русской истории и противоречия Александровской эпохи толкнули их на насилие и заговор против той же власти. В этой сложной обстановке величие декабристов сказалось и в том, что нужды отечества и зовы времени они сумели поставить выше преходящих интересов лиц, сословия, класса. Все программы декабристов, как ни разнятся они одна от другой, направлены одинаково на разрушение сословно-дворянской монархии и на установление на ее место бессословного правового государства. Декабристы потерпели поражение политически. Они одержали верх исторически» [13, с. 4].

ЛИТЕРАТУРА

1. «Кюхля» («Повесть о декабристе» Юр. Тынянова) // Руль. Berlin. 25 декабря 1925. С. 7–9.

2. [**Георгий Чулков**.] Александр Блок и его время // Дни. Париж. 7 февраля 1926. С. 3.

3. [Ред.:] Годовщина восстания декабристов. Париж. 27 декабря 1925 // Последние Новости. Paris. 27 декабря 1925. С. 1.

4. *[С.] М. [Мельгунов С. П].* К характеристике декабристов // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / Под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 86.

5. *А<рхангельский> В.* «Провокация среди декабристов» [о Медоксе] // Воля России. Журнал политики и культуры / Под ред. В. И. Лебедева, М. Л. Слонима, Е. А. Сталинского и В. В. Сухомлина. XII. Прага, 1925.

6. *Алданов М. А.* Сперанский и декабристы // Современные Записки. Париж. 1925. Т. XXVI.

7. *Алданов М. А.* [Рец.:] М. Гершензон. Декабрист Кривцов. Издание второе. Книгоиздательство «Геликон», 1923 г. // Дни. Berlin. 20 мая 1923. С. 13.

8. *Алданов М. А.* Отрывки. (О декабристах) // Дни / под ред. А. Ф. Керенского. Париж. 25 декабря 1925. С. 3.

9. *Алданов М. А.* Памяти декабристов // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 45.

10. *Брызгалов М. В.* Воспоминания внучки декабриста (начало; окончание) // Руль. Berlin. 29 декабря 1925. С. 2–3.

11. *Вакар Н. П.* Николай I и декабристы. (По неизданным документам) // Последние Новости. Paris. 27 декабря 1925. С. 2.

12. *Винокуров М. З.* «Месяцеслов» с записями декабриста Якубовича (Биографической очерк) // Дни. Berlin. 10 января 1926. С. 3.

13. *Вишняк М. В.* Декабристы и история // Дни / под ред. А. Ф. Керенского. Париж. 25 декабря 1925. С. 4.

14. *Волконский С. Г.* «О декабристах» [так!]. (По семейным воспоминаниям) // Дни. Berlin. 15 июня 1924. С. 7–8.

15. *Далин Д. Ю.* Под знаком реставрации // Социалистический Вестник. Berlin. 14 ноября 1925. С. 5.

16. *Зензинов В. М.* [Рец.:] На чужой стороне. «На чужой стороне». № 13 — «Голос минувшего на чужой стороне». № 1. 1926 // Дни. Париж. 20 марта 1926. С. 3.

17. *Зензинов В. М.* О декабристах. Из семейной хроники. О личных встречах с декабристом Д. И. Завалишиным // Дни. Berlin. 1 января 1926. С. 3.

18. Из архива Якушкиных // Дни. Париж. 21 ноября 1926. С. 3.

19. Изюмов А. Ф. Декабристы // На чужой стороне. Журнал истории и истории литературы. XII. Берлин, 1925. С. 260.

20. *Изюмов А. Ф.* Шпионство за декабристами // На чужой стороне. Историко-литературные сборники / под ред. В. А. Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925.

21. *Кизеветтер А. А.* О декабристах (Лекция) // Дни. Berlin. 24 марта 1923. С. 5.

22. *Кизеветтер А. А.* Спорные вопросы в истории декабристов // Голос минувшего на чужой стороне. Париж. 1926. № 2 (XV).

23. *Кизеветтер А.* Столетие декабристов // Руль. Berlin. 25 декабря 1925. С. 7.

24. *Колеров М. А.* Итоги русского социал-либерализма первой трети XX века: естественное право и достойное человеческое существование // Колеров М. А. Русский социал-либерализм первой трети XX века: очерк и антология. М., 2026.

25. *Колеров М. А.* Диктатура. Русский монархизм и фашизм в перспективе нацизма: П. Б. Струве и И. А. Ильин в 1925–1933 гг. // Колеров М. А. Введение в идейную историю русской эмиграции (1917–1991). Калининград, 2024.

26. *Колеров М. А.* Тоталитаризм. Русская программа для западной доктрины. М., 2018.

27. *Колоницкий Б. И.* «Товарищ Керенский»: антимонархическая революция и формирование культа «вождя народа» (март — июнь 1917 года). М., 2017.

28. *Колоницкий Б. И.* А. Ф. Керенский и Мережковские // Литературное обозрение. М., 1991. № 3.

29. *Корин*[*]. Празднование… «но с другой стороны» // Дни / под ред. А. Ф. Керенского. Париж. 29 декабря 1925. С. 3.

30. *Ленин В. И.* Из прошлого рабочей печати в России // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. Т. 25. М., 1969. С. 93–101.

31. *Ленин В. И.* Доклад на заседании ВЦИК 24 февраля 1918 г. // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. Т. 35. М., 1974. С. 376–380.

32. *Мельгунов С. П.* [Провокация среди декабристов. По неизданным материалам составил С. Я. Штрайх. Изд. Московский рабочий. 1925] // На чужой стороне.

[*] Корин — псевд.; лицо неустановленное.

Историко-литературные сборники / под ред. В. А. **Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого**, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925.

33. *Мельгунов С. П.* Идеализм и реализм декабристов // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 85.

34. *Мельгунов С. П.* Из Архива Русского Посольства в Париже // На чужой стороне. Историко-литературные сборники / под ред. В. А. Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925.

35. *Мельгунов С. П.* Несколько документов о декабристах // На чужой стороне. Историко-литературные сборники / под ред. В. А. Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925.

36. *Мережковский Д. С.* 14 декабря [1918] // Мережковский Д. С. Собр. соч.: в 20 т. Т. 5. Кн. 2. Царство Зверя / Подг. текста, дополнений, приложений А. В. Лаврова. М., 2018. М.: «Дмитрий Сечин», 2017-, 2022.

37. *Мережковский Д. С.* 14 марта (День. Пг. 23 марта 1917) // Д. С. Мережковский: писатель — критик — мыслитель. Сб. статей / Ред.-сост. О. А. Коростелев, А. А. Холиков. М., 2018. С. 514.

38. *Мережковский Д. С.* 1825–1917 (Вечерний Звон [Русское Слово]. М. 14 декабря 1917) // Д. С. Мережковский: писатель — критик — мыслитель. Сб. статей / Ред.-сост. О. А. Коростелев, А. А. Холиков. М., 2018. С. 540–541.

39. *Мережковский Д. С.* 1825–1925 // Современные Записки. Париж. 1925. Т. XXVI.

40. *Мережковский Д. С.* Ангел революции (Русское Слово. М. 1 апреля 1917) // Д. С. Мережковский: писатель — критик — мыслитель. Сб. статей / Ред.-сост. О. А. Коростелев, А. А. Холиков. М., 2018. С. 520–521.

41. *Мережковский Д. С.* Есть Россия (Русское Слово. М. 22 августа 1917) // Д. С. Мережковский: писатель — критик — мыслитель. Сб. статей / Ред.-сост. О. А. Коростелев, А. А. Холиков. М., 2018. С. 529.

42. *Мережковский Д. С.* Первенцы свободы. История восстания 14-го декабря 1825 г. Пг.: Народная власть, 1917.

43. *Милославский П. А.* Литература о декабристах в Советской России (1918–1925) // Воля России. Журнал политики и культуры / Под ред. В. И. Лебедева, М. Л. Слонима, Е. А. Сталинского и В. В. Сухомлина. XII. Прага, 1925.

44. *Милюков П. Н.* Роль декабристов в связи поколений // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / Под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 67.

45. *Миркин-Гецевич Б. С.* 14 (26) декабря 1825–14 (27) декабря 1925. Французское влияние в идеологии декабристов // Последние Новости. Paris. 27 декабря 1925. С. 2.

46. Мы дышали свободой… Историки Русского Зарубежья о декабристах / Сост. Я. В. Леонтьев. М., 2001.

47. *Мякотин В. А.* Декабристы в их преобразовательных планах // Голос Минувшего на чужой стороне. Париж. 1926. № 2 (XV).

48. *Мякотин В. А.* Декабристы в их преобразовательных планах // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / под ред. В. А. Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925. С. 101.

49. Новое о декабристах [о сборнике «Памяти декабристов» (Л., 1926)] // Дни. Berlin. 17 января 1926. С. 4.

50. Памяти декабристов // Дни / под ред. А. Ф. Керенского. Париж. 29 декабря 1925. С. 3.

51. По семейному архиву декабриста С. Г. Волконского. Признание мемуариста // Дни. Berlin. 22 июня 1924. С. 12.

52. *Полнер Т. И.* Неизданные отрывки из романа Л. Н. Толстого «Декабристы». Предварительные замечания // На чужой стороне. Историко-литературные сборники / Под ред. В. А. Мякотина при уч. Е. А. Ляцкого, С. П. Мельгунова. XIII. Прага, 1925. С. 6–7.

53. Примечание. [Рубрика] 1825–14 декабря — 1925 // Дни. Berlin. 25 декабря 1925. С. 3.

54. *С. М<ельгунов> [Мельгунов С. П].* «Легенда» о декабристах // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / Под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 46.

55. *С. М<ельгунов> [Мельгунов С. П].* «Трагическое одиночество» декабристов // Голос Минувшего на чужой стороне. Журнал истории и истории литературы / Под ред. С. П. Мельгунова и Т. И. Полнера. Париж. 1926. № 2 (XV). С. 68.

56. *Тыркова А. В.* Раздвоение России // Возрождение. Paris. 27 декабря 1925. С. 3.

57. Фильм «Декабристы» // Дни. Париж. 22 июля 1926. С. 2.

58. Х. [Рец.:] Кн. Сергей Волконский. «О декабристах». По семейным воспоминаниям. Русское Книгоиздательство Поволоцкого и К°. Париж. 1924 г. // Дни. Berlin. 22 июня 1924. С. 8.

59. *Цепилова В. И.* Российская эмиграция и 100-летие выступления декабристов // Отечественная история. 2005. № 6. С. 159–166.

60. *Цетлин М. О.* О 14-м Декабря // Современные Записки. XXVI. Париж. 1925. С. 249.

61. Чествование памяти декабристов. Торжественное собрание в Сорбонне // Последние Новости. Paris. 29 декабря 1925. С. 2.

62. *Чулков Г. И.* Молодость М. С. Лунина // Дни. Париж. 4 июля 1926. С. 3.

63. *Чулков Г. И.* Мятежники. М., 1926.

64. Яблоновский А. А. «Еретические» мысли // Возрождение. Paris. 27 декабря 1925. С. 3.

65. *Якушкин Е. Е.* Декабристы на поселении: из архива Якушкиных: записи прошлого, воспоминания и письма. М., 1926.

REFERENCES

1. “Kyukhlya” (“Povest’ o dekabriste” Yur. Tynyanova) [“Kuhlya” (“The Tale of the Decembrist” Jur. Tynyanova)]. In: *Rul’,* Berlin, December 25, 1925, pp. 7–9.

2. [Chulkov, Georgy] Aleksandr Blok i ego vremya [Alexander Blok and his time]. In: *Dni,* Paris, February 7, 1926, p. 3.

3. [Ed.] Godovshchina vosstaniya dekabristov. Parizh. 27 dekabrya 1925 [Anniversary of the Decembrist Uprising. Paris. 27 December 1925]. In: *Poslednie Novosti,* Paris, 27 December 1925, p. 1.

4. [S.] M. [Melgunov, S. P.]. K harakteristike dekabristov [To the Characterization of the Decembrists]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / Edited by S. P. Melgunov and T. I. Polner, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 86.

5. A<rkhangelsky>, V. “Provokaciya sredi dekabristov” [o Medokse] [“Provocation among the Decembrists” [about Medoksa]]. In: *Volya Rossii. Zhurnal politiki i kul’tury* / pod red. V. I. Lebedeva, M. L. Slonim, E. A. Stalinskogo i V. V. Sukhomlina, XII, Prague, 1925.

6. Aldanov, M. A. Speranskij i dekabristy [Speransky and the Decembrists]. In: *Sovremennye Zapiski,* Paris, 1925, vol. XXVI.

7. Aldanov, M. A. [Review:] M. Gershenzon. Dekabrist Krivcov. Izdanie vtoroe. Knigoizdatel'stvo "Gelikon", 1923 g. [M. Gershenzon. The Decembrist Krivtsov. Second Edition. Helikon Book Publishing House, 1923]. In: *Dni,* Berlin, May 20, 1923, p. 13.

8. Aldanov, M. A. Otryvki. (O dekabristakh) [Otryvki. (About the Decembrists)]. In: *Dni* / edited by A. F. Kerensky, Paris, December 25, 1925, p. 3.

9. Aldanov, M. A. Pamyati dekabristov [Pamyati Dekabristov]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoy storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / edited by S. P. Melgunova and T. I. Polnera, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 45.

10. Bryzgalov, M. V. Vospominaniya vnuchki dekabrista (nachalo; okonchanie) [Memories of the Granddaughter of a Decembrist (beginning; end)]. In: *Rul',* Berlin, December 29, 1925, pp. 2–3.

11. Vakar, N. P. Nikolaj I i dekabristy. (Po neizdannym dokumentam) [Nicholas I and the Decembrists. (Based on Unpublished Documents)]. In: *Poslednie Novosti,* Paris, December 27, 1925, p. 2.

12. Vinokurov, M. Z. "Mesyaceslov" s zapisyami dekabrista Yakubovicha (Biograficheskoj ocherk) ["Calendar" with the notes of the Decembrist Yakubovich (Biographical sketch)]. In: *Dni,* Berlin, January 10, 1926, p. 3.

13. Vishnyak, M. V. Dekabristy i istoriya [The Decembrists and History]. In: *Dni* / edited by A. F. Kerensky, Paris, December 25, 1925, p. 4.

14. Volkonsky, S. G. "O dekabristakh" [sic!]. (Po semejnym vospominaniyam) ["On the Decembrists" [sic!]. (Based on family memories)]. In: *Dni,* Berlin, June 15, 1924, pp. 7–8.

15. Dalin, D. Yu. Pod znakom restavracii [Under the Sign of Restoration]. In: *Socialisticheskij Vestnik,* Berlin, November 14, 1925, p. 5.

16. Zenzinov, V. M. [Review:]: Na chuzhoj storone. "Na chuzhoj storone". No. 13 — "Golos minuvshego na chuzhoj storone". No. 1. 1926 [On the Other Side. "On the Other Side". No. 13 — "The Voice of the Past on the Other Side". No. 1. 1926]. In: *Dni,* Paris, March 20, 1926, p. 3.

17. Zenzinov, V. M. O dekabristakh. Iz semejnoj khroniki. O lichnykh vstrechakh s dekabristom D. I. Zavalishinym [About the Decembrists. From the Family Chronicle. About Personal Meetings with the Decembrist D. I. Zavalishin]. In: *Dni,* Berlin, January 1, 1926, p. 3.

18. Iz arhiva Yakushkinykh [From the Yakushkin Archive]. In: *Dni,* Paris, November 21, 1926, p. 3.

19. Izyumov, A. F. Декабристы [The Decembrists]. In: *Na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury,* XII, Berlin, 1925, p. 260.

20. Izyumov, A. F. Shpionstvo za dekabristami [Spying on the Decembrists]. In: *Na chuzhoj storone. Istoriko-literaturnye sborniki* / edited by V. A. Myakotin with the participation of E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925.

21. Kizevetter, A. A. O dekabristakh (Lekciya) [On the Decembrists (Lecture)]. In: *Dni,* Berlin, March 24, 1923, p. 5.

22. Kizevetter, A. A. Spornye voprosy v istorii dekabristov [Controversial Issues in the History of the Decembrists]. In: *Golos minuvshego na chuzhoj storone,* Paris, 1926, no. 2 (XV).

23. Kizevetter, A. Stoletie dekabristov [The Centenary of the Decembrists]. In: *Rul',* Berlin, December 25, 1925, p. 7.

24. Kolerov, M. A. Itogi russkogo social-liberalizma pervoj treti 20 veka: estestvennoe pravo i dostojnoe chelovecheskoe sushchestvovanie [The Results of Russian Social Liberalism in the First Third of the 20th Century: Natural Law and Dignified Human Existence]. In: Kolerov, M. A. *Russian Social Liberalism in the First Third of the 20th Century: An Essay and Anthology*. Moscow, 2026.

25. Kolerov, M. A. Diktatura. Russkij monarkhizm i fashizm v perspektive nacizma: P. B. Struve i I. A. Il'in v 1925–1933 gg. [Dictatorship. Russian Monarchism and Fascism in the Perspective of Nazism: P. B. Struve and I. A. Ilyin in 1925–1933]. In: Kolerov, M. A. *Introduction to the Ideological History of the Russian Emigration (1917–1991)*. Kaliningrad, 2024.

26. Kolerov, M. A. *Totalitarizm. Russkaya programma dlya zapadnoj doktriny* [Totalitarianism. The Russian Program for the Western Doctrine]. Moscow, 2018.

27. Kolonitsky, B. I. "Tovarishch KerenskiJ": antimonarkhicheskaya revolyuciya i formirovanie kul'ta "vozhdya naroda" (marT — iyun' 1917 goda) ["Comrade Kerensky": The Anti-Monarchist Revolution and the Formation of the Cult of the "People's Leader" (March-June 1917)]. Moscow, 2017.

28. Kolonitsky, B. I. A. F. Kerenskij i Merezhkovskie [A. F. Kerensky and the Merezhkovskys. In: *Literaturnoe obozrenie*. Moscow, 1991, no. 3.

29. Korin. Prazdnovanie… "no s drugoj storony" [Celebration… "But on the other hand"]. In: *Dni* / edited by A. F. Kerensky, Paris, December 29, 1925, p. 3.

30. Lenin, V. I. Iz proshlogo rabochej pechati v Rossii [From the past of the workers' press in Russia]. In: Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenij: v 55 tomah. 5 izdanie, tom 25* [The Complete Works v 55 vol. 5th ed., vol. 25]. Moscow, 1969, pp. 93–101.

31. Lenin, V. I. Doklad na zasedanii VCIK 24 fevralya 1918 g. [Report at the meeting of the Central Executive Committee on February 24, 1918]. In: Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenij: v 55 tomah. 5 izdanie, tom 35* [The Complete Works v 55 vol. 5th ed., vol. 35]. Moscow, 1974, pp. 376–380.

32. Melgunov, S. P. Provokaciya sredi dekabristov. Po neizdannym materialam sostavil S. Ya. Shtrajkh. Izd. Moskovskij rabochij. 1925 [Provocation among the Decembrists. Based on unpublished materials compiled by S. Ya. Straikh. Moscow Worker Publishing House. 1925]. In: *Na chuzhoj storone. Istoriko-literaturnye sborniki* / edited by V. A. Myakotin with the participation of E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925.

33. Melgunov, S. P. Idealizm i realizm dekabristov [Idealism and Realism of the Decembrists]. In: *Golos minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / edited by S. P. Melgunov and T. I. Polner, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 85.

34. Melgunov, S. P. Iz Arhiva Russkogo Posol'stva v Parizhe [From the Archive of the Russian Embassy in Paris]. In: *Na chuzhoj storone. Istoriko-literaturnye sborniki* / edited by V. A. Myakotin, with the participation of E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925.

35. Melgunov, S. P. Neskol'ko dokumentov o dekabristakh [A Few Documents on the Decembrists]. In: *Na chuzhoj storone. Istoriko-literaturnye sborniki* / edited by V. A. Myakotin, with the participation of E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925.

36. Merezhkovsky, D. S. 14 dekabrya [1918] [December 14 [1918]. In: Merezhkovsky, D. S *Polnoe sobranie sochinenij: v 20 tomach, tom 5, kniga 2. Carstvo Zverya* [Collected Works: In 20 Volumes, vol. 5. Book 2. The Kingdom of the Beast] / Edited by A. V. Lavrov, Moscow, 2018. Moscow, Dmitry Sechin, 2017–2022.

37. Merezhkovsky, D. S. 14 marta (Den'. Petrograd, 23 marta 1917) [March 14 (Day. Petrograd, March 23, 1917)]. In: *D. S. Merezhkovsky: writer — critic — thinker. Collection of articles* / Ed.-comp. O. A. Korostelev, A. A. Holikov. Moscow, 2018, pp. 514.

38. Merezhkovsky, D. S. 1825–1917 (Vechernij Zvon [Russkoe Slovo]. Moskow, 14 dekabrya 1917) [1825–1917 (Evening Bell [Russian Word]. Moskow, December 14, 1917)]. In: *D. S. Merezhkovsky: writer — critic — thinker. Collection of articles* / Ed.-comp. O. A. Korostelev, A. A. Holikov, Moskow, 2018, pp. 540–541.

39. Merezhkovsky, D. S. 1825–1925 [1825–1925]. In: *Sovremennye Zapiski,* Paris, 1925, vol. XXVI.

40. Merezhkovsky, D. S. Angel revolyucii (Russkoe Slovo. Moskow, 1 aprelya 1917) [Angel of the Revolution (Russian Word. Moskow, April 1, 1917)]. In: *D. S. Merezhkovsky: writer — critic — thinker. Collection of articles* / Ed.-comp. O. A. Korostelev, A. A. Holikov, Moskow, 2018, pp. 520–521.

41. Merezhkovsky, D. S. Est' Rossiya (Russkoe Slovo. Moskow, 22 avgusta 1917) [There is Russia (Russian Word. Moscow, August 22, 1917)]. In: *D. S. Merezhkovsky: writer — critic — thinker. Collection of articles* / Ed.-comp. O. A. Korostelev, A. A. Holikov, Moscow, 2018, pp. 529.

42. Merezhkovsky, D. S. *Pervency svobody. Istoriya vosstaniya 14-go dekabrya 1825 g.* [The Firstborn of freedom. The History of the December 14, 1825, Uprising]. Petrograd, Narodnaya Vlast, 1917.

43. Miloslavsky, P. A. Literatura o dekabristakh v Sovetskoj Rossii (1918–1925) [Literature on the Decembrists in Soviet Russia (1918–1925)]. In: *Volya Rossii. Zhurnal Politiki i Kul'tury* / Ed. by V. I. Lebedev, M. L. Slonim, E. A. Stalinsky, and V. V. Sukhomlin, XII, Prague, 1925.

44. Milyukov, P. N. Rol' dekabristov v svyazi pokolenij [The Role of the Decembrists in the Connection of Generations]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / Edited by S. P. Melgunov and T. I. Polner, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 67.

45. Mirkin-Getsevich, B. S. 14 (26) dekabrya 1825–14 (27) dekabrya 1925. Francuzskoe vliyanie v ideologii dekabristov [December 14 (26), 1825 — December 14 (27), 1925. French Influence in the Ideology of the Decembrists]. In: *Poslednie Novosti,* Paris, December 27, 1925, p. 2.

46. *My dyshali svobodoJ… Istoriki Russkogo Zarubezh'ya o dekabristakh* [We breathed freedom… Russian émigré historians on the Decembrists] / Compiled by Ya. V. Leontiev, Moscow, 2001.

47. Myakotin, V. A. Dekabristy v ikh preobrazovatel'nykh planakh [The Decembrists in Their Reform Plans]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone,*. Paris, 1926, no. 2 (XV).

48. Myakotin, V. A. Dekabristy v ikh preobrazovatel'nykh planakh [The Decembrists in Their Reform Plans]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / edited by V. A. Myakotin, with contributions by E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925, p. 101.

49. Novoe o dekabristakh [o sbornike "Pamyati dekabristoV" (L., 1926)] [New about the Decembrists] [about the collection "In Memory of the Decembrists" (L., 1926)]. In: *Dni,* Berlin, January 17, 1926, p. 4.

50. Pamyati dekabristov [In Memory of the Decembrists]. In: *Dni* / edited by A. F. Kerensky, Paris, December 29, 1925, p. 3.

51. Po semejnomu arkhivu dekabrista S. G. Volkonskogo. Priznanie memuarista [According to the family archive of the Decembrist S. G. Volkonsky. Confession of a Memoirist]. In: *Dni,* Berlin, June 22, 1924, p. 12.

52. Polner, T. I. Neizdannye otryvki iz romana L. N. Tolstogo "Dekabristy". Predvaritel'nye zamechaniya [Unpublished excerpts from Leo Tolstoy's novel "The Decembrists". Preliminary remarks]. In: *Na chuzhoj storone. Istoriko-literaturnye sborniki* / Edited by V. A. Myakotin, with the participation of E. A. Lyatsky and S. P. Melgunov, XIII, Prague, 1925, pp. 6–7.

53. Primechanie [Rubrika]. 1825–14 dekabrya — 1925 [Note [Section]. 1825 — December 14–1925]. In: *Dni,* Berlin, December 25, 1925, p. 3.

54. S. M<elgunov> [Melgunov, S. P.]. "Legenda" o dekabristakh ["Legend" about the Decembrists]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal istorii i istorii literatury* / Edited by S. P. Melgunov and T. I. Polner, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 46.

55. S. M<elgunov> [Melgunov, S. P.]. "Tragicheskoe odinochestvo" dekabristov ["The Tragic Loneliness" of the Decembrists]. In: *Golos Minuvshego na chuzhoj storone. Zhurnal*

istorii i istorii literatury / Edited by S. P. Melgunov and T. I. Polner, Paris, 1926, no. 2 (XV), p. 68.

56. Tyrkova, A. V. Razdvoenie Rossii [The Division of Russia]. In: *Vozrozhdenie,* Paris. December 27, 1925, p. 3.

57. Fil'm "DekabristY" [The film "The Decembrists"]. In: *Dni,* Paris, July 22, 1926, p. 2.

58. X. [Review:] Kn. Sergej Volkonskij. "O dekabristaKH". Po semejnym vospominaniyam [Book. Sergey Volkonsky. "On the Decembrists". Based on family memories]. Russian Book Publishing House of Povolotsky and K⁰. Paris. 1924. In: *Dni,* Berlin, June 22, 1924, p. 8.

59. Tsepilova, V. I. Rossijskaya ehmigraciya i 100-letie vystupleniya dekabristov [Russian Emigration and the 100th Anniversary of the Decembrists' Uprising]. In: *Otechestvennaya Istoriya,* 2005, no. 6, pp. 159–166.

60. Tsetlin, M. O. O 14-om Dekabrya [On the 14th of December. In: *Sovremennye Zapiski,* XXVI, Paris, 1925, p. 249.

61. Chestvovanie pamyati dekabristov. Torzhestvennoe sobranie v Sorbonne [Honoring the Memory of the Decembrists. A Solemn Meeting at the Sorbonne]. In: *Poslednie Novosti,* Paris, December 29, 1925, p. 2.

62. Chulkov, G. I. *Molodost' M. S. Lunina* [The Youth of M. S. Lunin]. In: *Dni,* Paris, July 4, 1926, p. 3.

63. Chulkov, G. I. *Myatezhniki* [Rebels]. Moskow, 1926.

64. Yablonovsky, A. A. "EreticheskiE" mysli ["Heretical" Thoughts]. In: *Vozrozhdenie,* Paris, December 27, 1925, p. 3.

65. Yakushkin, E. E. *Dekabristy na poselenii: iz arkhiva Yakushkinykh: zapisi proshlogo, vospominaniya i pis'ma* [The Decembrists in the Settlement: From the Yakushkin Archive: Records of the Past, Memoirs, and Letters]. Moskow, 1926.

Я. С. Иващенко, М. Г. Тихомиров*

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ В РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ ИМЕНИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В 2025 ГОДУ

Y. S. Ivashchenko, M. G. Tihomirov

REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AT THE RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY FOR THE HUMANITIES NAMED AFTER F. M. DOSTOEVSKY (2025)

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского является одним из центров научной жизни Санкт-Петербурга и России, определяющих тренды в гуманитарной науке. Ежегодно на базе Академии проходит свыше 100 различных конференций, чтений, круглых столов, семинаров, творческих встреч, выставок, среди которых немало мероприятий с историей более двух десятилетий. Отметим наиболее значимые события этого года.

23 января — круглый стол «М. М. Сперанский и опыт русской философии права». В ходе заседания были подняты вопросы влияния, преемственности и актуальности идей М. М. Сперанского в русской философии права и государственности.

Этот день в научной жизни РХГА был знаменателен ещё и 174 заседанием семинара «Русская мысль». Встреча была посвящена интеллектуальному наследию семьи Трубецких.

24 января — иммерсивная лекция «Малоизвестная история одного здания на Фонтанке». Мероприятие было организовано СНО РХГА «Полилог». Почетным гостем и лектором мероприятия стал доктор философских наук, профессор Сергей Витальевич Никоненко — автор научной работы, посвященной

* Иващенко Яна Сергеевна — д-р культурологии, iva_ya@mail.ru, доцент, проректор по научной работе, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Yana S. Ivashchenko — Dr. Of Sci. In culturology, iva_ya@mail.ru, Associate professor, vice-rector for recearch; The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky.

Тихомиров Марк Геннадьевич — специалист отдела сопровождения научных проектов, jvonlins@mail.ru, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Mark G. Tichomirov — scientific project support department specialist, jvonlins@mail.ru, The Russian Christian Academy of the Humanities named after F. M. Dostoevsky

истории строения № 15 на наб. реки Фонтанки. Сергей Витальевич провёл экскурсию по особенным местам нашей Академии.

7 февраля — брифинг «Новые научные проекты РХГА», приуроченный ко Дню российской науки. Было представлено 9 новых научных проектов Академии, которые получили поддержку Российского научного фонда в 2025 году.

11 февраля — просмотр научного кино. СНО РХГА «Полилог» организовало просмотр фильма Василисы Юренковой «Биохакинг» (2022 год). Мероприятие было тоже приурочено ко Дню российской науки. После просмотра студенты Академии поделились своей точкой зрения на проблему модификации тела человека.

20–21 февраля — XVIII Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма». Тема года — «Формирование и укрепление психологического и душевного здоровья человека». Были обсуждены актуальные проблемы и новые подходы в области психологического и душевного здоровья человека и здоровьесбережения.

21 февраля — Семинар «Русская мысль» (Встреча № 175). С докладом «О вечно актуальном Сократе, перекличках и переживании-памяти в стихотворении Александра Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени…» выступил Александр Александрович Синицын.

7 марта — Семинар «Актуальное религиоведение». С докладом «Айкидо: космология и практика» выступила Бертова Анна Дмитриевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета.

11 марта — Семинар «Русская мысль» (Встреча № 176). Гостем семинара стал Константин Михайлович Антонов, заведующий кафедрой философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва). Константин Михайлович представил свое учебное пособие «Русская религиозная философия: Учебник бакалавриата теологии», изданное учебным комитетом Русской Православной Церкви в 2024 году.

21 марта — Семинар «Русская мысль» (Встреча № 177) с участием прозаика, публициста, художника Сергея Викторовича Горюнкова, который презентовал свою книгу «Тайна русской неприкаянности. О стратегиях задач культурной политики России» (СПб., Политех-Пресс, 2023).

27–28 марта — Первая межрегиональная научно-практическая конференция с международным участием «Достоевские педагогические чтения». Конференция была посвящена актуальным вопросам педагогики, воспитания, истории и методологии педагогической науки. Конференция планируется как регулярное (ежегодное) научное приятие в Академии Достоевского.

2 апреля — XXVII международная научная конференция «Санкт-Петербург и страны Северной Европы». Конференция традиционно была посвящена рассмотрению актуальных вопросов изучения отношений России со странами Северной Европы на разных исторических этапах.

11 апреля — Семинара «Русская мысль» (встреча № 178). Гость семинара — Аванесов Сергей Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, онтологии и теории познания Томского государственного университета. Аванесовым Сергеем Сергеевичем прочитал доклад о вкладе Достоевского в мировую суицидологию.

17 апреля — X Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Homo Loquens: язык и культура». Она была посвящена поиску новых перспектив повышения роли гуманитарного знания в процессе становления современной творческой личности. 100-летие стиля Art Deco (1925–2025) было отмечено на конференции одноимённой большой секцией. Третий юбилей конференции — 10 заседание семинара «Логос. Этос. Миф», который уже десять лет проходит под руководством Александра Александровича Синицына.

22 апреля — Панельная дискуссия «Использование искусственного интеллекта в создании научного текста: за и против». В рамках аргументированного обмена мнениями участники обсудили границы и возможности использования ИИ в научной работе. Мероприятие стало результатом сотрудничества СНО РХГА «Полилог» и аспирантов Академии

16–17 мая — международная научная конференция, приуроченная к 120-летию со дня рождения Даниила Хармса «Даниил Хармс: поэтика, история, контексты». Конференция стала важным событием для всех, кто интересуется русским авангардом, историей литературы и творчеством Даниила Хармса.

27–31 мая — XXV Свято-Троицкие чтения. Тема 2025 года — «Цивилизационный выбор России и русской церкви. К 80-летию Великой Победы». Особое внимание в юбилейных двадцать пятых Чтениях было уделено осмыслению духовных основ Великой Победы и цивилизационной миссии Русской Церкви в судьбоносные периоды отечественной истории. Эти вопросы были вынесены на пленарное заседание; нередко поднимались на секционных заседаниях.

19–20 июня — Международная конференция «Универсум Платоновской мысли: Платонизм и литературные формы философии», организованная РХГА при поддержке Платоновского философского общества и Российского философского общества. Исследователи охватили широкий круг вопросов, связанных историей и влиянием платонизма в философии, науке и культуре.

4–6 июля — Международная научная конференция «Традиционализм и авангард в фокусе современной литературы». Цель конференции стало объединение усилий исследователей для анализа современной литературы в широком контексте: от философских оснований и историко-культурных предпосылок до конкретных поэтических и прозопоэтических практик.

25 сентября — Круглый стол «Реализация ценностного подхода в образовании: практики и перспективы». Организатором мероприятия выступил Тюменский государственный университет при поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации. На обсуждение были вынесены следующие вопросы ценностных оснований российского образования.

1 октября — Презентация коллективной монографии под редакцией М. Ю. Смирнова «Философия существует! Вопросы теории и методологии философских исследований» (ред.-сост. О. Р. Демидова, О. И. Ставцева). В монографии представлены основные результаты исследовательской работы авторского коллектива по ключевым темам современной философии.

3 октября — Круглый стол «Серебряный век и Первая мировая война», приуроченный к 110-летию начала Первой мировой войны. Участники обсудили влияние военных событий на мировоззрение и художественные поиски

представителей русской культуры Серебряного века, особенности восприятия войны в литературе, философии и искусстве начала XX века.

10–11 октября — Всероссийская научно-практическая конференция «Томас Манн и Россия», приуроченная к 150-летию со дня рождения выдающегося немецкого писателя. Ее целью стал анализ рецепций и влияния наследия Томаса Манна в отечественной и мировой культуре.

17 октября — Семинар «Русская мысль» (встреча № 180). Темой встречи стало осмысление наследия Николая Яковлевича Данилевского. В центр дискуссии был поставлен вопрос о современном значении его фундаментального труда «Россия и Европа» и цивилизационного подхода к истории в контексте философских и культурологических исследований.

18 октября — Всероссийская научная конференция «Хрущевская оттепель» в литературе и критике», приуроченная к 100-летию со дня рождения критика и литературоведа Марка Александровича Щеглова. Научное мероприятие организовано Институтом филологии Московского педагогического государственного университета совместно с Академией Достоевского. Целью конференции было осмысление процессов отечественной литературы и критики периода «оттепели» в общественно-политической жизни 1950–1960-х годов.

27–31 октября — V Всероссийская научная конференция «Ветер перестройки». Мероприятие было посвящено всестороннему аспекту феноменов общественной, культурной и политической жизни эпохи перестройки. Часть секций конференции состоялась на базе Академии Достоевского.

7 ноября — Семинар «Русская мысль» (встреча № 181). С докладом «О природе человека, красоте и грехе в миропонимании Ф. М. Достоевского» выступила доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заведующая научно-исследовательским центром «Ф. М. Достоевский и мировая культура» ИМЛИ им. А. М. Горького РАН (Москва) Татьяна Александровна Касаткина.

14 ноября — Круглый стол «Просвещение и нравственность: формирование личности и вызовы времени». Это событие стало логичным завершением XI Архангело-Михайловских образовательных чтений Выборгской епархии. Мероприятие стало площадкой для обсуждения ценностей, определяющих развитие личности и общества в условиях современности.

21 ноября — Семинар «Русская мысль» (встреча № 182). Оно было посвящено 80-летию доктора философских наук, научного руководителя Российского института истории искусств, профессора Санкт-Петербургского института кино и телевидения, почетного профессора РХГА Александра Леонидовича Казина. Приглашенный выступил с докладом «Философия верующего разума». На этом заседании Александру Леонидовичу присуждено звание почетного профессора Академии.

2–8 декабря — XXVIII Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Бог. Человек. Мир». Пленарное заседание было посвящено юбилейной дате — в 2025 году отмечается 200-летие со дня восстания декабристов. На секционных заседаниях мероприятия традиционно представлены доклады, связанные с вопросами богословия, философии, психологической и визуальной антропологии, религиоведения, образования,

психологии профессиональной деятельности, кризисной психологии, истории и теории культуры, перевода и переводоведения, литературоведения и др.

Эти и многие другие события во многом определяют сегодня научный образ и научную репутацию Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского в научно-образовательном пространстве г. Санкт-Петербурга, Ленинградской области и страны.

А. А. Галат[*]

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА РХГА ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В 2025 году в издательстве вышли следующие книги по философскойтематике:

Рохмистров В. Г.

Платон «Парменид», или О природе до и после. — СПб.: Изд-во РХГА, 2025. — 320 с. — (Античные исследования).

ISBN 978-5-907987-21-0

Здесь представлен пятый вариант перевода с древнегреческого языка на русский (параллельный перевод) одного из самых неоднозначных платоновских диалогов *Парменид*. Разброс мнений по поводу этого диалога чрезвычайно велик. Скрупулезный разбор рассматриваемых в диалоге проблем, а также используемого в нем метода, обращает внимание на ряд важных аспектов, без которых это произведение не может быть оценено в полноте его значения.

Козлов А. А.

Беседы с петербургским Сократом / Отв. ред., сост., вступ. статья И. И. Докучаева. — 2-е изд. — СПб.: РКО, РХГА, 2025. — 848 с.

ISBN 978-5-907987-02-9

Впервые публикуемая отдельным изданием книга русского философа XIX века А. А. Козлова «Беседы с Петербургским Сократом» написана в жанре философских диалогов, известных нам из истории античной словесности. Она является энциклопедией систематической метафизики самого автора со всеми ее разделами: онтологией, теорией познания, антропологией, социальной философией, этикой и эстетикой. Содержание ее раскрывается в ходе споров, которые в непринужденной обстановке петербургского застолья девятнадцатого века ведут между собой герои А. А. Козлова (Алексей и Иван Карамазовы, позитивисты, семинаристы, курсистки, материалисты, естествоиспытатели и иные обыватели

В приложении к книге предложены написанные А. А. Козловым обзоры литературы по ключевым философским проблемам «Бесед с петербургским

[*] Галат Александр Анатольевич — директор «Издательства РХГА»; galat108@gmail.com

Сократом», а также его рецензии и отклики на публикации своих оппонентов и единомышленников.

А. А. Зиновьев: pro et contra, антология. 2-изд., испр. и доп. / Сост., вступ. статья, комментарии П. Е. Фокина. — СПб.: РХГА, 2025. — 856 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907987-15-9

Философ-логик, социолог, политолог, писатель, поэт, публицист и общественный деятель Александр Александрович Зиновьев (1922–2006) с середины 1950-х и до конца своих дней, был одним из лидеров интеллектуальной жизни России и Запада. Различным аспектам его многогранной деятельности посвящены сотни работ отечественных и зарубежных критиков и исследователей. В антологию вошли наиболее значимые из них.

Актуальный Зиновьев / Сост.: Л. В. Поляков, П. Е. Фокин. — СПб.: Изд-во РХГА, 2024. — 238 с.

ISBN 978-5-907855-83-0

В сборнике представлены исследования важнейших концептов социальной антропологии А. А. Зиновьева, его понимания специфики феномена «реального коммунизма» в контексте историко-политических процессов в СССР, а также нового социального облика человечества в условиях глобализации и тотального информационного контроля. Ряд статей посвящен рецепции творчества А. А. Зиновьева в отечественной и зарубежной литературной критике. Они вводят в научный оборот большое количество неизвестных и малоизвестных источников.

Никоненко С. В.

Аналитическая традиция в философии: теории, классики, школы. — СПб.: РХГА, 2025. — 712 с.

ISBN 978-5-907987-40-1

В книге содержится исследование основных проблем и теорий аналитической философии — одного из крупнейших философских направлений современной мысли и делается прогноз перспектив ее развития. Для всех, интересующихся проблемами современной мысли.

Аналитическая философия: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, примеч., науч. ред. С. В. Никоненко. — 2-е изд., испр. — СПб.: РХГА, 2025. — 1070 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907987-22-7

Антология составлена из статей и фрагментов монографий отечественных авторов, посвященных проблематике аналитической философии.. Включенные тексты являются как историко-философскими работами, так и самостоятельными теоретическими исследованиями. Впервые в одном томе представлены все ведущие исследователи и представители аналитической философии в России

Аналитическая философия в России: эволюция, своеобразие, перспективы: коллективная монография /Сост., вступ. статья, науч. ред. С. В. Никоненко. — СПб.: РХГА, 2025. — 440 с.

ISBN 978-5-907987-84-5

Коллектив авторов (Никоненко С. В., Колесников А. С., Мартынова С. А., Заславская Е. А.) — рассматривает проблематику этой философии — вопросы логики, философии математики, эпистемологии, философии сознания, философии языка, социальной философии, этики, истории философии, религиоведения и др. В первом разделе выясняются роль и место аналитической философии в отечественной философской мысли. Во втором разделе авторы представляют свои теоретические достижения в области исследования проблем аналитической традиции.

Аналитическая философия в России: история и перспективы: сборник статей и выступлений. — СПб.: РХГА, 2025. — 432 с.

ISBN 978-5-907987-85-2

29–30 мая 2025 г. в Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург) состоялась всероссийская научная конференция «Аналитическая философия в России: история и перспективы». В конференции приняли участие более 50 ученых, представляющих Санкт-Петербург, Москву, Томск, Новосибирск и другие города. Сборник состоит из двух частей: научные статьи и адаптированные стенограммы выступлений на конференции. Тематика докладов охватывает все ведущие направления и школы аналитической философии. Отечественной аналитической философии уделяется особое внимание.

Дорофеев Д. Ю.

Мистагогия русского образа: старцы, странники, юродивые. — Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2025. — 540 с.: [32] с. ил.

ISBN 978-5-907987-33-3

Автор стремится показать потенциал персоналистического понимания человека как целостного *образа, лица, лика* через *творческий диалог* с православной персонологией, эстетикой, мистикой, развивая традиции русской религиозной мысли, прежде всего Ф. М. Достоевского и о. Павла Флоренского. Эта цель осуществляется в первой части через раскрытие *православной мистагогии* образа, одним своим чувственно воспринимаемымвидом способствующим преображению человека благодаря символической соотнесенности с божественным *Первообразом*

На основе такого подхода во второй части подробно раскрывается *мистагогия русского образа*, явленного в *старцах, странниках и юродивых* и позволяющего прикоснуться к *тайне России*. Историко-культурная составляющая этих образов важна в целях подчеркивания их уникальной архетипичности для русского Духа. Для автора тема *утверждения России*, ее самобытной *суверенной соборности* и культуры, истории и народа, традиционных ценностей и Духа является *центральной и насущной*, требующей в том числе философского внимания и потому определяющей весь замысел и смысл исследования. Книга сопровождается большим иллюстративным материалом.

Бразговская Е. Е.

Между интеллектом и воображением: Философия языка сквозь призму литературы. — Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2025. — 272 с.

ISBN 978-5-907987-16-6

Вниманию читателя предложена система «опасно неопределённых», с точки зрения академической науки, вопросов об онтологии языка, его креативности, репрезентативном потенциале, власти языка над человеком, степени совершенства знаковых систем, языках для выражения неочевидного и др. Эти проблемы представлены в книге сквозь призму литературных текстов Чеслава Милоша, Ольги Токарчук, Виславы Шимборской, Станислава Лема, Милорада Павича, Горана Петровича, Венко Андоновского, Хорхе Луиса Борхеса, Иосифа Бродского, Александра Иличевского.

Эразм Роттердамский. Книга антиварваров. Цицеронианец / пер. с лат., вступ. ст., коммент. Д. А. Зеленина. — Санкт-Петербург: Издательский дом РХГА, 2025. — 444 с.

ISBN 978-5-907987-06-7

Антиварвары и *Цицеронианец* — одни из самых известных трактатов «князя гуманистов» Эразма Роттердамского, посвящённые полемике о классическом наследии, христианском гуманизме, а также стилистике латинского языка. Данное издание содержит комментированные переводы этих произведений с приложением небольшого раннего сочинения Эразма в жанре «презрения к миру», а также *Апологии Эразма и Корнелия* с их перепиской. На русском языке все эти тексты публикуются впервые.

Е. В. Афонасин

Орфика. Тексты и исследования. — СПб.: Издательство РХГА, 2025. 184 с. — (Античная философия и классическая традиция. Приложение к журналу ΣΧΟΛΗ [Том. VIII]; изд. с 2020 г.), (Античные исследования).

ISSN 2949-0936
ISBN 978-5-907987-27-2

Орфическая религия рассматривается в книге в широком культурном контексте, с древнейших времен до эпохи Возрождения. Центральное место занимает изучение загадочных золотых табличек и комментария к орфической теогонии в анонимном Папирусе из Дервени.

Маслов Д. К.

Диалектическая стратегия в пирронизме: скрытый догматизм, поиск истины и атараксия: монография. — СПб.: Изд-во РХГА, 2025. — 272 с. — (Античные исследования).

ISBN 978-5-907987-42-5

В книге предпринимается благожелательный анализ особой методологии пирронизма Секста Эмпирика, т. н. диалектической стратегии, с целью демонстрации последовательности его учения, позволяя скептику отражать антискептическую аргументацию посредством создания воздержания от суждения, а также показывает возможное поле действия и жизни скеп-

тика посредством опоры не на суждения о природе вещей, но на явления в широком смысле.

Другой Гегель: неметафизическое прочтение / под общ. ред. Д. К. Маслова; пер. с англ. и нем. О. А. Лунева-Коробского, Д. К. Маслова, А. С. Никулиной. — Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта; СПб.: Изд-во РХГА, 2025. — 448 с.

ISBN 978-5-9971-0957-8 (БФУ им. И. Канта)

ISBN 978-5-907987-50-0 (РХГА)

В сборнике содержатся статьи в духе неметафизического прочтения философии Гегеля, которое слабо представлено в русскоязычных исследованиях. Среди авторов — философы и историки философии Терри Пинкард, Пирмин Штекелер-Вайтхофер, Роберт Пиппин, Антон Фридрих Кох, Маркус Габриэль, Роберт Стёрн и др. Основной темой является первая философия, или «метафизика», понимаемая в смысле основополагающих и наиболее фундаментальных категорий, используемых нами в качестве понятийных средств нашей мыслительной и речевой практики.

Н. Я. Данилевский: pro et contra, антология/ сост., коммент.И. И. Докучаев, А. Я. Кожурин, вступ. статья А. Я. Кожурин, заключение И. И. Докучаев. — 2-е изд., испр. и доп. —СПб.: РХГА, 2025. — 1062 с. — (Русский Путь).

ISBN978-5-907855-85-4

Н. Я. Данилевский по праву считается одним из основателей цивилизационного подхода к истории и идеологии панславизма. В книге особое внимание уделено актуальности полемики, посвященной эволюционизму, дарвинизму и теории культурно-исторических типов. В статьях современных исследователей оценивается роль Н. Я. Данилевского в истории раннего евразийства, славянофильства и создании русской историософии.

Идеи Н. Я. Данилевского и современная философия истории: рецепции, истоки и значение: коллективная монография. — СПб.: Издательство РХГА, 2025. — 320 с.

ISBN 978-5-907987-52-4

Книга посвящена рецепции, истокам и значению идей Н. Я. Данилевского. В книге предложена методологическая модель синтеза основных понятий формационной и цивилизационной типологии исторических эпох и культур.

Актуальность философского наследия Николая Яковлевича Данилевского: сборник материалов. — СПб.: Издательство РХГА, 2025. — 191 с. ISBN 978-5-907987-63-0 В книге представлены материалы семинара, прошедшего в Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского 17 октября 2025 года: обсуждался вопрос о том, насколько убедительны аргументы, на которых основывается концепция Н. Я. Данилевского, может ли она быть основой для современной философии истории, заменить марксистский формационной подход или дополнить его. Здесь предложена библиография публикаций, посвященных Н. Я. Данилевскому.

Нестерук А. В.

Вселенная в образе *IMAGO DEI*. Диалог космологии и богословия как герменевтика человеческого состояния. — СПб.: РХГА, 2025. — 482 с., ил.

ISBN 978-5-907987-43-2

Название книги подчёркивает единство космологии, антропологии и христологии. Понять мир без человека, так же как человека вне Вселенной, невозможно. Источник способности человека мыслить о Вселенной коренится в его Божественном Образе, архетипе во воплотившемся Христе. Видение Вселенной через *Imago Dei* раскрывает её как «место» опыта Бога, сопричастия Ему и прославления Его. При этом ее физико-космологические описания являются вторичными по отношению к этому опыту. Современные науки — от эволюционной биологии до искусственного интеллекта — ставят под сомнение уникальность человека, бросая вызов доктрине *Imago Dei*. Это рождает тревогу, неуверенность и чувство несоразмерности с космосом. Наука выявляет физические условия возможности человека, а богословие осмысляет саму возможность такого познания, указывая на первичность опыта жизни и способность вопрошать о его происхождении.

Варава В. В.

Сокровенное и обжигающее. Лекции по истории русской философии / В. В. Варава — Санкт-Петербург: РХГА; Солнце Севера, 2025–276 с.

ISBN 978-5-907987-45-6

В книге утверждается, что русский философский Логос проявляется и в «сокровенном», характерном для древнерусской философии с ее нетрактатностью и часто невербальностью, и в «обжигающем» началах русской философии, попадая в которые, человек чувствует, что ему придется иметь дело с самой истиной, обнажая при этом совесть. Многим это не подходит, поэтому они проходят мимо русской философии, предпочитая философские игры, а не напряженное искание истины. Книга для тех, для кого значим путь русской философии в ее неотрывности от судьбы России и кому дорога причастность к «родному» и «вселенскому» в русской мысли.

Смирнов М. Ю.

Динамика религии в современном мире: опыт религиоведческой рефлексии: монография / Отв. ред. В. А. Егоров. — СПб.: РХГА, 2025. — 256 с.

ISBN 978-5-907987-29-6

На российском и зарубежном материале раскрывается диалектика традиций и новаций в современной религиозной повестке и представлена аналитика контекстов и факторов религиозной динамики в конце XX —первой четверти XXI в.: глобализации, культурному и мировоззренческому плюрализму, нелинейной секуляризации, политике светских государств в отношении религиозных объединений.На примерах европейских стран рассматриваются феномены дехристианизациии «параллельных» обществ. Затрагиваются темы религиозных новообразований, идеологии и практики религиозных организаций в условиях цифровизации и развития искусственного интеллекта. Ставятся вопросы о диалоговых коммуникацияхмежду религиями и между

религиозной и нерелигиозной сферами общества. Предметом специального рассмотрения является современный христианский экуменизм.

* * *

На ежегодных «Днях философии в Санкт-Петербурге»жюри конкурса премии «Вторая навигация» 2025 г., рассмотрев лонг-лист из 11 изданий, выдвинутых на конкурс, представило ШОРТ-ЛИСТ четырех номинантов на получение премии; три из них вышли в издательстве РХГА: (Д. Ю. Дорофеева, С. В. Никоненко, В. Г. Рохмистрова)..

Первое место занял Сергей Витальевич Никоненко с книгой «Аналитическая традиция в философии: теории, классики, школы»

Другие авторы получили почетные грамоты.

Награждение лауреата и номинантов премии состоялось 20 ноября 2025 г. после научных докладов на Пленарном заседании Международной научной конференции «Философия Победы (к 80-летию Победы в Великой отечественной войне)». СПбГУ, Институт философии.

Н. А. Румянцева[*]

РАБОТА СЕМИНАРА «РУССКАЯ МЫСЛЬ» В КОНЦЕ 2024 — В 2025 ГГ.

Научно-методический семинар «Русская мысль» работает в Русской Христианской гуманитарной академии с апреля 2005 года. С декабря 2024 года состоялись следующие заседания:

20 декабря 2024 — Заседание № 173. Николай Кузьмич Симаков выступил с докладом «Русская идея в философии Ивана Александровича Ильина. К 70-летию кончины мыслителя».

23 января 2025 — Заседание № 174. О. Георгий Белькинд выступил с докладом «Трубецистика — вчера, сегодня, завтра».

21 февраля 2025 — Заседание № 175. Александр Александрович Синицын выступил с докладом «О вечно актуальном Сократе, перекличках и переживании-памяти в стихотворении Александра Кушнера «В сыром лесу, в густой его тени…»».

11 марта 2025 — Заседание № 176. Константин Михайлович Антонов представил книгу «Русская религиозная философия: Учебник бакалавра теологии» (М., 2024).

21 марта 2025 — Заседание № 177. Сергей Викторович Горюнков представил книгу «Тайна русской неприкаянности. О стратегических задачах культурной политики России» (СПб., 2023).

11 апреля 2025 — Заседание № 178. Сергей Сергеевич Аванесов выступил с докладом «Самоубийство у Федора Михайловича Достоевского в контексте мировой суицидологии».

---

[*] Румянцева Наталья Алексеевна — научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А, ru_nata@mail.ru

Natalia A. Rumyantseva — Reseacher Accociate, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; St. Petersburg, Fontanka Embankment, 15, lit. A, ru_nata@mail.ru

30 мая 2025 — Заседание № 179. Заседание было посвящено 20-летию работы семинара «Русская мысль» на базе Русской Христианской Гуманитарной Академии.

17 октября 2025 — Заседание № 180. На открытии очередного сезона семинара «Русская мысль» были представлены две новые книги о Н. Я. Данилевском.

7 ноября 2025 — Заседание № 181. Татьяна Александровна Касаткина выступила с докладом «О природе человека, красоте и грехе в миропонимании Ф. М. Достоевского».

21 ноября 2025 — Заседание № 182. К 80-летию Александра Леонидовича Казина. Философия верующего разума

С материалами заседаний можно ознакомиться в разделе семинара «Русская мысль» на сайте РХГА: https://rhga.ru/nauka/nauchnye-konferencii/russkaya-mysl/.

Семинар «Русская мысль» (11.04.2025 г.)

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.005

С. С. Аванесов*

ТЕМА САМОУБИЙСТВА У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ СУИЦИДОЛОГИИ

Тема, которую мне хотелось бы актуализировать сегодня, — это скорее будет не тема сообщения или доклада, а тем более не какое-то нравоучение или, может быть, не сообщение какой-то окончательной истины. Мне хотелось бы действительно обсудить проблему, которая, на мой взгляд, является чрезвычайно важной не только в русле общего развития русской философии, да и философии в целом, философии человека, может быть, но и в плане выстраивания жизненной биографии каждого из нас. Поскольку это тема вольной смерти, тема суицида. Рассмотреть и обсудить с вами, поделиться мыслями по поводу того, как эта тема представлена в творчестве Федора Михайловича Достоевского. Хотя на этот счет сказано уже много, написано немного меньше, чем сказано, но все равно немало. Может быть, я бы сделал акцент на том, как можно оценить вклад Федора Михайловича в мировую суицидологию. То есть как можно рассматривать его не изолированно, с какими-то своими собственными героями или сюжетами, более или менее законченными, которые фигурируют в рамках произведений Федора Михайловича, но посмотреть, каким образом эти сюжеты, эти персонажи, эти олицетворенные концепты являются рефлексией на суицидологическую тематику, которая развивается в рамках мировой философии и литературы достаточно давно. В общем, столько, сколько существует человеческая культура. И каким образом эти рассуждения Федора Михайловича, эти его образы, эти его, условно говоря, художественные схемы затем оказывают влияние, звучат эхом в литературных и философских произведениях его последователей, его критиков, его эпигонов. Иначе говоря, найти

* Сергей Сергеевич Аванесов — российский философ, религиовед, педагог, переводчик, прозаик и поэт. Доктор философских наук, профессор; iskiteam@yandex.ru

место Федора Михайловича в общем русле развития мировой суицидологии, определить это место с большей или меньшей степенью подробности.

Я не могу сказать, что эта задача сейчас будет здесь решена. Я хотел бы просто высказать свои мысли на этот счет, поделиться некоторыми соображениями, которые, возможно, позволят более детально увидеть место творчества Федора Михайловича Достоевского в общем потоке становления мировой суицидологии, и именно философской суицидологии. Затем мне хотелось бы услышать ваши вопросы, вашу реакцию на то, что я скажу, потому что окончательных решений в этой области нет и, скорее всего, быть не может. Попытаемся просто сделать какой-то очередной рефлексивный шаг к тому, чтобы вообще понять, о чем идет речь в области суицидологии и какое отношение все это имеет к нам сегодня.

Итак, я постараюсь говорить не о самом Федоре Михайловиче, даже не о его произведениях, а о том, как он художественными средствами формулирует суицидологическую тематику и с какими другими философскими проблемами оказывается у него связана тематика суицида. То есть поговорим о суицидологии Достоевского.

Еще одно предварительное замечание, не могу его не сделать. Я призываю вас обращаться к Достоевскому не столько как к пророку и учителю, хотя он пророк и учитель, естественно, но, дабы не терять свою критическую позицию в этой теме, теме чрезвычайно острой, многосторонней и горячей, попытаемся общаться с Федором Михайловичем как с собеседником, как с тем человеком, который предлагает проблему, показывает, какова его точка зрения на эту проблему, но вовсе не заставляет нас — его читателей, его критиков — относиться к этому так же, как он. Призывает нас включиться в тот диалог, в тот дискурс, который выстраивается вокруг этой тематики.

Теперь: кто такой сам Федор Михайлович? Кто с нами говорит о суициде? Кто об этом рассуждает? Реконструировать исходную позицию Достоевского можно по-разному. Мы знаем, что это возможно, и присутствующие в этом зале делали это каждый по-своему. Моя точка зрения состоит в следующем: позиция Достоевского, с которой он анализирует суицид, — это христианская персонология. То есть он стоит на позиции христианского понимания личности. Когда я говорю «христианского», я имею в виду христианство в том виде, в том смысле и в том содержании, как оно нам известно по новозаветному Писанию и по продолжению этого Писания в христианском предании. Если Федор Михайлович находится на этой позиции, то совершенно понятно, какие проблемы его волнуют, когда он говорит об этом предельном состоянии или об этом крайнем, экстремальном поступке человека. Прежде всего, это проблема личного бессмертия. Что происходит с человеком, который находится в ситуации на грани между временной жизнью, условно говоря, телесной, материальной, физической, посюсторонней, и теми возможностями, которыми он не располагает, которыми он не руководит, а которые он только предполагает. Что происходит с его душой, как движется, как развивается, трансформируется его менталитет, если он ощущает себя на границе между временным и вечным.

Здесь для Достоевского, насколько я понимаю (это, конечно, результат реконструкции), очень важно, в каком смысле употребляется термин «бес-

смертие». Дело в том, что мы можем найти различные варианты понимания бессмертия, начиная даже не только с античности, но еще и с Древнего Востока. Насколько я понимаю Достоевского, у него проблема состоит в следующем. Бессмертие, которое наверняка следует за временной жизнью, — оно является персональным или имперсональным? Вот одно из двух. И все напряжение мысли Достоевского, все напряжение мысли его героев прежде всего связано с осмыслением этого вопроса. Имперсональное или персональное бессмертие?

У самого Достоевского мы можем найти предпосылки этой проблематики, самой центральной позиции этой проблематики, в его дневниках, которые были изданы в середине 1980-х, если я правильно помню. Там есть такой момент. Когда умирает его первая супруга Мария, он записывает в дневнике: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей? ». Это вопрос, который его мучает тогда и который косвенным образом потом возникает во всех сюжетах, которые связаны с суицидом, именно вот в этом ракурсе проблемы бессмертия. «Увижусь ли с Машей? » То есть: нас ожидает персональное бессмертие или имперсональное?

И здесь Достоевский попадает в поле разграничения теистического представления о бессмертии и пантеистического представления о бессмертии. В пантеизме душа как некая сущность или субстанция растворяется в общей душе или в общем ментальном космосе и теряет свою индивидуальность, которая является по большому счету греховной. Это имперсональное бессмертие. В теизме же — персональное бессмертие: душа в результате перехода сублимирует свое состояние, то есть не теряет себя, но просто получает в свое распоряжение более высокий онтологический статус. Это первая проблема, исходная проблема, которая волнует Достоевского, как человека, стоящего на позиции христианской персонологии.

Отсюда вытекает следующая проблема — проблема персональной свободы: насколько человек свободен и насколько он реализует эту свободу? В каких деяниях эта человеческая свобода действительно находит реализацию? И если в чем-то она находит реализацию, то не является ли с этой точки зрения суицид предельным выражением персональной свободы как полного распоряжения собой? Эта проблема старая, еще античная. Достоевский тоже по-своему пытается ее решать, то есть пытается найти свой ответ на этот вечный вопрос. И здесь мы можем увидеть, как у Достоевского сталкиваются концепты воли и свободы, воли и личного суждения, arbitrium. Это поле напряжения, в котором происходят многие диалоги героев Достоевского, особенно в «Бесах», а также внутренние диалоги. Что значит «вся воля моя», как у Кириллова? Кто такой «я»? Это некий персональный центр, субъективная инстанция, которая распоряжается волей как несубъективной инстанцией, как природной инстанцией? Мы можем через это «окно», которое нам приоткрывает Достоевский, уйти в старые споры, которые велись еще в патристике, о свободе воли, о воле как персональной характеристике или имперсональной, то есть природной, характеристике. Воля ли движет человеком или человек движет собственной волей через аскетику. Вот эта тема тоже Достоевского волнует, и мы можем эту тему видеть в его суицидологии.

Через эту тему, через тему персональной свободы, опять-таки, мы можем увидеть у Достоевского известную проблему автономии: субъект, который

действует полностью из своей воли, — является ли он автономным субъектом, или он одержим идеей независимости, страстью к произволу, тягой к своеволию? Либо он реализует себя в своих поступках как совершенно свободный субъект? Автономия воли, автономия субъекта и границы этой автономии, то есть, по большому счету, вопрос о синергии, — вот эту тематику мы тоже можем прочитать сквозь те диалоги, которые мы обнаруживаем у Федора Михайловича. Далее, свобода и ответственность — это все сюда же, к этой проблематике. Точнее, персональная свобода является ли своеволием? Или свобода обязательно сопряжена с ответственностью, иначе она превращается в одержимость? Если потенциальный самоубийца решает, что он абсолютно свободен распорядиться своей жизнью, чем это грозит окружающим? Выпадает ли он из общей моральной системы в этот момент? Что он себе может позволить? Является ли персональная свобода абсолютной безответственностью? И эту тему мы у Достоевского вычитываем. И эта тема тоже не целиком принадлежит Федору Михайловичу, но это его вклад в развитие данной философско-антропологической линии: свобода, ответственность, одержимость и угроза для окружающих, персональная свобода и ответственность. Наконец, у Достоевского также звучит (может быть, не так явно) тема ретроспективной ответственности свободного субъекта, то есть тема покаяния за то, что субъект позволил себе совершить. Покаяние — это явная форма неявной установки на свободу как ответственность перед другими.

Еще одну пресуппозицию Достоевского, с который он рассматривает тему суицида, можно назвать проблемой этического горизонта. Вопрос здесь такой: что движет моральным существом — нравственный закон или личная норма гуманизма? Я являюсь моральным существом, как считал Кант, только потому, что я — человек долга и неукоснительно следую категорическому императиву, независимо ни от чего, ни от каких обстоятельств? Или моя гуманистическая позиция, мое отношение к ближнему выше, чем закон и его требования? Вот тема этического горизонта: на что ориентируется поступающий субъект, особенно когда он поступает столь радикальным образом? Эту тему тоже можно видеть в текстах Достоевского, это одна из его пресуппозиций.

Неоднократно указывалось на то, что Достоевский совершает некий мыслительный эксперимент со своими героями. То есть он, конечно, описывает логические рассуждения, приводит аргументацию в пользу или против суицида. Но Федора Михайловича интересует не только это, то есть не только слова. Он смотрит, как эти слова превращаются в дела и в какие поступки они выливаются, если рассуждающий действует последовательно. Мы видим разное развитие суицидальных мыслей, разные варианты, разные схемы развития событий. Все это именно потому, что Достоевский в своих текстах не просто занимается изложением каких-то соображений, но он пытается увидеть, во что выливаются эти рассуждения, если они переносятся в практическую сферу. Ну и, наконец, последнее, что я хотел бы предположить по поводу пресуппозиций Федора Михайловича. А именно, он понимает, что предпосылкой тех действий, о которых я сейчас говорил, то есть суицидальных действий, не всегда являются те логические рассуждения, которые этим действиям предшествуют. Не всегда. Зачастую спусковым механизмом действия являются совершенно случайные

события, которые никак не связаны с предшествующими рассуждениями, вообще никак. Но они являются такими фактами, которые провоцируют приведение в исполнение приговора, прописанного потенциальным самоубийцей в виде предшествующего логического рассуждения. И если такого повода нет, то логический самоубийца может и не привести в исполнение своего приговора. Это тоже тема очень интересная, тема, связанная с различением необходимого условия суицида и его достаточного основания. Если нет достаточного основания, которое может быть совершенно случайным, то и суицидальное рассуждение может не вылиться в суицидальное поведение. Вот таковы мои предварительные, так сказать, рассуждения.

Теперь вкратце. Вкратце, потому что сама эта тема очень глубокая, многообразная, многосторонняя и потому что у Федора Михайловича можно найти величайшие глубины этой тематики, о которых можно долго говорить. Всем известно, что у Достоевского, в его текстах, очень много самоубийц. Я хотел бы остановиться на трех случаях, которые, на мой взгляд, сыграли большую роль в развитии определенных линий философии суицида. Во-первых, это логика суицида, и это логический самоубийца из «Дневника писателя», — так называемый «Приговор», в котором Достоевский кратко формулирует логику рассуждений потенциального самоубийцы. Второй случай — это случай Ипполита Терентьева из «Идиота». Это самоубийца, условно говоря, по причине обиды на мир; самоубийца, разочаровавшийся в человеческой жизни перед лицом необъяснимой судьбы. И, наконец, Алексей Нилович Кириллов из «Бесов», в котором, скорее всего, соединились все главные мысли Достоевского по поводу смысла суицида; Кириллов совершает некое богозаместительное самоубийство с педагогической целью: не только по логической причине, не только по причине неудовлетворения существующим положением дел, но еще и с педагогической целью — как бы прокладывает дорогу будущему человекобогу. Есть у Достоевского и другие случаи, как вы знаете. Но я бы на этих трех, с вашего позволения, сосредоточился.

Итак, что касается логического самоубийцы из «Дневника писателя» (1876 год, если я правильно помню). Это небольшой текст, в котором кратко сформулированы основные тезисы, которые должны логически вести к прекращению жизни. Во-первых, сама эта апология суицида не Федором Михайловичем придумана; он лишь продолжает развивать жанр апологии самоубийства. Истоки этого жанра мы можем найти у Платона в «Апологии Сократа», у стоиков, у некоторых писателей пессимистического склада. Или, скажем, в «Степном волке» Германа Гессе. В общем, мы можем найти много экземпляров этого жанра, и вот один из таких экземпляров мы встречаем в рассуждении логического самоубийцы у Достоевского.

Очень интересные философские мотивы мы можем видеть в основе этого рассуждения. Во-первых, то, о чем я уже отчасти говорил, — это соотношение интеллекта и поступка: насколько суицид следует из рассуждения о нем. Чисто формально-логически подходя к этому вопросу, никак не следует. Ну, например, хотя бы с точки зрения «гильотины Юма», из суждения о сущем не следует суждение о должном, как Юм полагал. Мы можем думать иначе. Я, например, думаю иначе. Но устойчивое мнение состоит в том, что «гильотина Юма» за-

прещает выводить суждение о долженствовании из дескрипции положения дел. Для Достоевского, возможно, это тоже важно. И он показывает, каким образом, видимо, прескриптивное суждение может вытекать из дескриптивного тезиса. Таким образом, он подталкивает нас к тому, чтобы не только критиковать позицию Юма, но и, возможно, попробовать порассуждать на какой-то другой почве. Например, на почве нормативной онтологии, которая известна еще со времен Анаксимандра. Возможно, здесь же мы можем видеть то, как Достоевский воспроизводит сочетание в одном живом субъекте суждения и страсти. То есть это не просто суждение, в этом суждении прочитывается аффект, страстное осуждение существующего положения дел, которое не может не подтолкнуть этого человека к тому, чтобы расправиться с самим собой и тем самым прекратить эту позорную, недопустимую ситуацию, когда индивид подавлен непонятными ему законами мироздания.

Здесь же мы можем этот текст анализировать с точки зрения того, каким образом человек как ограниченное существо может выносить общее суждение. Это серьезный вопрос, который отчасти затрагивается в аналитической философии, которая, увы, в этом своем рассуждении страдает некоторым самозабвением. А проблема действительно серьезная: как отдельно взятый субъект, не имеющий полноты информации о том, о чем он рассуждает, может делать некоторое заключение, которое принуждает его к вполне определенным действиям. Поскольку мы знаем, что никакая индукция не может быть полной, постольку мы не можем ответить, каким образом он может приговорить мир в целом к осуждению, а себя к расправе? Сам Федор Михайлович про это ничего не пишет, но мы им, насколько я понимаю, призваны попытаться дать ответ и на этот вопрос: насколько оправдан суд разума над самим собой и над миром, насколько он легитимен и насколько вообще суд разума возможен при явной неполноте индукции.

Соответственно, возникает вопрос о принятии решения. Если разумное существо как интеллектуальный субъект не имеет возможности — априорно не имеет возможности — делать общие выводы, на каком основании он принимает окончательные решения? На основе аффекта, на основе психологической усталости, точнее, психической усталости, на основе одержимости какой-то моно-идеей? Достоевский как бы нам представляет то, с чего все начинается: вот рассуждение потенциального самоубийцы, которое приводит к суициду. Но на самом деле, если читать это внимательно и в более широком контексте — и философском, и лингвистическом, и психологическом, и антропологическом, — на самом деле это текст-проблема. Это текст, который нам предложен для того, чтобы вызвать нашу критическую реакцию на него, а не для того, чтобы мы его прочитали и удовлетворились им. Я не знаю, стоит ли цитировать этот текст, я думаю, все его прекрасно помнят. Но, понимаете, Достоевский не просто написал фрагмент дневника, который имел какое-то семиминутное, локальное значение; он вбросил в поле мировой мысли сам этот случай, сам этот феномен «логического самоубийцы», который с этого момента становится предметом обсуждения, оценки, критики, разоблачения, продолжения и так далее, и так далее. Иначе говоря, Достоевский написал такой текст, который стал классическим текстом в рамках общего развития

мировой суицидологии. Никто из пишущих о суициде после Достоевского уже не проходит мимо этого текста.

Теперь Ипполит Терентьев из «Идиота». Как вы помните, Ипполит — молодой человек лет 17–18, бледный на вид, нервный, постоянно переходящий на визг, очень больной, находящийся на последней стадии чахотки, приговоренный к смерти, который не принимает этот приговор. Он понимает, что он неизбежен, этот приговор, но он внутренне сопротивляется ему. И выступает с целой программой, которая основана на критике положения индивида в этом всеобщем, в космосе, во Вселенной и которая представляет собой попытку сохранить достоинство человека, приговоренного к смерти. А между тем приговорен любой. Просто больной чувствует это более ясно, чем здоровые люди. И самое главное, о чем рассуждает Ипполит: это ощущение приговоренности к неизбежной смерти дает ли право человеку распорядиться собственной жизнью, а может быть, и не только ею?

Первое, на что обращает внимание Ипполит, — это на абсурдность существования человека в этом космосе, в этом всеобщем, будучи неспособным проявить свою волю к существованию (потому что он существует не по своей воле) и не имеющим возможности как-то изменить свою биографию. Единственный способ сохранения достоинства в данной ситуации — это покончить с собой. Зная о том, что другого выхода все равно нет, но при этом протестуя против своего бессилия и против этого унижения перед господством мирового закона, который человеку, в общем-то, и неизвестен. Сохранить остатки собственного достоинства в этой ситуации человек может, только покончив собой. При этом названная идея сопровождается и проклятиями в адрес мира, и разочарованием в человеке, и провозглашением атеистического мировоззрения, потому что, как известно, либо Бога нет, поскольку человек страдает ни за что, либо Бог есть, но он зол, потому что человек страдает ни за что. В любом случае, это позиция атеистическая, богоборческая. Находясь в рамках вот этой дилеммы, Ипполит, естественно, стоит на позициях атеизма.

И здесь возникает тема, о которой я уже сказал. Это тема того, каким образом установка на суицид проявляется в социальном измерении. Ипполит прямо говорит, что, если он принял это решение, окончательное решение о том, что он заканчивает жизнь самоубийством, то это означает, что он уходит не только из-под действия морального закона, но и из-под действия юридического закона. То есть он уже находится вне правового поля. Что бы он ни сделал, какую бы мерзость он ни совершил, уходя из жизни, он уходит от ответственности. Нет того, кого можно было бы наказать, а в будущую персональную жизнь он не верит. Поэтому он совершенно безнаказан. Та же тема потом возникает у Владимира Набокова в рассказе «Соглядатай». Но и не только у него. Мы можем встретить в мировой литературе много таких вот сюжетов, в которых человек, принявший решение о том, что он кончает жизнь самоубийством, тут же ощущает состояние вседозволенности, потому что никто его уже не привлечет к ответственности. Он может совершить любое злодеяние, любую мерзость. Та же мысль звучит в предсмертной записке Ипполита.

Здесь же мы видим и идею о различении необходимого условия суицида и достаточного основания для него. Причем понятно, что это необходимое

условие формулируется как философско-антропологическое суждение, а достаточное основание — это нечто случайное, это описание какого-то эпизода. И понятно также, что именно необходимое условие суицида, как бы его ментальная база или общая экзистенциальная позиция, которая допускает или даже требует совершения суицида, — это и есть, собственно, предмет и философской антропологии, и философской суицидологии. А регистрацией достаточных оснований должны заниматься, наверное, какие-то другие дисциплины: социология, психология, может быть, юридическая теория и так далее. Философия не работает с этими предметами. Философия направляет свое внимание именно на необходимее условие самоубийственного поступка, на то, как формируется в человеческом сознании, в человеческой душе вот эта предрасположенность к суициду, внутреннее обоснование его допустимости или даже необходимости. И вот в этой записке Ипполита, которую он читает вслух, как раз разведены эти два параметра. Во-первых, здесь заявлено его окончательное убеждение о том, что в сложившейся ситуации суицид необходим, и он его обязательно совершит. Во-вторых, оказывается, что окончательной решимости, как он говорит, у него не было. Эта окончательная решимость приходит совершенно случайно. А именно, Ипполиту снится Рогожин, и этого достаточно для того, чтобы он, условно говоря, нажал на спусковой крючок. Правда, оружие не стреляет в этот момент. Оказалось, что он не зарядил его, что дает повод для насмешек, критики и тому подобного. Но это не важно, специально он это сделал или нет. Достоевский просто указывает на то, каким образом мы можем различать фундаментально необходимое условие суицида, которое формирует внутреннюю экзистенциальную готовность человека совершить самоубийство и все, что отсюда следует, то есть его уход из-под власти закона, и вот эту окончательную решимость, которая может и не наступить, и тогда принятое решение о суициде не будет выполнено. Но что является (или должно являться) событием, запускающим процедуру суицида, всегда заранее непонятно.

У Альбера Камю есть интересное рассуждение. Человек разочаровался в жизни, принял решение о том, что жить невозможно, но после этого живет, и живет долго. Прямо как Шопенгауэр. А потом в один момент он встречает старого друга, и ему кажется, что друг разговаривает с ним как-то слишком холодно. Он приходит домой и кончает с собой. Он покончил с собой не потому, что случилась какая-то катастрофа, он покончил с собой, потому что друг разговаривал с ним несколько холодно. Вот что явилось достаточным основанием суицида. Никогда не известно, что будет этим основанием. Собственно, в данном случае Камю пересказывает Достоевского — по сути, по смыслу.

И наконец, вся атмосфера, которую вокруг себя формирует Ипполит Терентьев в «Идиоте», — это атмосфера почти истерического бунта. Это бунтующий человек, который активно не согласен с тем, что с ним происходит. Он понимает, что ничего изменить не может, потому что он атеист. И с этой своей позиции он не уйдет: хотя у него и лампадка горит, но он ее использует для чтения — в отличие от Кириллова, у которого лампадка горит с другой целью. Это истерический и бессильный бунт против всего на свете, который, получая логическое обоснование и аргументацию, так и не выливается в какое-то конкретное действие, заканчивается холостым выстрелом.

Теперь Алексей Нилович Кириллов, инженер из «Бесов». Из всего множества аспектов и нюансов, которые мы можем вычитать в этом образе (их перебирать можно бесконечно), я бы сосредоточился на нескольких вещах. Прежде всего, Достоевский описывает самоубийство Кириллова, включая весь процесс подготовки к нему, как метафизическое самоубийство. Это метафизическое самоубийство, самоубийство из убеждения. Самоубийство идеологически обоснованное. Он показывает его как суицидальный сюжет, который имел свое начало, развитие и свой финал. Финал несколько неожиданный, но главное, что в этом случае суицид все-таки происходит. Основание его чистая метафизика. При изложении своей теории Кириллов постоянно спорит, спорит со многими, в основном спорит с предрассудками. Для Кириллова предрассудки — это «тот свет», вечная жизнь. Он ничего не может сказать о будущем существовании, и поэтому предпочитает никак не формулировать какие-то тезисы по поводу этой вечной жизни. Но поскольку он себе это запрещает, не имея такого опыта, он запрещает это всем остальным. То есть все, что говорится о посмертном существовании, нужно просто отбросить, поскольку все это — не аргументированные идеи, предрассудки. Поэтому он, как человек последовательный и интеллектуально честный, должен эти предрассудки отвергнуть. Он просто ничего про это не знает, поэтому не берет их в расчет. Если эти предрассудки в расчет не берутся, то вольная смерть начинает вырисовываться перед человеком как некая вполне разумная перспектива. Ничто не мешает продумывать это направление последовательно, логично, не отвлекаясь ни на какие предрассудки насчет посмертного воздаяния или будущей жизни. То есть атеистическая позиция Кириллова обоснована логически. Не импульсивно, аффективно, как у Ипполита, а логически. Но при этом Кириллов постоянно анализирует себя, он человек, находящийся в состоянии постоянной рефлексии. Он понимает, что он богоборец, то есть что он отвергает того Бога, которого предлагает религия, но в то же время он понимает, что, условно говоря, кто-то должен быть. Есть место в ментальной вселенной, скажем так, которое должен занимать Бог. Но Бога нет. Это дилемма, которая его разрывает поначалу, но которая затем решается им достаточно изящно. То есть если Бога нет, а место Его свободно, и я это понимаю, то я — Бог. Другими словами, дилемма наличия и отсутствия Бога решается Кирилловым через вот такое богозаместительство. Он чувствует себя человекобогом. Не Богочеловеком, как он сам принципиально подчеркивает, а человекобогом. Он чувствует себя вместо-Богом, то есть анти-Богом…«Анти» по-гречески — это и «против», и «вместо». То есть он противо-Бог. Из всех возможных способов демонстрации своей божественности Кириллов останавливается на самом радикальном, то есть на суициде. Бог — абсолютно свободное существо. Значит, он абсолютно свободен от самого себя как существующего. И значит, Бог — это тот, кто способен прекратить собственное существование. Вот в чем абсолютная свобода. «Страшная свобода», как говорит Кириллов. Она потому и страшная, что в абсолютном измерении этот самый человекобог должен для подтверждения своего человекобожия убить себя. Но только он один. Потому что, когда он убьет себя — и при этом провозгласит, почему он это сделал, — все остальные последуют за ним и будут жить как боги. Но первый с педагогической целью должен себя убить.

Здесь мы можем видеть у Достоевского намек на линию Эмпедокла, который тоже провозглашал себя божеством, ходил в лавровом венке, в бронзовых сандалиях, в красном плаще, утверждал, что он бог. А когда уровень скепсиса окружающих достиг невыносимых для него размеров, он, дабы подтвердить свою божественность, прыгнул в жерло Этны, как об этом сообщает античная легенда. Так это или не так? Мы мало что знаем об историческом Эмпедокле, но сама эта огненная легенда о самосожжении Эмпедокла именно в силу того, что он бог, и именно для того, чтобы продемонстрировать свою божественность, — сам этот сюжет является ходячим. И, видимо, как можно думать, Достоевский определенным образом откликается и на этот сюжет. Кириллов вот такой Эмпедокл, только это супер-Эмпедокл, потому что Эмпедокл просто нашел бога в себе и подтвердил эту божественность прыжком в жерло вулкана, а Кириллов штурмует эту позицию, он не находит Бога в себе. Он штурмует небо, он занимает пустое место, и только став Богом, он кончает жизнь самоубийством. То есть, прежде чем покончить с собой, человекобог должен еще достичь этого божественного статуса.

При этом Кириллов выступает как учитель, как первопроходец, как педагог, ведущий всех остальных своих последователей к достижению этого божественного статуса. А остальные не умрут. А куда же денется тот мир, в котором действуют такие законы, против которых бунтовал Ипполит Терентьев? На этот вопрос Кириллов отвечает так: никуда он не денется, просто погаснет в уме. Мир таков, каким мы его себе представляем. Стоит освободиться от этих представлений, от этих матриц, которые владеют человеческим сознанием, и мир просто окажется другим, окажется ложным, выдуманным, и от него очень легко будет отречься. Кириллов в этом случае рассуждает как последователь Будды Шакьямуни, для которого мир — это поток сознания, и, чтобы достичь нирваны, не нужно никуда уходить, нужно просто перестроить сознание, увидеть, что ты уже в нирване. «Уже все хорошо», — говорит Кириллов. Уже все хорошо. Стоит по-новому посмотреть на окружающее, и не надо таких истерик, как у Ипполита.

Еще одна парадигма, которая, наряду с эмпедокловской, достаточно ясно выражена в случае Кириллова, это, условно говоря, парадигма антихриста. А именно, Кириллов ведет себя, как Христос, но только с обратным знаком. То есть он как бы жертвует собой в пользу всех остальных, но при этом его жертва является богоборческой. Он жертвует не для того, чтобы утвердить Бога как всеобщее начало любви, поддержки и вечной жизни. Он делает это для того, чтобы Бога окончательно уничтожить. Бога нет в мире, но во мне он еще остается. Как только я занимаю эту божественную позицию и кончаю с собой, я произвожу окончательную аннигиляцию Бога. В этом читается своеобразный деятельный атеизм. И при этом достаточно явно прочитываются аллюзии на богоборчество и богоубийство Иуды, который за умеренную плату сдал Богочеловека властям для того, чтобы Бог был распят на кресте и убит. То есть Иуда в данном случае выступал как богоубийца. Таким же образом поступает и Кириллов. А чтобы подчеркнуть эту суть его поступка, Достоевский вкладывает в уста Петра Верховенского напоминание Кириллову о том, что тот обещал перед самоубийством подписать бумагу, в которой Кириллов

берет всю ответственность за убийство Шатова на себя. Обещал предать друга. Более того, Петр Верховенский прямо говорит ему: «Вы же обещали, вы же деньги взяли». Это прямое указание на поступок Иуды. Предать друга за деньги и покончить с собой. То же самое, что делает Иуда Искариот. Поэтому вот еще одна аллюзия, которую можно вычитать в случае Кириллова, — аллюзия на заранее оплаченное богоубийство, на поступок Иуды Искариота и вообще намек на тему антихриста.

Важно и то, как происходит этот акт суицида, когда Кириллов выполняет свое обещание по поводу предательства за деньги. В какое состояние он впадает, когда все его существо противится суицидальной логике. Опять-таки, Достоевский показывает, что прийти к какому-то суждению о суициде и совершить суицид, то есть перевести суждение в действие, — это всегда очень сложно. Всегда сложно реализовать то, что ты проговорил или написал. Логика вступает в соревнование с аффектом. Мысль вступает в противоречие с действием, в том числе с действием тела, которое перестает подчиняться руководству сознания.

Все это вместе, включая финальный эпизод, когда Кириллов перед тем, как убить себя, доходит фактически до животного состояния, видимо, нужно Достоевскому для того, чтобы показать, что даже самая отточенная мысль, самое убедительное рассуждение о суициде, будучи переведено в сферу практического опыта, выступает как свидетельство аннигиляции личности, разложения личности, одержимости личности — идеей, аффектом, чем-то или кем-то еще, чужим влиянием и так далее. То есть, в целом, это образ того, как на почве сознания самоубийцы сталкиваются различные экзистенциальные программы, и какая из них в результате побеждает. Побеждает программа личностной аннигиляции. Установка на аннигиляцию личности ведет к деградации, к падению человека даже в его физическом поведении. Тема Алексея Кириллова, конечно же, после Достоевского попадает в поле мировой суицидологии, и очень многие суждения философов в области философии смерти, философской антропологии, философской суицидологии регулярно отсылают нас к этому эпизоду. Мы можем встретить разные толкования этого образа, этого сюжета. Конечно, ни одно из этих толкований наверняка не может быть признано окончательным. Это та тема, тот сюжет, который Достоевский предложил нам для последующего обсуждения, осмысления, в том числе, возможно, и в перспективе принятия решения о самих себе.

Можно было бы поговорить о других случаях суицида у Достоевского. Может быть, это тема отдельного разговора. Может быть, его стоит продолжить. Но давайте, с вашего позволения, я ограничусь сегодня этим. Хотел бы услышать ваши вопросы и ваши суждения. Спасибо вам за внимание.

Прения по докладу С. С. Аванесова

А. Козырев Спасибо за замечательный доклад. У меня два коротких вопроса. Первый. Почему, как вы считаете, Достоевский именно в уста Ипполита вложил эту знаменитую фразу: «красота спасет мир»? Ну, там косвенно, и Аглая повторяет «мир спасет красота». Почему Ипполит говорит именно в этом варианте? А в другом варианте в дневнике писателя «Мир красотой

спасется». А это не одно и то же. Вот для вас, лично для вас, какое из этих выражений более верно в плане поиска Достоевского? Для него этот вопрос был даже не просто философский, а теологический. Я до сих пор для себя это не решил. Можно сказать, что и то и другое верно. А второй вопрос короткий такой. Насколько логическим было самоубийство Свидригайлова?

С. С. Аванесов: Я не могу сказать, что я вас удовлетворю своим ответом. Но версию свою могу предложить. Когда говорят, что «красотой спасется мир», то здесь сама красота выступает как некое качество, уже присущее миру. Почему об этом говорит Ипполит? Здесь тоже возможны разные суждения. Согласно многим исследователям и критикам, в образе Ипполита Достоевский отчасти описал самого себя. Болезнь, конечно, другая, но — тем не менее. Это с одной стороны. С другой стороны, Ипполит же — не ходячая схема, которая выражает лишь одну идею. Это человек противоречивый, живущий разными эмоциями. И эти эмоции могут превалировать в разных ситуациях. Возможно, бывают такие ситуации, когда человек чувствует полное отчаяние. А бывают и такие, когда он видит некий проблеск, какую-то надежду или какую-то позитивную перспективу, и тогда он может говорить то, что он в этот момент чувствует. Второй вопрос был о Свидригайлове. Я не планировал сосредоточиваться на этом пункте. Да, тоже логическое самоубийство, еще один вариант логического самоубийства. Никогда, наверное, нельзя сформулировать окончательную логику суицида. Мы с вами тоже можем написать свои варианты.

Студентка: Я хотела спросить. Здравствуйте! У меня первый вопрос. Вообще я заметила, что у многих философов затрагивается какая-то яркая тема, основываясь на биографических каких-то предпосылках. Мне стало интересно, есть ли какие-то предпосылки именно у Достоевского, из биографии?

С. С. Аванесов: То есть это вопрос прямой — были ли у Достоевского попытки суицида?

Студентка: Да.

С. С. Аванесов: Если считать аналитику современной ему печати частью биографии, то он видел много описаний таких случаев. Но не в этом дело, поскольку единственное, чем занимался Достоевский в течение всей своей жизни, — это антропология, изучение человека, причем в полноте, на самой глубине, и поэтому естественным образом он не мог не натолкнуться на эту проблему — проблему вольной смерти. И на вопрос о том, является ли суицид, особенно сознательный, не аффективный, а сознательный суицид, является ли он проявлением человеческой свободы. То есть реализацией программы, заложенной в каждого человека. Или можно быть от этого свободным? Поэтому… Поскольку вся его биография — это рефлексия над человеком, постольку он не мог пройти мимо этой темы, как и любой из философствующих антропологов. Именно поэтому.

И. А. Есаулов: Если позволите, я хотел поблагодарить Вас за блестящий доклад. А вопрос такой. Насколько фокусировка на теме, как вы думаете, не обязательно у вас, но в целом фокусировка, трансформирует сам предмет? Вы так сфокусировали тему на именно самоубийстве… Насколько я знаю, вы главный специалист по самоубийствам в Российской Федерации. У вас, по-моему, диссертация на эту тему. А вопрос в связи с этим у меня очень

простой. Ведь у Достоевского и проблема самоубийства, и убийства — это все-таки художественная задача, это же все-таки встроено как часть романа в его целое, поэтому в каждом романе эта проблема представлена особенным образом. Вы логицируете, и блестяще логицируете, предмет вашего внимания, но не получается ли так, что эта акцентуация пусть невольно, но искажает предмет? Я, например, полагаю, что Достоевский пасхален, пасхален в сущности своей. А тут получается, что он как бы одержим вот этой столь важной проблемой. Насколько при таком подходе предмет трансформируется? Я Вас спрашиваю как философа.

С. С. Аванесов: Насколько я представляю, да, Достоевский пасхален. Но вы же знаете, что пасхальная радость наступает после Поста и после Страстной седмицы. Вот эта Страстная седмица Достоевского, как мне представляется, это вот и есть его тонкая работа с собственной душой. Потому что там же эта борьба, которую мы знаем, она же вот в этой самой душе происходит. Для того чтобы прийти к пасхальной радости, нужно, условно говоря, разобраться с тем, что этому мешает. И это такая, знаете, внутренняя аскетика, причем очень серьезная. У менее серьезного человека, может быть, и художественный ряд выглядел бы как-то полегче. Поскольку эта работа серьезная, внутренняя аскетика очень серьезная, постольку вот эти темы, эти типажи, эти идеи, эти события настолько тяжелы и настолько персонально окрашены. Поэтому, мне кажется, да, Достоевский пасхален, но он идет к этой радости через страсти, через очищение. Как, впрочем, любой святой полагает, что он самый большой грешник в мире, и только поэтому он свят. Ну, вот как-то так бы я это интерпретировал. Спасибо вам за вопрос.

Р. Н. Дёмин: Спасибо большое, Сергей Сергеевич, за крайне интересный доклад. Так как вы специалист и тема ваша как раз обозначена как «в контексте мировой суицидологии», вы не могли бы назвать каких-нибудь крупных мыслителей Востока XX, XIX века или современности, которые бы касались этой темы?

С. С. Аванесов: Нам, к сожалению, не так много известно мыслителей Востока. Но вот литераторов назвать можно. Например, японская литература наполнена постоянными отсылками к Федору Михайловичу. Ну а кого-то еще из заметных фигур… Видите ли, «мировая» — это же не значит, что она ровным слоем покрывает весь земной шар. Речь о том, что какие-то философские концепции или школы играют заметную роль в развитии философии. Но это прежде всего европейские, конечно, школы и традиции. Экзистенциализм весь строится на Достоевском, а значит, они не проходят мимо и этой темы. Так что это в основном Европа, конечно.

Р. Н. Дёмин: Спасибо. Тогда второй вопрос. Вы, наверное, знаете, что Гегесий Киренский, представитель Киренской школы, живший в конце IV-го — первой половине III-го века до н. э., получил прозвище «наставник смерти». Он так убедительно говорил о смерти, что Птолемей I Сотер запретил ему выступать. Относите ли вы его к представителям античной суицидологии философской?

С. С. Аванесов: Ну, конечно, он с необходимостью принадлежит к античной мировой суицидологии, да. Как образец риторики, оправдывающей суицид и даже обосновывающий необходимость его.

Р. Н. Дёмин: А нет ли у вас впечатления, что в первой части он говорил так убедительно о смерти и собирался перейти ко второй части, положительной, но до второй части не доходил? Многие уже кончали самоубийством. Нет ли здесь опасности в вашей позиции такой?

С. С. Аванесов: А в чем может состоять опасность?

Р. Н. Дёмин: Вы так убедительно будете говорить про первую часть, что не всякий дослушает до второй. (*Смех в зале*)

С. С. Аванесов: Нет, это дело, конечно, личной ответственности. Поэтому, само собой, любой разговор о суициде, если он претендует на завершенность и на конструктивность, должен быть самокритическим. Самокритичной, точнее, должна быть эта позиция говорящего. То есть, приводя аргументы за суицид, как у того же Гегесия, мы должны уметь рефлексировать над этими аргументами, видеть их слабость, их условность. Но вообще любая интеллектуальная честность в этом и состоит. Если я строю некую логическую аргументацию чего-то, я при этом, до или после, указываю на некие предпосылки, пресуппозиции, условности и так далее, которые и позволяют этому суждению быть логичным. Но при смене этих позиций данное суждение становится относительным, и мы можем построить другое суждение на этот счет. Ни одно суждение не может быть окончательным. В данном случае я просто попытался сформулировать то, как можно было бы интерпретировать роль Достоевского в общемировой суицидологии. А то ведь, знаете, обычно же критикуют Федора Михайловича, что он вообще философией не занимался и никакого влияния на нее не оказал, что это просто беллетрист. А на самом деле… Ну, что мне говорить, все понятно. Просто я хотел это показать.

В. В. Чурдин: Большое спасибо, Сергей Сергеевич, за замечательный доклад. У меня вопрос такого рода. Самоубийство юридически — самолишение жизни — оно долгое время квалифицировалось именно не так, что человек сам себя казнил, а это как убийство вообще. А потом отделили в этом понятии убийство от самоубийства. Как вы думаете, были ли в этом христианские мотивы? Потому что здесь жизнь рассматривается как объект, с одной стороны, с другой стороны, как субъект. И здесь, в этом различении, христианская позиция субъекта и объекта смерти. И второй вопрос: в какой мере ваше творчество в этом вопросе связано с работами Булацеля, двухтомное исследование самоубийства, это начало XX века.

С. С. Аванесов: Спасибо за вопросы. Что касается книги, которую Вы упомянули, это скорее, насколько я помню, перечень случаев с минимальной попыткой их классификации. Что касается проблемы соотношения субъективной и объективной сторон в самом акте суицида — это проблема, которая рационально, наверное, не может быть решена. Попыток было много, но всегда они выглядят как-то условно. Почему важна именно христианская позиция, христианский взгляд на эту проблему? Может быть, я не очень понял вопрос. Но дело в том, что тут тоже не все так просто. Жизнь — это дар. Поэтому ты не имеешь права распорядиться ею. Точнее, как? Ты имеешь возможность распорядиться этим даром, но у этого распоряжения будут последствия. В силу того, что не ты являешься производителем жизни. То есть ты не достигнешь результата. Так, собственно, не только в христианстве. В буддизме

тоже самоубийца не достигает результата. Просто дхармы по-другому переформатируются, и карма становится еще хуже. И в христианстве по интенции то же самое: ты можешь совершить акт распоряжения жизнью, но это — как ты будешь вставать в замкнутом объеме, но не встанешь. Вставать ты можешь сколько угодно, но ты не разогнешься. То есть ты не достигнешь результата. В христианстве ты можешь распорядиться жизнью, но потом окажется, что ты ею не распорядился. Потому что у тебя нет полномочия на это. Нет онтологической возможности это сделать. Хотя, что касается христианского отношения к суициду, это тоже тема не вполне однозначная. Хотя бы потому, что, например, в православных святцах присутствуют несколько самоубийц. И Кроткая у Федора Михайловича тоже бросается из окна с иконой. Это как раз отсылка к этой теме. А однозначного решения этой темы нет до сих пор. Хотя версию можно предположить. Поэтому вот так бы я ответил, наверное, что это еще тема для обсуждения.

Н. Х. Орлова: Сергей Сергеевич, я хочу вернуться непосредственно к Федору Михайловичу Достоевскому, или, скажем, к своему убеждению, что, описывая характеры или поступки, которые совершили его герои, скажем, протестуя против жизни мирской, мне кажется, что Федор Михайлович как раз хотел показать предельное одиночество, которое наступает не тогда, когда мы теряем любовь, друга, социальный статус и всякие разные внешние атрибуции нашей социальной жизни, а когда мы отпадаем от Бога. И когда нам кажется, что мы утратились, то есть Он нас потерял, и мы Его потеряли. Это не может выводиться на логический уровень, это может переживаться лишь экзистенциально. И мне кажется, что Федор Михайлович как раз в своих героях… они все разнятся. И спасибо за упомянутый пример Кроткой, поскольку даже с образом — это некая попытка все-таки ощутить, что она не потеряна. Насколько мы совпадаем с вами в этой точке зрения?

С. С. Аванесов: Спасибо, да, вопрос в точку. Да, я думаю, что совпадаем. Дело в том, что если внимательно читать Федора Михайловича, то на самом-то деле понятно, что любое логическое рассуждение возникает, когда уже внутренняя готовность есть, когда ты уже потерян, то есть когда метафизическое одиночество тебя уже посетило. И во многом именно задним числом человек строит логическую аргументацию, чтобы объяснить себе или другим то, что с ним произошло, хотя это и невозможно — логически объяснить эту экзистенциальную катастрофу. Это попытка оправдания, негодная попытка, но попытка. Поэтому я согласен, что сначала ощущение пустоты, а потом попытка отрефлексировать это состояние, переведя это все в сферу логики. Но оно не переводится. Спасибо.

В. А. Егоров: Спасибо большое за сообщение. У меня вот такой вопрос, связанный с некоторыми вашими мыслями высказанными. Первое, вы сказали, что смерть — это осуществление своего приговора. Мы сейчас не будем вдаваться — приговор вынесен самим, либо внешней средой, но в любом случае каждый человек детерминирован чем-то, поступками, судьбой, кармой, законодательством и так далее. В любом случае смерть — это не исход какой-то естественный, а приговор как наказание за какое-то преступление, может быть, за факт своего существования даже. Я бы хотел свою мысль и вопрос

сформулировать следующим образом. Может быть, Федор Михайлович один из первых, кто поставил те самые проблемы, связанные с биоэтической проблематикой, то, что мы сейчас называем эвтаназией. Способен ли человек, допустимо ли человеку уходить из жизни добровольно, лишая себя жизни, но тем самым нарушая заповедь «не убий»? Потому что в проблеме эвтаназии либо в целом в проблеме лишения человека жизни существует или стоит заповедь «не убий», которую давал Христос. И постепенно в христианской мысли мы отошли от прямолинейного, буквального толкования «не убий» как «не убей никого», потому что в истории человечества мы знаем, что, во-первых, преступление наказывается смертной казнью, ну и существуют войны. И даже появился термин «священные войны», когда убийство противника допустимо. Вот такое рассуждение, может быть, Федора Михайловича подводит нас к интерпретации или к пониманию, может быть, по-иному, чем исторически сложилось, заповеди «не убий».

С. С. Аванесов: Да, спасибо, это замечание верное. Конечно же, Федор Михайлович мыслит и в русле этой проблематики. Проблематика эта старинная и почтенная, опять-таки, начиная с истоков античной мысли. Если вспомнить то, что у Анаксимандра вещи убивают друг друга, вынося друг другу приговор, смертный приговор, то вот оттуда эта проблема преступления, приговора и приведения приговора в исполнение, вот оттуд, а может быть, она там может быть обнаружена. Потом — у стоиков, которые допускали приведение приговора в исполнение, но как бы не своего приговора, а приговора Вселенной, и так далее. То есть да, и проблема казни, проблема убийства, проблема соотношения с исполнением или неисполнением заповеди «не убий» — кто подпадает под эту заповедь? Или мы ее понимаем абсолютно, или, как во многих случаях было, — понимаем с некоторыми ограничениями, допущениями и так далее, что может привести вообще к вакханалии убийств. Да, это та самая тематика суда, суждения как суда. Возможен ли вообще суд или невозможен? Сказано: «Не судите». Почему «не судите»? Потому что, как я уже сказал, ни один суд не имеет стопроцентной информации о происшедшем, и поэтому суд — это просто социальная процедура или, скажем, ритуал, который легитимизирует субъективное суждение в виде объективного приговора. Вот в этом суть самого запрета судить. И если какой-либо суд, будучи инстанцией не абсолютной, выносит некий приговор, в том числе самоубийца самому себе, — такой приговор обязательно должен быть поставлен под вопрос. А уж тем более его реализация.

В. В. Кузнецов: Стоит ли вообще жизнь того, чтобы быть прожитой, сформулирует свой знаменитый вопрос Альбер Камю. Мы все помним эти строчки Шекспира: «Быть или не быть, вот чем вопрос. Достойно ли безропотно терпеть позор судьбы иль можно оказать сопротивление, восстать, вооружиться, победить или погибнуть, умереть, уснуть»?

Человеческое достоинство — это и есть предстояние смерти. В самоубийстве мы действительно стоим перед смертью. Бытие только тогда бытие, когда оно выдвинуто в ничто, скажет Хайдеггер. И вот проблема, на мой взгляд, заключается в том, что смерть — действительно ли это величайшее зло для человека, для человечества, для мира? Или все-таки смерть, как считал Иван Александрович Ильин, есть суровый, но добрый друг, который задает жизни

меру и форму? И тогда в этом случае достойно ли продолжать униженное и жалкое существование? Или, наоборот, недостойна сама подобная постановка вопроса, и любое существование должно быть продолжено, нужно принимать жизнь как таковую, какая она есть? Принимать ее безропотно.

Как считают некоторые русские психиатры, Достоевского во многом подвигла к исследованию проблемы самоубийства ситуация трагической смерти 17-летней дочери Александра Ивановича Герцена. Но он довольно жестоко написал об этом, что насколько она поступила так как-то высокомерно, по-барски, в отличие от кроткого самоубийства простолюдинки, которая выбросилась из окна с иконой. А с другой стороны, самоубийство как раз целесообразно рассматривать в контексте проблемы человеческого достоинства.

Я в своей работе о достоинстве человека сформулировал две позиции понимания достоинства. Достоинство как самоутверждение, автономия индивидуальности в культуре, автономия духа, автономия воли. И в этом случае самоубийство вполне оправданно, допустимо, если логически до предела, до конца провести эту мысль. Потому что, действительно, если я свободный человек, то я вправе в том числе до полного, до последнего предела распорядиться своей жизнью.

Но есть другая позиция — достоинство человека — это и служение, и причастность к Абсолюту, причастность к высшему трансцендентному началу, причастность к Богу, причастность к Христу. И тогда возникает проблемный вопрос, что есть Христос? Христос есть Другой, причем Другой с большой буквы. И Поль Рикер не случайно написал, что только в русской философии, в русской литературной традиции Другой понимается как «друг». Как друг, может быть, и суровый друг, который задает жизни меру и форму. И вот с этой точки зрения недопустимо самоубийство, как предательство Другого, недопустимо, недостойно, унизительно. И Кириллов-то как раз, вот этот сверхчеловек Достоевского… Достоевский, кстати, развенчал практически всех своих сверхчеловеков. Развенчал он и Кириллова, благородного человека, несомненно, но насколько унизительно совершается сама эта его горделивая сверхчеловеческая попытка. Хотя проблема суицида, она, — конечно, докладчик абсолютно прав, — она не имеет однозначного решения, она абсолютно неоднозначна, она трагична, как трагично и неоднозначно само человеческое существование. Но суицид в том числе является как раз одной из главных характеристик человека как живого существа, как разумного существа. Это именно глубоко человеческое, присущее человеку.

И. И. Евлампиев: Я не буду высказывать своего мнения по поводу доклада, просто представлю свою точку зрения на проблему самоубийства у Достоевского.

Понятно, что каждый исследователь творчества Достоевского не может обойти его самоубийц, каждый понимает насколько это значимые персонажи. Почти всех самоубийц Достоевского можно причислить к героям-идеологам, они своими рассуждениями выражают очень важные слагаемые мировоззрения писателя. Я представлю свою интерпретацию идеологии самоубийства у Достоевского. Конечно, здесь есть прямая связь с проблемой бессмертием, но одновременно очень важно увидеть, что почти все самые известные само-

убийцы Достоевского, как бы это сказать, имеют некие аналогии в истории, т. е. Достоевский создает модель самоубийства, опираясь на какие-то философские и литературные прецеденты, можно даже предположить, что он предлагает читателю угадать эти прецеденты, поскольку без этого не будет полноты понимания его точки зрения. Сейчас я попробую указать на те конкретные примеры, которые использует Достоевский и которые берет в качестве основания для собственных размышлений об этой проблеме. И еще один важный аспект темы — как точка зрения Достоевского сказалась и отразилась в русской культуре более позднего времени.

Прежде всего еще раз повторю достаточно очевидный тезис: изображая самоубийство, Достоевский размышляет над проблемой бессмертия. Поэтому я начну с того, что кратко сформулирую свое видение концепции бессмертия у Достоевского, — надеюсь, я имею право, написав более полутора тысяч страниц о Достоевском, это сделать не давая развернутого обоснования своей позиции. Так вот, коротко говоря, концепция бессмертия Достоевского — это концепция метемпсихоза. Никакого Царствия небесного в религиозных представлениях Достоевского нет, после смерти человек продолжает жить в этом мире в другой форме — вот суть концепции бессмертия писателя. В подтверждение этого утверждения можно привести огромное число примеров, прямых цитат, выражающих эту концепцию.

Кстати, мне кажется, все-таки тексты Достоевского — все тексты Достоевского по какой-то теме — надо знать, чтобы делать выводы. Например, чтобы говорить о Кириллове, нужно все собственные высказывания писателя о нем учитывать; я рекомендую Сергею Сергеевичу посмотреть два текста, относящиеся к делу, наверняка он не знает этих текстов. Есть текст наброска предисловия Достоевского к «Бесам», а затем и набросок послесловия. Это очень краткие наброски, фрагменты, но там речь идет почти только о Кириллове. Так вот, если их прочитать, то мысль о том, что он Антихрист, или Иуда, не может возникнуть! Как Достоевский сам оценивает Кириллова? — Он с очевидной симпатией его характеризует как «русского идеалиста». К сожалению, ни предисловия, ни послесловия Достоевский не реализовал, но это чрезвычайно показательно, что завершая роман и пытаясь написать к нему предисловие, он думает только о Кириллове, настолько он важен — в положительном смысле — для него.

Теперь я продолжу свою мысль: проблема бессмертия у Достоевского решается через концепцию метемпсихоза, но здесь важно уточнить детали, поскольку эта концепция у Достоевского очень своеобразно выражена, совсем иначе, чем это было в истории философии. Давайте возьмем Ипполита Терентьева из романа «Идиот». Что здесь главное? Я укажу те исторические прецеденты, который, как мне кажется, Достоевский имел в виду, когда создавал этот образ, а затем и образ Кириллова. Коллега в предыдущем выступлении начал читать Шекспира, монолог Гамлета, но он не дочитал как раз до тех строк, которые я имею в виду. Там речь идет о том, что нужно решиться вступить в борьбу «с целым морем бед». А потом что Гамлет говорит? Ведь главная тема в его словах как раз та, что мы обсуждаем, — почему бы не кончить все одним ударом кинжала? Он говорит о самоубийстве. «Быть или не быть» — это

остаться в жизни или покончить собой. И вот самые главные строки, которые дают ответ на поставленный вопрос, объясняют, почему мы не кончаем с собой, не идем по этому самому «простому» пути избавления от всех земных мучений: «Боязнь страны, откуда ни один не возвращался». — «Вот что удлиняет несчастьям нашим жизнь на столько лет».

Я прихожу к выводу, что у Шекспира была ровно такая же, как у Достоевского, концепция бессмертия: за гранью смерти мы не найдем ничего, кроме «страны, откуда ни один не возвращался». Это никакое не Царствие небесное — мы просто не знаем, что там будет. Там будет какое-то бытие, подобное нынешнему земному, и страх, что оно будет хуже, чем нынешнее земное, и удлиняет нашу жизнь. В этом заключается проблема Ипполита, из-за которой он мучается и из-за которой пытается покончить с собой. Он знает, что бессмертие есть, — это его собственное, недвусмысленной признание: «…я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и провидения нет. Вернее всего, что все это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее» (*Достоевский Ф. М.* ПСС, т. 8, с. 344). Он заглядывает за грань смерти и пугается, ему кажется, что там будет еще хуже, чем здесь, — вот чего он боится. И это так его пугает, что он имитирует самоубийство, через попытку самоубийства он сообщает людям о своей страхе и просит помочь ему. Повторю, здесь Достоевский дает свою версию размышлений Шекспира на тему бессмертия, свою версию смысла монолога Гамлета. Никто не может рассказать о посмертной «стране», никто оттуда не возвращался, и поэтому невозможно реально покончить с собой из-за боязни встретить еще большие ужасы, чем в этой жизни. Ровно это Ипполит имеет в виду в своем «Необходимом объяснении», которое он долго читает собравшимся в его доме в Павловске героям романа, об этом он размышляет — и размышляет гораздо более многословно, чем Гамлет. Это первое.

Второе — это Кириллов. Конечно, это центр всей проблемы самоубийц у Достоевского. Здесь ситуация с историческим прецедентами гораздо сложнее. Я укажу два источника, которые я вижу. Давно изучая тексты Достоевского, я в данном случае совершено уверен, какие примеры он имеет в виду. Это можно выразить «формулой»: «Фихте плюс Шопенгауэр». Первая половина рассуждений Кирилова, его парадоксальный «силлогизм» — это Фихте: «Бога нет, но Бог должен быть, значит, я — Бог». Это квинтэссенция позднего учения Фихте, наиболее точно выраженного в трактате «Наставление к блаженной жизни». Кстати, чтобы понять правильно Кирилова, надо иметь в виду не только его скандальное высказывание «Бога нет, значит, я — Бог», но и тот факт, что он является реальным мистиком и испытывает мистические (т. е. божественные) состояния; это выражено в его рассуждениях о том, что «все хорошо», и о том, что он переживает «пять секунд абсолютной гармонии». Именно это — центр его мировоззрения. Он действительно достиг в этой жизни предела совершенства, обрел божественные качества: он способен мистически сливаться с миром, он «вышел в вечность» и в знак этого события остановил часы. Ставрогин, придя к нему, замечает, что часы остановлены на трех часах ночи. Он тут же понимает, что это значит, и задает вопрос, в котором уже содержится ответ: «Значит, достигли?». — И Кириллов подтверждает, что достиг — вышел в вечность. Читайте

«Наставление к блаженной жизни» Фихте — можно подумать, что Кирилов этот трактат прочитал и ровно по нему выстраивает свою жизнь, достигая в итоге «блаженной жизни» («все хорошо»). Мне кажется, что это потрясающе наглядная литературная иллюстрация сложной философской концепции, таких примеров у Достоевского много, и это еще совершенно не изучено. Григорий Померанц говорил о том, что уникальной чертой Достоевского является «мышление характерами мыслителей». Имеется в виду, что Достоевский представляет нам не отдельные мысли Канта, Фихте, Шопенгауэра и т. д, а сразу их целостные философские «характеры». Кириллова в этом случае можно понять как некое «воплощение» Фихте, художественно цельное воплощение его концепции «блаженной жизни». Но обретя эту «блаженную жизнь», он совершает самоубийство — почему? У Фихте нет самоубийства: если человек вышел в вечность, обрел «блаженную жизнь», для него все прекрасно, все хорошо, ровно как Кирилов говорит. Почему же историю Кириллова венчает самоубийство?

Здесь вступает в дело Шопенгауэр. Я считаю, что один небольшой текст объясняет многое у Достоевского в рамках проблемы самоубийства — это глава о самоубийстве в работе «Parerga und Paralipomena». Глава так и называется «О самоубийстве», она довольно большая и занудная, но завершается парадоксальной и лаконично выраженной мыслью: самоубийство в принципе может быть и экспериментом! Вот Кириллов и ставит такой эксперимент. Все герои Достоевского, начиная с Ипполита Терентьева, ставят эксперимент с помощью самоубийства — эксперимент по поводу того, какова та «страна», в которую они попадут после смерти. Я не сомневаюсь, что Достоевский через Николая Страхова знал этот текст Шопенгауэра, Страхов в ту эпоху был увлечен Шопенгауэром, и наверняка они обсуждали его идеи. Очень характерно, что для Шопенгауэра бессмертие также выступает как метемпсихоз.

Собственно говоря, можно даже более решительное утверждение высказать: все известные европейские философы понимали бессмертие так же — как метемпсихоз, никто в Царствие небесное не верил. Все знали, что после смерти мы будем жить в этом же земном мире в какой-то другой форме. Шопенгауэр про это и говорит, что кто-то понявший это и задумавшийся об этом может поставить «эксперимент» в виде самоубийства, чтобы понять что́ за мир там будет. Но, к сожалению, — Шопенгауэр так завершает свое размышление — эксперимент этот — дурной эксперимент, потому что произойдет подмена субъекта: тот, кто узнает результат эксперимента, будет уже другой личностью. В соответствии с философией Шопенгауэра смерть означает, что Воля приобретет другую объективацию, преобразится в другую личность, и тот, кто кто решил поставить «эксперимент», просто не будет знать о его результате, этот результат получит новый субъект. В концепции Шопенгауэра нет прямой преемственности памяти между умершим субъектом и родившимся на его месте, но Достоевский именно в этом пункте совсем по-другому представляет себе бессмертие, он считает, что память сохранится за гранью смерти, это наиболее наглядно выражено в рассказе «Сон смешного человека». Там в известном тексте, где герой рассказа описывает совершенных людей, с которыми он встретился на далекой плане, похожей на Землю, сказано, что люди умирают, но живущие сохраняют связь с умершими (буквально там такие слова: «земное

единение между ними не прерывалось смертию»). Умершие живут в некоем соседнем мире, подобном земному, и при этом сохраняют «земную» связь с нашим миром, т. е. помнят о том, где они были и что пережили. В это и выражается совершенство этих людей, мы же не совершенны, поэтому и не помним, что было в предшествующей жизни, хотя на каком-то интуитивном уровне и в нас эта память должна сохраняться.

Всё здесь очень понятно, всё очень наглядно. Огромное количество текстов вполне однозначно эту концепцию выражает; если их внимательно читать, они складываются в совершено естественную картину.

Теперь о еще одном очень веском доказательстве сказанного — это то, как Достоевского читали великие деятели русской культуры. Я укажу двух выдающихся художников XX века, в творчестве которых абсолютно однозначно все эти темы присутствуют, и именно в том варианте, как их понимал Достоевский. Во-первых, это Андрей Платонов. В его произведениях можно найти все темы Достоевского, причем иногда в совершенно парадоксальном и необычном проведении. Например, у меня есть гипотеза о том, как Платонов прочитал и продолжил рассказ Достоевского «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 год. Этот рассказ чем кончается? Герой выносит приговор природе, не себе. Но природу он не может уничтожить, поэтому он решает уничтожить самого себя — хотя бы тот фрагмент природы, который ему доступен. Достоевский не может помыслить, что человек способен уничтожить всю природу. Но Платонов живет уже в ту эпоху, когда это можно помыслить, и он создает рассказ о том, как человек решает уничтожить природу по мотивам, очень похожим на те, которые формулирует герой рассказа «Приговор», и выполняет этот замысел до конца. Я не сомневаюсь, что Платонов решил дать ответ Достоевскому, продолжить его размышления и довести их до конца. Это происходит в его рассказе «Сатана мысли». В этом маленьком рассказе главный герой Вогулов уничижает природу, мобилизуя ради этого все интеллектуальный силы человечества.

Давайте теперь возьмем тему, о которой мы говорим, — тему самоубийства и бессмертия. У Платонова мы сразу находим выразительный пример метафизического эксперимента, пример самоубийства как эксперимента по поводу сущности смерти. Это все, кто читал Платонова, должны знать — с этого начинается роман «Чевенгур». С чего он начинается? С истории отца Александра Дванова, рыбака, который связал себе ноги и прыгнул из лодки в воду, чтобы узнать, как устроена жизнь после смерти, считая, что смерть — это как поездка в другую «губернию», т. е. он ровно метафизический эксперимент Шопенгауэра ставит. Хорошо известно, насколько Платонов под влиянием Достоевского находился, я не сомневаюсь, что он именно логику размышлений о смерти и бессмертии Достоевского в образе отца-рыбака развивает. И эта тема в «Чевенгуре» не случайная: «Чевенгур» начинается этим и этим же заканчивается. Ведь в конце Дванов идет на лошади в реку, т. е. он топится. Но он знает, что не умрет, он идет спасать отца, совершая мистический акт добровольного похода в «страну» смерти. Кто знает Платонова поверхностно, могут считать, что он совсем не мистик и верит в науку; но те, кто глубоко его понял, знают совершенно определенно, что он мистик, и мистический финал «Чевенгура»,

выявляет одну из главных философских идей Платонова, заимствованных им у Достоевского: герой Платонова знает, что смерти нет, после смерти будет другое бытие, очень похожее на земное, и он к своему отцу в это новое бытие идет, чтобы познать истину и, возможно, вернуться с ней в наш мир, это тоже можно предположить. Это наглядный пример того, что верные наследники Достоевского проницательно видели у него ровно ту концепцию бессмертия, которую я выше сформулировал, и они создавали образы самоубийц, очень похожие на героев Достоевского.

Еще более выразительный пример — это Андрей Тарковский, у которого герои, хотя и не кончают с собой, но постоянно размышляют о смерти. Если иметь в виду снятые им фильмы, то самый наглядный пример на нашу тему — это почтальон Отто из «Жертвоприношения». В нем есть сходство с образом Свидригайлова, это «вечный жид», Агасфер, это человек, который не первый раз живет в нашем мире, и он знает об этом и помнит все свои предшествующие жизни. Он намекает на события, которые произошли с ним столетия назад. Он вспоминает Ницше и на вполне абстрактный вопрос о том, насколько он «знает» Ницше, отвечает, что знает, но не очень хорошо, поскольку не познакомился с ним лично. Он привозит господину Александру в подарок карту XVII века и обижается, когда окружающие называют ее копией подлинной карты XVII века. Он утверждает, что она подлинная, т. е., как можно понять, она ему принадлежит именно с XVII века. На первый взгляд, это совсем безумный и нехарактерный сюжет, но он тщательно прописан Тарковским, и выражает очень важное его убеждение. Еще раз повторю, что я вижу здесь аналогию с Свидригайловым, который также создан Достоевским как Агасфер, «вечный жид»: он знает, что не первый раз живет в земном мире, поэтому так легко кончает с собой. Он знает, что его ждет то же самое бытие и новая жизнь, очень похожая на предыдущую; это, если хотите, негативный вариант «вечного возвращения». Он устал жить, потому что знает все, что будет в его жизни, для него нет ничего нового в бытии. В этом, если хотите, позитивность отсутствия памяти о прошлой жизни; в противном случае нам было бы страшно жить снова и снова в этой несовершенной, проклятой жизни. Именно об этом Достоевский хочет нам сказать через образы Свидригайлова и Ипполита Терентьев. И эту же мысль повторяет Тарковский через образ почтальона Отто.

Но самый наглядный пример художественного выражения той же самой концепции бессмертия у Тарковского — это не снятый фильм, который остался только в сценарии — хорошо проработанный литературный сценарий под названием «Светлый ветер». Формально он создан на основе повести А. Беляева «Ариэль» о летающем человеке. Главный герой, монах Филипп, вообразил себя новым пророком человечества, равным Христу. Христос ему в начале фильма является, после этого он и решает, что он призван дать новую религиозную веру человечеству. Он как раз о смерти все время размышляет, новая вера должна показать людям истинный смысл смерти и бессмертия. В одном эпизоде, подробно описанном в сценарии, его зовут к умирающему крестьянину, Филипп пытается его утешить, говорит, что сейчас он встретится с Богом, а крестьянин странным образом смеется ему в лицо. Филипп, конечно, поражен: как человек может перед лицом смерти смеяться. А тот говорит ему:

«Да я уже был *там*». Совершенно фантастическая ситуация, предельно прямо выражающая неортодоксальную концепцию бессмертия. Но это художник XX века… Достоевский не рискнул бы в XIX веке так прямо свои убеждения выражать, а Тарковский не боится это делать. Филипп в этой сцене, конечно, удивлен, ошарашен и спрашивает: «Что же ты там видел? Есть там Бог? ».Здесь очевидная параллель с историей Кириллова возникает, ведь Кирилов говорит про Христа и разбойника, что они «пошли и не нашли ни рая, ни воскресения»; это в окончательном тексте романа «Бесы», а в гранках было: «не нашли ни рая, ни Бога». Достоевский в последний момент снял слово «Бога» в этом тексте: «ни рая, ни воскресения». Если бы было «ни рая, ни Бога», мысль была бы более ясной: речь идет о земном бытии, в котором «возродились» Христос и разбойник и в котором нет Бога. В печатном варианте мысль сглажена, поскольку высказывание «не нашли ни рая, ни воскресения» можно понять как отрицание самого факта воскресения. Но у Тарковского крестьянин говорит Филиппу именно про *бытие* после смерти, в котором нет ничего нового, он говорит: «там, как здесь, только идешь и ноги вязнут». Он еще некоторый странные детали своего посмертного бытия описывает, но главная мысль все-таки в том, что там — такой же мир, как здесь. И он снова умирает, а в конце сценария снова появляется, т. е. еще и третий раз живет в нашем мире, каким-то образом вернувшись («переродившись») в него из посмертного мира. И Филипп снова его видит и снова с ним говорит. Это совершено безумный эпизод, нарушающий все естественные законы нашего земного мира, но для Тарковского важно было его показать, это важный пункт его мировоззрения.

Завершая свое выступление, повторю, что для великих русских художников типа Платонова и Тарковского все очевидно — они читали Достоевского именно так, как я описал, и его вообще, как мне кажется, невозможно читать иначе, если читать *все* тексты внимательно. Более того, я убежден, что все, еще раз повторю, *все* великие мыслители — и в западной и в русской философии — они именно так понимали бессмертие. Церковная версия бессмертия, в центре которой находится Царствие небесное, — это абсолютно не философская идея, ни в одной значимой философской системе ее нету. Толстого возьмем в качестве последнего наглядного примера. У него в дневнике есть показательная запись: хорошо бы написать историю самоубийцы, который в прошлой жизни покончил с собой, т. е. хотел убежать от жизни и ее требований, но снова вынужден эти требования исполнять; и теперь, пишет Толстой, это самый послушный и исполнительный человек, потому что он лучше других понимает, что никуда от жизни и ее требований не уйти, надо все требования жизни исполнить — если не в этой жизни, так в следующей. Так что, если иметь в виду это рассуждение Толстого, самые послушные люди среди нас — это те, кто покончили с собой в предыдущей жизни. Я мог бы такого рода примеры множить и множить начиная с Канта, ведь в философии Канта та же самая идея бессмертия присутствует, в «Критике практического разума», у Фихте тоже она прямо выражена в «Наставлении к блаженной жизни». Поскольку, как я доказываю в своих работах, Фихте совершенно определенно на Достоевского повлиял и именно своими поздними трудами, мне кажется, Достоевский именно у него свою концепцию бессмертия позаимствовал.

И. А. Есаулов: Я не буду, как уважаемый и дорогой Игорь Иванович, свою собственную разворачивать интерпретацию: очень интересную, но все-таки интерпретацию. Я все-таки выскажусь именно о докладе Сергея Сергеевича. Мне показалось, когда я сюда шел, что перед нами будет еще один вариант использования Достоевского в целях достаточно внешних иллюстраций. Скажем, есть центральный концепт самоубийства, и есть также Достоевский, мы покажем, как у него это присутствует, очень интересно. Но с радостью, пока я вас слушал, я убедился, что это не так. Крайне интересно мне было послушать вас.

В свое время Питирим Сорокин полушутя сказал, что он впервые, видимо, в мировой практике совершил статистический подсчет святых, перепись святых. Действительно так у него получилось. Всех, которые только есть, правда, с его собственными целями. Вот мне показалось, что было бы просто здорово, эту проблему самоубийства у Достоевского, сосредоточишь именно на Достоевском, показать по возможности исчерпывающе, рассмотреть ее во всех аспектах, написать книгу. Ну, например, несостоявшееся самоубийство. Например, Настасья Филипповна, конечно, одержима суицидальной жаждой, она потому и ломает жизнь другим, себе, но, слава Богу, ее Мышкин вытащил, она всего-навсего стала убитой, но не погубила окончательно свою душу самоубийством. И другие есть такие же несостоявшиеся самоубийцы, например, Соня Мармеладова, как рассуждает о ней Раскольников: «тысячу раз справедливее и разумнее было бы прямо головой в воду и разом покончить!». Но не состоялось. Почему именно не состоялось? Тоже бы было здорово, если вот это как-то соединить: состоявшиеся и не состоявшиеся самоубийства. Мне кажется, никто, наверное, кроме вас, не знает вот такой обширный контекст, который вы нам представили: и религиозный, и философский, и общекультурный. Я, по крайней мере, точно не знаю. Мировой, а не просто какой-то наш местечковый немножко, извините за самоуничижение, но мировой контекст самоубийств. Поэтому было бы здорово.

Только есть, мне кажется, одна глобальная проблема здесь, не только та, о которой я уже говорил (все-таки усилием воскресенья, мне кажется, Достоевский в своем художественном мире эту проблему решает).

Но есть еще одна проблема. Ну, раз уж о Кроткой говорили, на этом примере покажу. Ведь не надо забывать, что мы не знаем на самом деле, почему эта Кроткая бросилась с иконой вниз. Мы видим ее другими глазами, мужскими глазами. Это не просто философская история — вот, не вынесла возможного будущего счастья. Это так рассуждает герой, мужчина, другими глазами ее видит — и оценивает. У Достоевского никогда не описан умирающий человек изнутри его собственного сознания. Мы не знаем, что именно думает сам умирающий. Это Толстой описывает солипсическое сознание какого-нибудь там Ивана Ильича. А Достоевский (как известно, Михаил Михайлович Бахтин это, по-моему, прекрасно доказал) описывает ситуацию как смерти, так и самоубийства другими глазами, в кругозоре Другого человека. И вот эта поправка, мне кажется, очень важна — при вашей дальнейшей работе над проблемой.

Далее. Герои не сводятся, в отличие от того, что думал Бердяев и другие (и даже сам Бахтин!), к идеям. Герои, конечно, значительней, как личности, своих идей. Мало ли, что там думает Кириллов, замышляя насилие над своей жизнью. Да, он как будто все логически обдумал — и осталось только осуще-

ствить свой план. А потом? А потом он прячется, он скрывается, жалко нам его. Он не хочет умирать. Значит, это совершенно другое дело. То есть, герой всегда шире своих философско-логических построений. Я с удовольствием ваш ответ прослушал на свой вопрос. Герой Достоевского шире логических категорий. Он шире своих идей. И нам интересно, нам жалко. Нам и Свидригайлова жалко, конечно. Как личности герои Достоевского шире не только своих идей, но и своих поступков. Это не просто мыслители, которыми там увлекались люди XX века, герои Достоевского. Во-первых, они чрезвычайно важны как личности для других героев. А во-вторых, не сводятся они к идее (или к идеям). Нужно учитывать при дальнейшей работе, на мой взгляд, и эту пасхальную поправку (так сказать), и взгляд на героя другого человека. Соня вытаскивает Раскольникова из ада его идей, а Раскольников вытаскивает Соню. Вот без этого, по-моему, мы будем монологически истолковывать Достоевского.

Вообще очень хотелось бы, чтобы вы продолжили свои изыскания, как достоеведу тоже. Действительно, Игорь Иванович много занимался Достоевским. Я тоже немножко занимался Достоевским. Поэтому мне очень хочется увидеть результат вашей дальнейшей работы, чтобы сверить свое понимания с вашим контекстом восприятия. Спасибо большое за доклад.

О. Н. Кошутин: Спасибо за очень интересный и важный доклад, такой философско-антропологический. Я психолог и поэтому не могу не отреагировать. Вот Иван Андреевич правильное замечание сделал, что речь идет о литературных персонажах. Если мы говорим о суицидологии, то ведь нужно смотреть, как это в обычной жизни: были ли в реальной обычной жизни те, кто заканчивал по таким мотивам, о которых писал Достоевский или еще кто-то?

Я в своей личной жизни сталкивался, были люди, знал людей, которые закончили самоубийством. Даже был случай, когда я был последним человеком, с которым он разговаривал. И поэтому тут нужно и разделять, и осмыслять. Хотя, конечно, были случаи, но они в общей массе просто мизерны, когда крупные философы, мыслители заканчивали так, продумав все, осмыслив, что нужно уйти …

У меня был и такой случай, однажды ночью случайно познакомился с человеком, и мы заговорили, заговорили о философии, я выяснил, что он не учился, он самоучка, читает все подряд. И он мне говорит, ну, философия — это вообще опасное дело. Я, говорит, начал читать Юма, читал, читал — и мне жить расхотелось…

Второй сюжет — это о Достоевском. Ну, конечно, это все христианские мотивы и так далее, и так далее. Но если мы говорим о реальной жизни — вот человек, он же знал, причем любой человек в те времена, что убийство — это грех, что хоронить на кладбище тебя не будут и так далее, и так далее. Большая проблема. И прежде всего проблема выбора. И тут сколько не самоубийство, а вообще — Раскольников: тварь ли я, дражащая или право имею убить другого человека? И во вторую очередь самого себя. Тут говорилось и об эвтаназии, как бы он отреагировал на проблемы эвтаназии. Смертельно больной человек, он мучается, гуманистические содержания, поэтому большая проблема.

И еще третий сюжет, который я не могу не затронуть. Это же ведь не только он. Нужно учесть сам контекст. Это диалог, диспут такой, полемика с Львом

Толстым. Это же два противоположных дела. Пример Толстого — это Анна Каренина, которая потрясала и потрясает весь мир, не только Россию. Бесконечное количество фильмов и так далее, и так далее, переиздания. А там какие христианские мотивы? Там — неустроенность жизни. Проблемы отношений мужчины и женщины, пороки общества, которые не позволяют это решать и так далее, и так далее. Но в целом, конечно, я очень вам признателен, что вы на наш семинар пришли, такой доклад сделали.

И в конце я хочу закончить на светлой мысли. О нашем семинаре — чтобы он всю жизнь продолжался, не заканчивался и так далее. Я не знаю, знают ли коллеги или не знают, что вышла статья Марии Сергеевны Фоминой, она наш постоянный участник, написала статью о нашем семинаре*. Я принес некоторое количество экземпляров, желающие могут его тут взять. Спасибо.

С. К. Симаков: Я буквально два слова, не больше. Достоевский все-таки православный мыслитель, православный писатель, а в православии самоубийство исключено. С другой стороны, на сегодняшний день тема самоубийства становится актуальной, потому что в Европе разрешена эвтаназия. Но вопрос — насколько соотносится нынешняя Европа с христианством? Ну, в общем, никак не соотносится, это уже период неоязычества. Об этом Тодд написал в последней книге 23-го года, что христианство уже с Европой попрощалось.

В истории самоубийства известны, очень много. Например, в Риме самоубийство было принято, император говорил «всё» — человек кончал, сам. Ну, сам не можешь, поможем. Это было распространено.

Достоевский рисует самоубийц, тех, которые отпадают от Бога, от христианства, не более того, когда человек отпал. Вот эта девочка совращенная, которая покончила жизнь самоубийством, говорит, ты во мне Бога убил, и кончает жизнь самоубийством. Ну, герои «Бесов» тоже, они с Богом как-то не очень дружат, в общем-то. Поэтому в этом плане мы должны сказать, что самоубийство присуще язычеству. И сейчас неоязычество, вот эта эвтаназия, сейчас это актуально все становится. Понимаете, поэтому Достоевский здесь становится опять актуальным как именно православный человек, именно как православный мыслитель. Не просто мыслитель, а православный мыслитель, чем он и определяется.

С. С. Аванесов: Я имею право на последнее слово. Дорогие коллеги, большое спасибо за то внимание, которое вы уделили этой теме, за вашу активную реакцию, за ваши замечания и вопросы. Я очень рад, что это выступление вызвало такой неподдельный интерес. Большое спасибо организаторам за то, что меня пригласили. И давайте относиться к тому, о чем мы сегодня говорили, не как к практической программе, а как к такой рефлексии, которая только поможет нам жить полной жизнью и вносить как можно больше позитива в окружающий нас мир. Спасибо.

---

* *Фомина М.* Двадцать. Тысяча. Вечность. 20 лет философскому семинару Русской христианской гуманитарной академии имени Ф. М. Достоевского «Русская мысль» // Книжная лавка писателей: Ежемесячная газета Санкт-петербургского отделения Союза писателей России и Союза писателей Санкт-Петербурга. 2025. 31 марта. № 107. С. 7.

Другие известия

М. В. Максимов *

ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» ЗА 2025 ГОД

M. V. Maksimov
SOLOVYOV STUDIES JOURNAL FOR 2025

Основанный в сентябре 2001 г., журнал успешно продвигается к четвертьвековой дате. По подсчетам Science Index в 2024 г. он сохранил высокий рейтинг и входит в двадцатку лучших периодических научных российских изданий по философии, социологии и культурологии, занимая 15-ю позицию в этой группе.

«Соловьёвские исследования» включены в Перечень ВАК Министерства науки и высшего образования РФ, индексируется в системе РИНЦ и Scopus, зарегистрированы в базе данных Ulrich's periodicals directory, включены в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ. Мы принимаем к рассмотрению и публикуем научные статьи и материалы на четырех языках — русском, английском, французском и немецком.

В четырех выпусках минувшего года сохранены постоянные рубрики журнала — «Наследие В. С. Соловьёва: исследования и публикации», «История русской философии», «Философия и литература», «Научная жизнь», «Критика и библиография» и предложены статьи, посвященные юбилейным датам А. А. Блока, Н. А. Бердяева и А. А. Фета.

В первом и втором выпусках продолжено обсуждение актуальности философского и литературного наследия Соловьёва, выявляющее ее различные

* Максимов Михаил Викторович — д-р филос. наук, проф., Ивановский государственный Энергетический университет ред. журн. «Соловьёвские исследования», mvmaximov@yandex.ru

Mikhail V. Maximov — Dr. Philos. Science, Professor, Ivanovo State Energy University, editor of the journal "Solovyov studies", mvmaximov@yandex.ru

содержания и аспекты — миссия русского народа, этика Соловьёва, эсхатологический поворот у Соловьёва, его отношения с современниками, В. С. Соловьёв и Л. С. Выготский, восприятие Соловьёва в Испании и Франции.

Рубрика «Русская философия» дает исследование И. И. Евлампиева о «споре» Г. Фихте и Г. Гегеля в сочинениях И. А. Ильина и статьи В. Л. Черноперова и С. М. Усманова о замысле истории появления и содержании сборника евразийцев «Россия и латинство».

Обширна тематика рубрики «Философия и литература»; Соловьёв — поэт и критик, рецепция идей Соловьёва у А. Белого и Б. Пастернака, В. Ф. Одоевский и славянофилы, Ф. И. Тютчев в русской философии, переводы Ницше у Вяч. Иванова и др.

В рубрике «Научная жизнь» опубликованы три доклада, представленные на Международной научной конференции «Образ будущего в русской литературе XX–XXI вв.», прошедшей в 2023 г. в Москве, и статья М. В. Максимова, посвященная одному из молодежных проектов Соловьёвского семинара, — «Философская поэзия — “согласие сердца и ума”».

Рубрика «Критика и библиография» представлена рецензиями А. А. Гравина на книгу В. П. Троицкого «Тропа и путь, или Ономатодоксия» (СПб.: Алетейя, 2024), К. Ю. Лаппо-Данилевского на четвертый сборник «Вячеслав Иванов. Исследования и материалы» (М.: ИМЛИ РАН, Водолей, 2024), М. В. Максимова на сборник ИФ РАН «Владимир Соловьев. Материалы и исследования: эпоха, люди, идеи» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024).

Издающий журнал межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В. С. Соловьёва в 2025 г. провел две межвузовские научные конференции: «Поэзия как жанр русской философии» (по страницам журнала “Соловьёвские исследования”)» и «Поиски истины в русской философии, науке и художественной культуре: К 125-летию кончины В. С. Соловьёва» — и два музыкально-поэтических вечера: «Забытый Соловьёв: Поэзия В. С. Соловьёва в русской музыке» и «Неподвижно лишь солнце любви…». Помимо того, им были организованы книжная выставка «Поэзия как жанр русской философии» и фотовитрина «Академик Валерий Андреевич Евдокимов — Почетный профессор ИГЭУ», посвященная памяти академика Академии художеств России, народного художника, скульптора В. А. Евдокимова.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.010
УДК 1(091)

А. Л. Казин*

ИСКУССТВЕННЫЙ БОГ. К ВОПРОСУ О БУДУЩЕМ

A. L. Kazin
ARTIFICIAL GOD. TO THE QUESTION OF THE FUTURE

Повсюду царствует прогресс.
Как быть? Меняется и бес.
И. В. Гете. Фауст.

Но тот, кто двигал, управляя,
Марионетками всех стран,
Тот знал, что делал, напуская
Гуманистический туман
Ал. Блок

Надо отдать должное профессору Иерусалимского университета Ювалю Ною Харари. Его книга «HomoDeus. Краткая история будущего» (издана на иврите в 2015, переведена на многие языки, в том числе на русский) написана блестяще, читается как роман и доступна любому человеку со средне-высшим образованием. Это не значит, что книга легкомысленна и скользит по поверхности вещей. Напротив, книга по-своему даже религиозна, на чем настаивает автор. Человек-бог, человекобог будущего, HomoDeus. Но что профессор под этим понимает?

Если выразить основную мысль Харари в виде афоризма, то можно вслед за ним сказать, что история человечества началась с выдумки богов, а закончится она, когда человек сам станет Богом — путем построения Интернета Всех Вещей. Вообще говоря, ничего нового для западного миропонимания в этом нет. Начиная с эпохи Возрождения и Просвещения европейский человек ставил перед собой в той или иной форме подобную цель, от знаменитой вольтеровской

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

рекомендации «выдумать» бога до ницшеанского сверхчеловека, проповедовавшего от имени персидского пророка. Суть дела состоит в трактовке самого понятия «человек», которому, по мнению иерусалимского ученого, предстоит в ближайшее время обрести божественный статус.

Согласно Харари, человек в сущности есть животное, такое же, как любое другое млекопитающее, и больше ничего. Его французский предшественник Рене Декарт еще в XVII в. утверждал, что животные суть машины, механические устройства. Различие между указанными концепциями только в том, что место примитивной механики у профессора Харари занимают тонкие электробиохимические алгоритмы, управляющие всем человеческим, от мускульных движений до глубинных душевных переживаний, горем и радостью людей, в том числе, например, ощущением и трактовкой счастья. С такой «биохимической» точки зрения счастье человеческое есть вечная молодость и бессмертие, то есть рай на земле. Харари прямо так и пишет: «После смерти нас не ждет рай — мы вправе создать рай здесь, на земле. И жить в нем вечно, если только сумеем преодолеть кое-какие технические трудности» [5, с. 237]. Таков главный вывод религии гуманизма, которая в XXI в. пришла на Западе на смену христианству на всех возможных уровнях, от постепенной отмены церкви и государства, цифрового устройства общества и культуры до гомосексуализма и эвтаназии. Именно для этих целей человек завоевал для себя планету и собирается идти еще дальше, став хозяином галактики, а то и всей Вселенной.

Характерно, что Харари называет гуманизм религией. Действительно, начав с универсального анимизма (одушевления) природы, человек в дальнейшем — в эпоху аграрной революции — перешел к монотеизму, и от него, уже в эпоху модерна (Ренессанс и постренессанс), пришел к вере в человека, к Царству Человека как мере всех вещей, существующих и несуществующих. Как гордо писал Гегель в предисловии к своей «Логике», «логика (то есть человеческий ум. — *А. К.*) есть изображение Бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [1, с. 103]. Понятно, что при такой постановке вопроса неуместны любые достоевские сомнения на тему «тварь ли я дрожащая или право имею?». Разумеется, имеешь, и не только старушек топором крушить, но и прямо рай на земле устроить, потому что «если Бога нет, то я бог!».

> «Тысячелетиями христианские священники, раввины и муфтии твердили, что люди своими силами никогда не справятся с голодом, мором и войной. Затем пришли банкиры, промышленники и инвесторы и за двести лет справились» [5, с. 259].

Осталось совсем немного: закрепить это положение с помощью науки и техники.

> «Если Гитлер и иже с ним, — пишет Харари, — планировали вывести породу сверхлюдей посредством селекции и этнических чисток, то техногуманизм XXI века надеется достичь этой цели гораздо более мирным путем, с помощью генной инженерии, нанотехнологий и нейрокомпьютерных интерфейсов» [5, с. 413].

Любопытное отождествление целей техногуманизма с гитлеризмом! Конечно, для их достижения придется радикально сократить население — много

человеческой биомассы на планете просто не нужно ни экономически, ни политически, но зато появится новая элита усовершенствованных сверхлюдей, которые наконец и станут бессмертными HomoDeus. Вполне в стиле Ницше: человек — это то, что нужно преодолеть!

Итак, религия гуманизма — это вера в человека, то есть вера в то, что все сущее и несущее есть продукт его сознания, его чувств и смыслов, его желаний и предпочтений. Необходимо только победить болезни, войны и саму смерть — и человекобог готов. Именно об этом, хотя и другим словами, беседовали русские юноши Кириллов и Ставрогин примерно 150 лет назад в романе Достоевского «Бесы»: о противоположности Богочеловека и человекобога. Правда, умный Харари, распрощавшись с такими пережитками древнего и средневекового варварства, как «душа», «дух» и «личность» (варианты биохимической нейродинамики), предупреждает, что «лишенные сознания, но высокоразвитые алгоритмы вскоре могут знать нас лучше, чем знаем себя мы сами [5, с. 465]. Собственно, это и будет конец истории: искусственный интеллект принесет человечеству завершение в оболочке счастья. Новым счастливым людям останется только провозгласить, подобно римским гладиаторам «Ave, Caesar, morituritesalutant!». К несчастью, лишенные сознания супералгоритмы не смогут оценить всего трагического величия этого приветствия.

Таким образом, единственное, что предлагает профессор Харари новому прекрасному миру — это примириться с царством алгоритмов, войти в него как в бесконечный поток информации на правах одного из его функциональных элементов, то есть перейти от религии гуманизма (смерть Бога — смерть человека) к религии датаизма.

> «Людям редко удается придумать для себя совершенно новую ценность. В последний раз это случилось в XVIII веке, когда гуманистическая революция стала проповедовать волнующие идеалы свободы, равенства, братства. С 1789 года, несмотря на множество войн, революций и потрясений, люди не сумели придумать ни одной новой ценности. Все последующие споры и битвы велись во имя либо гуманистических либо еще более давних ценностей вроде послушания Богу или служения нации. Датаизм — первое с 1789 года движение, породившее действительно новую ценность — свободу информации» [5, с. 448].

Когда смотришь на современных детей, чуть ли не с 3 лет «сидящих» в мобильниках, и на их старших (к примеру, 18-летних) братьев, фактически живущих в компьютерном виртуале, — может показаться, что Харари прав, и «последний бог», HomoData, уже пришел на место HomoDeus. Однако это не совсем так.

По-видимому, профессора Харари не интересует философская интерпертация начертанной им краткой истории будущего как «человеческое, слишком человеческое» (все тот же «алгоритм»). Во всяком случае, ни о какой философии он не упоминает, его материя — факты. Если говорить о наличной мировоззренческой матрице, положенной в основу его сочинения, то это самый обыкновенный материализм, ведущий свою родословную с XVIII столетия. Во всяком случае, профессор не стал бы отрицать, что Вселенная, человек и даже сами алгоритмы суть нечто сущее, существующее, а значит, в какой-то

мере причастное бытию. Выдающийся немецкий мыслитель XX века М. Хайдеггер всю свою концепцию построил на категории бытия, о котором, с его точки зрения, начисто забыла западная философия и которое — если прочесть Хайдеггера как религиозного по сути философа — есть не что иное, как псевдоним Бога. Точнее говоря, бытие (и сущее как его видимое и слышимое присутствие, как его след) с христианской точки зрения есть непрерывный дар Божий творимому им миру со всем, что в нем наличествует, включая сюда и биологию, и информацию, и предсказываемый Харари «интернет всех вещей, людей и мыслей». История действительно закончится, если человек попытается стать богом-самозванцем, HomoDeus. Ему не справиться с бытием как творческим актом Абсолюта, перед которым бессилен любой «счастливый» техногуманизм, даже выродившийся под конец в не контролируемый никем поток данных — HomoData. Оба Homo суть фантомы, выводящие человека из круга онтологической благодати, то есть из полноценного духовного участия в бытии (экзистирование). Животные, вещи, машины и информация не экзистируют (они просто существуют), экзистируют только люди. Добровольное вырождение человека в животное/машину/информацию, то есть радикальный спуск от высшего мирового эона к низшему, — вот действительный парадокс и одновременно угрожающий призрак будущего, рисуемого Харари. В Апокалипсисе явление подобных фантомов описано как нападение железной саранчи, которой было дано мучить людей, не имеющих печати Божией на челах своих. «На ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ее — как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну» (Откр. 9, 4–7). Кириллов из «Бесов» заявил свое человекобожеское достоинство наиболее подходящим для этого способом — самоубийством. Будем надеяться, что люди второй половины XXI в. смогут найти иную дорогу, тем более что история, как писал А. С. Панарин, слишком серьезное дело, чтобы доверять его только человеку [3].

В XXI в. на карту поставлена душа мира. Запад выбрал отказ от христианского избрания ради демонического господства на земле. Это прямой путь к гибели человека путем замены его существами инфернальной природы. Европа и Америка стремительно мчатся ныне в трансгуманистический ад. Более того, в условиях современного противостояния с «цивилизацией заката» (Abendsland — страна вечера) отходят на второй план конкретные общественно-экономические формы воплощения русской идеи. В известном смысле она уже осуществлена, она существовала всегда в разных культурно-исторических и экономических формациях. Монархисты, коммунисты и капиталисты сегодня — одинаковые «работники отечественного цивилизационного фронта». В этом процессе сближаются главные символы России — православная хоругвь, монархическое знамя, красный флаг и демократический триколор. В данном случае противоречия (и даже антиномии) первого, второго, третьего и четвертого снимаются в высшем синтезе — синтезе русской идеи правды. Формально-логические дефиниции правды непродуктивны, потому что это не логическое понятие, а экзистенциальная основа русского мира. Правда — это не только то, что есть, но и то, что может быть и должно быть. Не случайно соборно-монархический архетип воспроизводится в русском историческом бытии с постоянством принципа, независимо от того, в каком веке и на каких

технологиях это происходит. Когда-то премьер В. С. Черномырдин прославился афоризмом, что у нас какую партию ни создавай, все КПСС получается. Задолго до него было замечено, что у нас что ни строй — всё Святая Русь выходит. А поэт Николай Рубцов сформулировал по-своему: «здесь Русь навек произошла, и больше ничего не происходит».

Конечно, Россия многим обязана Европе, и в первую голову всяческим прагматизмом — умением рационально, научно приспособиться в наличному миру как царству необходимости и даже отчасти овладеть им. Знание — сила — это сказано в Англии, делай что хочешь — это сказано в Франции, истина есть материальный успех — это сказано в Америке. Запад разработал утонченную цивилизационную и культурную технику управления сущим как личным проектом, как интенциональным актом. В результате он утратил божий мир, но получил в свое распоряжение послушное, «подручное» бытие. В этом плане Запад постоянно менялся, прогрессировал, шел вперед.

Однако в XXI в. почти все увидели, что этот «перед» на самом деле есть «зад», оборотная сторона антропоцентрического самоутверждения. Расставшись с Богом как подателем жизни, Запад потерял почву под ногами и небо над головой. Слепые вожди слепых — это библейское выражение точно характеризует кризис современного Запада.

Что касается России, то она на протяжении тысячи лет своей церковной и государственной истории, как могла, сопротивлялась западному нисходящему движению, а потом и падению в пропасть. В определенном плане можно сказать, что русской истории вообще не было. Россия — во всяком случае, в Новое время — делала вид, что она прогрессирует, хотя менялись при этом только внешние обводы ее цивилизационного тела, но не она сама (не «самое само», по терминологии А. Ф. Лосева). Про этой причине прав К. Н. Леонтьев, утверждая, что,

> «…если мы будем верны (себе. — *А. К.*), мы, конечно, будем в силах выдержать и натиск целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь предписать и нам гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости» [Леонтьев 1885, 98].

В любом случае России следует держаться на безопасном расстоянии от нынешнего и, кажется, уже окончательного заката Abendslands, помня завет Петра Великого, что Европа нужна нам на несколько лет, а потом мы повернемся к ней задом. Или «своею азиатской рожей» (Ал. Блок). Кому что больше нравится.

В 60х гг. прошлого века представитель второй волны русской эмиграции Н. Ульянов писал о том, что

> «…мы — последнее поколение, способное чувствовать ужас надвигающегося конца. Следующие за нами будут гибнуть, но не будут знать, что гибнут. Конец мира станет для них бытовым явлением <…> Современная политика — единственный в мировой истории образец разоружения сильного перед слабым, высшего перед низшим, культурного перед варваром. Мы живем в летаргическом сне, видим, как нас кладут в гроб, зарывают в землю, но не можем ни пальцем пошевелить, ни слова вымолвить» [4, с. 56].

Гроб остается гробом, даже если сооружен по всем законам модернистского супрематизма, или постмодернистской ризомы, или новейшей культуры «отмены всего». Кощунственная трансгендерная пародия на «Тайную вечерю» Леонардо явилась на парижской Олимпиаде 2024 г. своей рода самопризнанием Европы в том, в кого и во что она на самом деле верит. Непреложное будущее подобной цивилизации — это человек-цифра, алгоритм в мировом компьютере с вшитым еще в младенчестве чипом под кожей.

Однако в сакральном пространстве остается еще значительная часть мировой культуры, прежде всего культуры православно-русской. Испытав на себе направленные удары хаоса, Россия пронесла сквозь тысячу лет своей истории образ света над бездной. Хаос и космос в русской традиции встречаются друг с другом не как таковые, в своей отдельности, а как грани онтологического призвания человека быть свободным продолжателем и гарантом совершенства творения. Поэзия Пушкина в истоке своем несет те же ценности и энергии, что и «Троица» Андрея Рублева. Той же дорогой, вопреки соблазнам и падениям, шла последующая русская классика, вплоть до настоящего времени. Это и есть путь Софии, путь Общего Дела, для которой устойчивая гармония мира столь же близка, как и его постоянно рождающаяся новизна в тайном согласии с Промыслом. Русская София остается в божьем луче, не покидая его освещенного поля ради темного Ялдабаофа. В некотором смысле для отечественной классики нет ни порядка, ни беспорядка — есть превышающая их обоих живая премудрая вечность, которая заранее знает цену всему. О ней спрашивал Борис Пастернак: «Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?». О ней же сказано у Юрия Кузнецова:

Сажусь на коня вороного —
Проносится тысяча лет.
Копыт не догонят подковы,
Луна не настигнет рассвет.

Сокрыты святые обеты
Земным и небесным холмом.
Но рваное знамя победы
Я вынес на теле моем.

Я вынес пути и печали,
Чтоб поздние дети могли
Латать им великие дали
И дыры российской земли. (1977)

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гегель Г В. Ф.* Наука Логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.

2. *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. Т. 1. М.: Тип. И. Н. Кушнерева и Ко, 1885. С. 81–192.

3. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 492 с.

4. *Ульянов Н. И.* Диптих. Нью-Йорк, 1967.

5. *Харари Ю. Н.* HomoDeus. Краткая история будущего / Пер. А. Андреева. М.: Синдбад, 2018. 496 с.

REFERENCES

1. Hegel, G. W. F. *Nauka Logiki:* v 3 tomach [Science of Logic: in 3 volumes]. Vol. 1. Moskow, Mysl, 1970. 501 p. (in Russian).

2. Leontiev, K. N. Vizantizm i Slavyanstvo [Byzantinism and Slavdom]. In: Leontiev, K. N. *Vostok, Rossiya i slavyanstvo:* v 2 tomach [The East, Russia, and Slavdom: in 2 vols]. Vol. 1. Moskow, I. N. Kushnerev and Co., 1885, pp. 81–192 (in Russian).

3. Panarin, A. S. *Pravslavnaya tsivilizatsiya v globalnom mire* [Orthodox Civilization in the Global World]. Moskow, Algorithm, 2002. 492 p. (in Russian).

4. Ulyanov, N. I. *Diptikh* [Diptych]. New York, 1967 (in Russian).

5. Harari Yu. N. *HomoDeus. Kratkaya istoriya budushchego* [HomoDeus. A Brief History of the Future] / Translated by A. Andreev. Moskow, Sindbad, 2018. 496 p. (in Russian).

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.006
УДК 1(091) 130.2 291.1

В. В. Кузнецов*

ФИЛОСОФ ВЕРУЮЩЕГО РАЗУМА

Статья посвящена одному из крупнейших философов современной России и приурочена к его юбилею. В условиях глубокого кризиса современного мира особую актуальность приобретает русская консервативная мысль, выявляющая значение фундаментальных ценностей и смыслов. Данные традиционные ценности способны выступить в качестве опоры, препятствующей сползанию в состояние метафизической катастрофы. В условиях расщепления самого субъекта мысли и нравственного действия Казин доказал возможность создания целостных метафизических систем. Философские открытия Казина укоренены в его личном опыте достойного человеческого существования.

Александр Казин рассматривает истину не как гносеологическую, а как онтологическую категорию. Истина есть то, что способствует нашей укорененности в бытии. Это знание, определяющее саму человеческую жизнь. Именно таким образом понимаемая истина является главным предметом русской философии.

В статье анализируются не только идеи Казина, но и вехи его жизненного пути. От Андрея Белого — к Сергию Радонежскому. От преодоления марксизма и либерализма в молодые годы к приятию и осмыслению наследия русской религиозной мысли. Таков сложный и в то же время очень цельный и последовательный путь петербургского философа в единстве его парадоксального мышления и личностной судьбы.

Темы классики, модерна и постмодерна, русской красоты и русских чудес, России в мировой культуре и понятие верующего разума стали важнейшими в философской проблематике Александра Казина. Наиболее подробно автор статьи рассматривает оригинальную историософскую концепцию Александра Казина о последовательно сменяющих друг друга Руси Золотой, Руси Серебряной и Руси Железной. Происходит постепенное нисхождение цивилизационного достоинства. Это соотносится с такими стадиям развития культуры, как классика, модерн и постмодерн. Именно Россия выступает в качестве катехона, то есть удерживающего от сползанию в мировую бездну.

---

* Кузнецов Владимир Викторович — канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого; volodiakuznetzov@yandex.ru

Vladimir V. Kuznetsov — Candidate of Philology, PhD, Associate Professor, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University; volodiakuznetzov@yandex.ru

Ключевые слова: Верующий разум, Русь Золотая, Русь Серебряная, Русь Железная, классика, модерн, постмодерн.

V. V. Kuznetsov

THE PHILOSOPHER OF THE BELIEVER'S MIND

The article is dedicated to one of the outstanding philosophers of modern Russia and is timed to coincide with his anniversary. In the context of the deep crisis of the modern world, Russian conservative thought, which highlights the importance of fundamental values and meanings, has become particularly relevant. These traditional values can serve as a foundation that prevents the slide into a state of metaphysical catastrophe. In the context of the fragmentation of the subject of thought and moral action, Kazin has proven the possibility of creating holistic metaphysical systems. Kazin's philosophical discoveries are rooted in his personal experience of a dignified human existence.

Alexander Kazin views truth not as a gnoseological, but as an ontological category. Truth is what contributes to our rootedness in existence. It is a knowledge that defines human life itself. This understanding of truth is the main subject of Russian philosophy.

The article analyzes not only Kazin's ideas, but also the milestones of his life. From Andrei Bely to Sergius of Radonezh. From overcoming Marxism and liberalism in his youth to embracing and understanding the legacy of Russian religious thought. This is the complex yet coherent and consistent path of the St. Petersburg philosopher, characterized by his paradoxical thinking and personal destiny. The themes of classicism, modernity, and postmodernity, Russian beauty and Russian miracles, Russia in world culture, and the concept of a believing mind have become central to Alexander Kazin's philosophical exploration. In the most detail, the author of the article examines Alexander Kazin's original historiosophical concept of the successive Rus' of Gold, Rus' of Silver, and Rus' of Iron. There is a gradual decline in civilizational dignity. This corresponds to such stages of cultural development as classicism, modernism, and postmodernism. It is Russia that acts as a catechon, preventing the world from sliding into the abyss.

Keywords: Believing Mind, Golden Russia, Silver Russia, Iron Russia, Classics, Modern, Postmodern.

21 ноября 2025 года исполняется 80 лет выдающемуся русскому мыслителю Александру Леонидовичу Казину. Александр Казин — философ, культуролог, эстетик, искусствовед, писатель и публицист. Сфера научных интересов Александра Леонидовича охватывает широкий круг искусствоведческих, религиоведческих и философско-эстетических проблем, связанных с историей и современным состоянием России в пространстве европейской и мировой культуры. Его тексты сочетают глубокий анализ русской духовной традиции с критикой современных культурных процессов. Творчество Казина охватывает философию религии, политики, искусства, историю культуры и публицистику. Его оригинальные идеи связаны с концепцией «верующего разума» и ролью православия в сохранении и укреплении цивилизационного достоинства России.

Одной из наиболее фундаментальных проблем исторического развития философии является необходимость сохранения и воссоздания часто утрачиваемого единства способа мышления и достойного существования [1]. По мысли Казина,

> «…раньше, чтобы добыть знание, нужно было потрудиться. Сегодня это делается нажатием одной кнопки. Цена знания снижается. Знание становится

информацией, а знание и информация — не одно и то же. Информация не касается души. Знание — это то, что принадлежит человеку, им продумано, экзистенциально осуществлено» [3].

Поэтому сейчас особую значимость приобретает позиция известного отечественного исследователя В. В. Налимова, сумевшего показать, что

«…в наше время в век утраты фундаментальных смыслов и всеобщей разбросанности знаний по отдельным закромам многоликой культуры — все же возможно построение единых, по-прежнему целостно звучащих метафизических систем» [10, с. 5].

Необходимо продолжить традицию разработки универсальных синтетических систем, в которых личный опыт достойного существования прочно укоренен в корневых архетипах отечественной и мировой культуры. Такова философия Александра Казина.

Главной целью исследователя является поиск истины. Истина как предмет философии есть единство мышления и бытия, субъекта и объекта. Различные вариации западной философии как «строгой науки» исходят из того, что истина есть гносеологическая категория. Соответственно, рассуждая логически, можно определить высказывания как истинные, ложные и неопределенные. Но при постановке проблемы своей онтологической укорененности человек приходит к иному пониманию истины. Истину нельзя знать, скажет С. Кьеркегор, в ней можно только быть.

Соответственно, истина не есть гносеологическая категория. Истина есть то, что определяет нашу укорененность в бытии, стратегию достойной разумной жизни. Истина — это знание, определяющее человеческую жизнь. Это и есть Логос как универсальный закон бытия. Подобным образом понимаемая истина являлась главным предметом русской философии. Именно вопрос об источнике истины, той истины, без которой человек не может жить, является основным вопросом русской философии [7, с. 7].

Главной темой и предметом осмысления философа стала сама русская цивилизация в ее развитии, катастрофах и великих свершениях.

«Православное царство во взлетах и падениях, под сенью Святой Руси и под атаками недругов с запада и востока, под тяжестью собственных ошибок и грехов — вот краеугольный камень, на котором строится мысль Александра Казина» [11, с. 1].

Что касается жизни и судьбы Александра Леонидовича, то лучше, чем он их сам описывает в автобиографическом романе «Частицы бытия», сказать невозможно. Как отмечает академик Александр Аркадьевич Корольков,

«…тайна скрыта даже в его имени. По всем документам он — Александр Леонидович, но начиная еще со студенчества звали его Леня Казин. Такое обращение удивительно к нему прилипло, но, видимо, ему самому это очень нравится, потому что ему, как я предполагаю, дорого имя отца — Леонида, и то, что он по отцу стал именоваться Леней Казиным, так и остается с ним всю жизнь. До сих пор близкие приятели, которые общались с ним смолоду, называют его Леней, а не Сашей. Эта

особенность говорит о том, что в нем жива родовая память, то семейное родство, которое реализовано даже в имени» [9].

Леонид —это церковное имя Александра Казина. Имя очень значимо для человека. Это не просто слово, это душа и парус его жизни.

> «Выходец из петербургской семьи с дворянскими корнями, родившийся в самом центре имперского города с видом на ангела Петропавловского собора из окна коммунальной квартиры, Казин не мог не стать поэтом и любомудром в русско-европейском духе и стиле» [11, с. 1], —

пишет известный петербургский искусствовед Мария Сергеевна Фомина-Семанова.

От Андрея Белого — к Сергию Радонежскому. От преодоления марксизма и либерализма в молодые годы к приятию и осмыслению наследия русской религиозной мысли. Таков сложный и в то же время очень цельный и последовательный путь петербургского философа в единстве его парадоксального мышления и личностной судьбы.

Александр Леонидович, который вырос на Петроградской стороне, очень бережно и чутко воспринимает народную культуру. Казин сумел осуществить проект по изданию истории русской духовной традиции в литературе и искусстве в нескольких томах. Он включил в это фундаментальное исследование в том числе главы о Валентине Распутине, о Викторе Астафьеве, о тех писателях, которые, казалось бы, по их жизненному пути должны быть достаточно далеки от него. Тем не менее он собрал таких авторов, которые способны написать не только об Арсении Тарковском и Иосифе Бродском, но и о Шукшине, Распутине, Астафьеве, Белове, Солоухине [9].

Во времена русофобии 1990х он, подобно паррезиасту, то есть философу, способному свидетельствовать об истине в ситуации риска и опасности, отважно выступил в защиту русской культурной традиции, создавшего ее народа, его цивилизационного достоинства. Глотком чистого воздуха стала для всех переживающих о судьбах отечества его фундаментальная работа 1998 г. «Последнее царство. Русская православная цивилизация», вышедшая по благословению патриарха Алексия Второго. Темы классики, модерна и постмодерна, русской красоты и русских чудес, России в мировой культуре и понятие верующего разума стали важнейшими в философской проблематике Александра Казина. Он занимался сюжетами русской эстетики Серебряного века, диалектикой художественного образа (темы его двух диссертаций), творчеством Пушкина, Достоевского, Андрея Тарковского и Василия Шукшина. Александр Леонидович заведовал сектором кино в Институте искусствознания и кафедрами в вузах, читал блестящие лекции по философии культуры и истории русской мысли [5]. Но сквозь все его замечательные тексты, глубокие и легкие по стилю одновременно, проходила основная формула: фаустовско-прометеевская западная идея и связанный с ней кризис гуманизма приводят к «закату Европы». Им противостоит «русская идея» как ядро православной цивилизации, как катехон в мире постмодернистского разрушения образа человека и неумолимо наступающей антропологической катастрофы.

Своеобразным итогом нескольких десятилетий напряженного философского и литературного творчества стал двухтомник, названный «Космос, хаос и совершенство» [4].

Первый том посвящен философии, второй — литературе. Казин принадлежит к поколению литературоцентричной русской и советской интеллигенции, о смерти которой вместе с концом России как логоцентричной цивилизации в начале 90 годов объявил Валерий Александрович Подорога. Для Александра Леонидовича философия и литература равнозначны и равновелики, а русские гении и русские святые становятся частью единой православной духовной традиции.

> «Так писать умеет только он. В его текстах есть и глубина мысли, и полет литературной фантазии, и простота в выражении очень сложных идей. Там много чувств — к людям, литературным произведениям, гениям слова, Петербургу и, конечно, России» [11, с. 1].

Историософская идея А. Л. Казина о Руси Золотой, Руси Серебряной и Руси Железной разработана в книге «Последнее царство. Русская православная цивилизация» (1998). Автор показывает существование трех великих эпох в истории русской цивилизации, таинственно и сложно связанных между собой.

Русь Золотая — допетровская эпоха, объединяющая Киевский и Московский периоды в истории нашего Отечества. Казин считает, что это становление и развитие христианской истории, прочное основание тысячелетней России [6, с. 3–4]. По его мнению, именно Золотая Русь приблизилась к реализации Царства Христова на земле, насколько это вообще возможно для поврежденной грехом человеческой природы. Казин полагает, что Русь с самого начала своей тысячелетней истории выбрала для себя Крест и пошла на крестный подвиг — «попыталась слить воедино святыню и жизнь, небо и землю». Целью Золотой Руси стало полное воцерковление человека и культуры в целом.

Русь Серебряная — период Российской Империи, петербургская эпоха русской цивилизации. По мнению автора, не Запад духовно поработил Россию, повредив само ядро русской культуры, а, наоборот, Россия овладела технической стороной западной цивилизации. Главной фигурой этого периода является Петр Великий. Казин указывает на **амбивалентность этого периода**. С одной стороны, это все та же Святая Русь, с другой — Русь, взглянувшая на себя безбожными, европейскими глазами [6, с. 42]. «Петровские преобразования, основание Петербурга, заимствование западных этикетов, мод и наук лишь модернизировали Россию, но не убили Святую Русь» [6, с. 42].

Русь Железная — советская эпоха русской истории. «Тайный Крест против явного насилия и скрытого богатства» — краткая формула Советской России и СССР вплоть до горбачевской перестройки [6, с. 99–100]. Автор выявляет скрытые смыслы русского бытия советской эпохи, которые, пускай в искаженном виде, но также были сохранены тогда. Авторская характеристика самой сути этих семи десятилетий — «крест и звезда». Одно из фундаментальных положений казинской концепции — христианская история — не закончилась с Петром, также она не закончилась и с Лениным. Россия ценой невероятных жертв и тяжелых лишений все-таки сберегла в народной душе искру христианской веры.

Можно сделать вывод, что, разделяя исторические периоды, автор, однако, не разделяет христианских путей. В его представлении русский путь ко Христу — один, и на этом единственном пути стоит Россия во все периоды своего развития. Крах Советского Союза Казин интерпретирует как апогей «мировой апостасии», но верит, что Россия выберет «путь Креста, а не капитализма или демократии».

Таким образом, Русь Железная — время испытаний, где, по мнению Казина, Россия доказала свою способность к самопожертвованию, сохранив ядро православной цивилизации.

Казин использует **историософию** как средство для выявления скрытых смыслов истории. Все периоды связаны единой **православной духовной традицией**, которая определяет выбор между Крестом, Мечом и Золотом. Россия — «последнее царство», где христианская история не завершилась, а перешла в новую фазу, сохраняя эсхатологическую надежду.

Современный кризис Казин трактует как цивилизационный вызов, требующий возврата к **православной духовно-нравственной традиции** как основе будущего поступательного развития. Таким образом, концепция Казина предлагает не только историческую ретроспективу, но и научно-философский прогноз, где Россия предстает как цивилизация, чья судьба неразрывно связана с традиционными духовными ценностями.

Александр Леонидович Казин в своих текстах, например, в статье «Классика, модерн и постмодерн как ценностно-эстетические парадигмы цивилизации. К постановке проблемы» (2018) и в монографии «Событие искусства: классика, модерн, постмодерн в пространстве русской культуры» (2020), описывает три парадигмы развития культуры. Он связывает их с ценностно-смысловыми установками и религиозно-философскими основами. Эти парадигмы представлены как последовательные этапы, отражающие развитие культурного сознания. Это разделение, по Казину, основано на религиозно-философском принципе — вере человека в Бога, в себя или в ничто [8].

Ценностной основой классики является теоцентризм, ориентация на Божественное начало. **Символ** русской классики — православный храм как образ русской цивилизации. Искусство здесь является воплощением вечных идеалов, где красота и истина раскрываются через добро. Примеры классического искусства, приводимые Казиным — «Пророк» А. С. Пушкина, «Всенощная» С. С. Рахманинова, «Прощание с Матерой» В. Г. Распутина.

Классика по Казину — это всеобщее, данное в единичном. Это конечная модель бесконечного мира, символика божественного присутствия. Ценностное содержание классического искусства восходит к христианскому духовно-нравственному идеалу [4, с. 200].

Ценностной основой модерна является антропоцентризм, где акцент делается на человеке как «мере всех вещей» [4, с. 261].

Символ эпохи: фигура Петра Великого как эмблема модернизации.

Искусство модерна становится средством творческого самовыражения автора, где смысл смещается от Божественного к человеческому. Примеры — творчество модернистов XX в., включая литературу и авангардное кино. Модерн, по Казину, завершает цикл антропоцентрической цивилизации, переходя в свое самоотрицание. **Он** предстает как **антропоцентрическая**

форма искусства. Она переносит смысловой центр культуры на человека (автора). В отличие от теоцентрической классики, модерн отрицает богоданность мира. Истина здесь понимается лишь как соответствие субъективного знания объективному положению вещей, но не как знание, определяющее саму человеческую жизнь. Центральной становится идея прогресса. Существование мира и человечества интерпретируется как переход от более низких ступеней к более высоким, от более простых структур к более сложным. Казин противопоставляет классику антропоцентризму, отмечая, что она сохраняет связь с духовным ядром цивилизации.

Ценностной основой постмодерна стал игроцентризм, отрицание абсолютных ценностей и смыслов [4, с. 358]. **Символ** постмодерна — это «Черный квадрат» Казимира Малевича как знак завершения культурного цикла.

Искусство трансформируется в игру с формами и смыслами, в которой доминирует ирония и деконструкция. Реальность заменяется симулякрами. Казин видит в постмодерне апокалиптическую угрозу «конца истории» и духовного распада, противопоставляя ему классические ценности и смыслы.

При этом Казин отмечает, что **классики, модерна и постмодерна как изолированных направлений творчества не существует**. В реальном художественном процессе имеет место их неравномерное, но постоянное взаимодействие.

А. Л. Казин предлагает оригинальную интерпретацию культурного развития, где три парадигмы отражают нисхождение от теоцентризма к антропоцентризму и далее — к постмодернистскому кризису. Русская культура, по его мнению, сохраняет потенциал для синтеза классических ценностей с современными формами. Именно она выступает по сути альтернативой «концу истории».

Итак, можно кратко сформулировать хотя бы некоторые наиболее существенные идеи, разработанные Александром Леонидовичем Казиным. Искусство и философия — это части культуры, а культура — это художественная, научная, философская, нравственная оболочка вокруг ценностно-смыслового цивилизационного ядра. Ядро цивилизации — это определенная вера и язык, на котором народ говорит с Богом. Неверующих цивилизаций, как и неверующих людей, не бывает. Одни верят, что Бог есть, другие — что его нет. И то и другое является религиозным актом. Таким образом, А. Л. Казин предложил оригинальную структуру цивилизации как таковой.

В своей концепции «верующего разума» Казин противопоставляет рационалистическому подходу западной философии идею синтеза веры и разума, где православие становится основой для целостного восприятия культуры.

«Потому что *русская философия — это философия верующего разума*. Разума в широком смысле этого слова, разума, который философствует, который *разумствует*, если угодно, всем существом человека, а не только его отдельно взятой рациональной способностью. Божественный Логос утверждал, и свидетели Его утверждали, что “мудрость мира сего есть безумие пред Господом”. И еще: ”для иудеев соблазн, для эллинов безумие” — вот это и есть та самая целостность субъекта, объекта и вообще мира и Промысла Божьего о нем, которая затем распалась на фрагменты благодаря одной операции — благодаря рождению европейской философии Нового времени» [2].

Казин рассматривает православие как системообразующее ядро русской культуры, противопоставляя его западному протестантизму и католичеству. По его мнению, православие формирует уникальную «православную цивилизацию», где вера в Бога определяет этические и эстетические нормы.

В книге «Последнее Царство. Русская православная цивилизация» (1998) он утверждает, что Россия — «последнее Царство» в православно-христианском понимании, где сохраняется связь с божественным через традиции и веру.

Его вывод о западной постхристианской цивилизации мрачен и суров. Смерть Бога (по мысли Ницше) приводит к смерти не только субъекта, автора, творца, но и самого человека. Человек сращивается с компьютером (гомутер), становится частью единой матрицы. Он утрачивает индивидуальность и личность вместе с верой в Бога и верой в себя самого. Казин считает Россию последним бастионом христианской культуры в мире, где сохраняется связь с божественным через традиции и искусство. В книге «Последнее Царство» он подчеркивает: «Русская православная цивилизация — это Катехон, удерживающий мир от окончательного распада» [6, с. 3–4].

Искусство, по Казину, — это «духовный опыт», связанный с поиском истины, красоты и добра. «Говоря в целом, любое искусство имеет дело с философией, оно само есть философия, поскольку настоящее искусство — это символическое осуществление бесконечного в конечном, вечного во временном» [3]. Здесь Казин дает собственное оригинальное определение искусства. Философия же есть «не что иное, как мышление в перспективе вечности и бесконечности» [3]. Поэтому, делает вывод Александр Леонидович, искусство и философия очень близки. Различаются они только способом выявления своего предмета. Любой искусствовед и критик создает некую философию, исходит из определенных ценностных позиций.

Любовью все начинается и все завершается. Любовь в душе философа неотделима от непрестанного поиска истины, и в итоге они соединяются вместе. Это любовь к той самой православной русской цивилизации, которую автор полагает единственно истинной на пути к совершенству. А значит — к Богу. Россия вновь переживает катастрофический и судьбоносный момент своей истории, в котором как раз и обретают себя большие люди. Обретают в служении правде и великому русскому делу. Одним из таких людей является Александр Леонидович Казин.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном: моногр. СПб.: Степной Ветер. Коло, 2005.

2. Выступление А. Л. Казина. 11 декабря 2009 г. О времени и о философии: Встреча с петербургским философом Александром Куприяновичем Секацким. «Субъект и катастрофа». [Электронный ресурс] URL: www.rhga.ru/ science / conferences / rusm / stenogramms / sekatski.php (дата обращения: 04.10.2025).

3. Интервью с А. Л. Казиным «Искусство — это символическое осуществление бесконечного в конечном, вечного во временном». Беседовала Валерия Шимаковская. [Электронный ресурс] URL: https://artcenter.ru/intervyu-s-a-l-kazinym-iskusstvo-eto-

simvolicheskoe-osushhestvlenie-beskonechnogo-v-konechnom-vechnogo-vo-vremennom/ (дата обращения: 04.10. 2025).

4. *Казин А. Л.* Космос, хаос и совершенство. Русский опыт: в 2 т. Т. 1. Философия. СПб.: Петрополис, 2025. 400 с.; Т. 2. Литература. СПб.: Петрополис, 2025. 348 с.

5. *Казин А. Л.* Лики России. Русское философское кино. СПб.: РИИИ, СпбГУКиТ, 1998.

6. *Казин А. Л.* Последнее царство: Русская православная цивилизация. СПб.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1998. С. 3–4. 140 с.

7. *Казин А. Л.* Россия и мировая культура. СПб.: С.-Петерб. ун-т кино и телевидения, 2004.

8. *Казин А. Л.* Философия искусства в русской и европейской духовной традиции. СПб.: Алетейя, 2000.

9. *Корольков А. А.* Казин физически и творчески остается молодым. [Электронный ресурс] URL: https://ruskline.ru/news_rl/2020/11/21/kazin_i_fizicheski_i_tvorcheski_ostaetsya_molodym (дата обращения: 04.10 2025).

10. *Налимов В. В.* В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993.

11. *Фомина-Семанова М. С.* Философ вечной России. Литературная газета. 2025. № 25 (6989) (25июня). С. 1.

REFERENCES

1. Ado, P. Philosophy as a way to live: Conversations with Jeanne Carlier and Arnold I. Davidson: monogr. Saint Petersburg, Steppe Wind. Kolo, 2005.

2. Speech by A. L. Kazin. December 11, 2009 About time and philosophy: A meeting with St. Petersburg philosopher Alexander Kupriyanovich Sekatsky. “The subject and the catastrophe”. [Electronic resource] URL: www.rhga.ru/ science / conferences / rusm /stenogramms / sekatski.php (accessed: 04.10.2025).

3. Interview with A. L. Kazin: “Art is the symbolic realization of the infinite in the finite, the eternal in the temporal”. Interviewed by Valeria Shimakovskaya. [Electronic resource] URL: https://artcenter.ru/intervyu-s-a-l-kazinym-iskusstvo-eto-simvolicheskoe-osushestvlenie-beskonechnogo-v-konechnom-vechnogo-vo-vremennom/ (accessed: 04.10.2025).

4. Kazin, A. L. Cosmos, Chaos, and Perfection. Russian Experience: In 2 Volumes. Vol. 1. Philosophy. Saint Petersburg, Petropolis, 2025. 400 p.; Vol. 2. Literature. Saint Petersburg, Petropolis, 2025. 348 p.

5. Kazin, A. L. Faces of Russia. Russian Philosophical Cinema. Saint Petersburg, RIII, SPbGUKI, 1998.

6. Kazin, A. L. The Last Kingdom: Russian Orthodox Civilization. Saint Petersburg, Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery, 1998. 140 p.

7. Kazin, A. L. Russia and World Culture. Saint Petersburg, St. Petersburg University of Film and Television, 2004.

8. Kazin, A. L. Philosophy of Art in the Russian and European Spiritual Tradition. Saint Petersburg, Aleteia, 2000.

9. Korolkov A. A. Kazin remains physically and creatively young. [Electronic resource] URL: https://ruskline.ru/news_rl/2020/11/21/kazin_i_fizicheski_i_tvorcheski_ostaetsya_molodym (accessed: 04.10 2025).

10. Nalimov, V. V. In Search of Other Meanings. Moskow, Progress, 1993.

11. Fomina-Semanova, M. S. The Philosopher of Eternal Russia. Literaturnaya Gazeta, 2025, no. 25 (6989) (June 25), p. 1.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.007

А. А. Грякалов*

ВАРАВА ВЛАДИМИР. «РУССКИЙ СОЛДАТ ДЛЯ МЕНЯ СВЯТЫНЯ». ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА. Москва: Издательство АСТ; Редакция «КПД», 2025. 384 с. (Знамя Победы)

A. A. Gryakalov

VARAVA, VLADIMIR. "THE RUSSIAN SOLDIER IS A SACRED FIGURE TO ME". ANDREY PLATONOV'S PHILOSOPHY OF WAR. Moscow: AST Publishing House; KPD Editorial Office, 2025. 384 p. (The Banner of Victory)

В книге Владимира Варавы в каждом обращении к военному материалу Андрей Платонов предстает как глубокий философ, особенно внимательный к предельным жизненным ситуациям, происходящим на войне и рядом с войной. Лучше, наверное, сказать, предстает как метафизик, поднимающийся над физикой жизни, но сохраняющий ее плотность и бытийную неисчерпаемость в литературном слове. Ведь сегодня на фоне многочисленных проникновенных исследований творчества Андрея Платонова встает вопрос: а есть ли позиция, которая может быть спроецирована на все окружающее как объединяющая целостность подходов и взглядов и способная представать именно как философия в ее конкретной всеобщности в опыте литературы?

Вопрос во многом ко всей современной философии.

И речь не о том, чтобы уловить творчество в объясняющую схему на все случаи и проекции, — напротив, речь о стремящейся проникновенной мысли, представленной в усилии творчества.

Но в чем, сразу спросить, необходимость поиска явленности философии из произведений?

* Грякалов Алексей Алексеевич — докт. филос. наук, проф. кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена, член Союза Писателей России; alexalgr@mail.ru

Alexey A. Gryakalov — Dr. Philos. Sciences, Prof. Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University, Member of the Union of Russian Writers; alexalgr@mail.ru

Ведь задача литературы не в том, чтобы иллюстрировать или даже вызывать к жизни философскую определенность, а в создании события смысла в его неотрывности от переживания и проникновенном обращении к бытию в его непотаенности и тайнах дара. И задача критики, добавим, помня о приводимой в книге Владимира Варавы высокой оценке Андреем Платоновым умной критики, в том, чтобы сделать читателя понимающим сопричастником создания смысла.

В связи с этим автор обозначает основную направленность книги, когда пишет о том, что именно сейчас пришло время для подлинного прочтения и освоения военного творчества Платонова — через него уже всего Платонова. В таком усилии идти не от «Котлована» и «Чевенгура» к военным рассказам, а от военных рассказов назад в созданный творчеством Чевенгур — мечтания, искания и обретения романных героев предельно открываются лишь на фоне военного творчества Платонова. Именно философское понимание жизни в творчестве Платонова на фоне катастрофы распада Советского Союза и сегодняшних военных действий самим фактом произошедшего способствует вхождению его творчества в актуальный ценностный и смысловой контекст.

В Платонове, пишет Варава, свершился высший синтез, невероятный и немыслимый для одномерного либерального восприятия, которое не может перенести, что он советский, русский, патриотичный. И отсюда стремление вообще вымарать советское из произведений Платонова, представив его как писателя без национальных корней, без Родины.

Идущая война, об этом не раз упоминается в книге Варавы, выплескивает на поверхность жизни предельные представления и мотивы поведения человека в трагическом экстремуме пребывания между жизнью и смертью. И книга Варавы своим основным содержанием как раз показывает через описания сюжетных наполнений и их поворотов не только отдельные всполохи смыслов философии войны, но непрерывное свечение и просветление жизни на самой жестокой войне человечества.

Философия войны в книге Владимира Варавы, с одной стороны, представляет жестокую повседневность, а с другой стороны, словно бы продолжает вечно длящуюся метафизику бытия и небытия. Точнее было бы сказать, тут проявления переходящих друг в друга энергий единого стремления смысла — известный со времен Гераклита эффект энантиодромии. Сконцентрированно предстают реалии, которые в мирной жизни при всей ее напряженности были словно бы изъедены повседневностью, рассеяны и неопределенны, показаны в смутном наполнении ближайшим наличным бытием-бытом, изживающими сами себя. На войне, что особенно подчеркивает автор, тщательно и глубоко входя в творчество Платонова, всякая повседневность, за исключением абсолютной повседневности войны — жизни и смерти, — словно бы выносится за границы происходящего.

Но именно в этом, как показывает автор книги о Платонове, и совершается философское событие вечного и преходящего, тем более что именно на войне они безоглядно проникают друг в друга. И философия предстает чаще всего не столько в определенно-словесной явленности, сколько в прочувствововванно молитвенных переживаниях — связует жизненное

и смертное, несомненно утверждая жизнь.

В чем состоит для самого Платонова единство и различенность жизненного состояния на войне?

Автор книги отвечает.

Платонов в «Записных книжках» (1941–1944) повествует, что он не может сам воевать, не может выдумать мину или самолет, но может обнадежить души людей и дать им силу правильного понимания жизни.

И внимание основывается не на изначально измысленной и примененной идее, а на осмыслении драматического ландшафта войны.

Тяжесть, ползучесть, вкапывание в грунт, чтоб спастись или обогреться, провалы в бездну воды и почвы, опасное схождение в бездну бытия, где человек один, — эта метафизика была в произведения Платонова и до войны. Но сам стиль мирной жизни иной. А на войне спасение и жертва — это норма, это обыденность, в которой человек ежеминутно проявляет свою высшую нравственную сущность. Удельный вес нравственности на войне и в мире разный. И в этом высшем состоянии бытия, которое пережили русские солдаты на войне, пишет Варава, Платонов показал очень трудную истину нашего существования.

Высшее — не в отвлеченной вышине, а в плотности и глубине.

Неизбывно глубока — именно плоть. Но это не просто материя, а пролившаяся на землю и освятившая ее небесная твердь. И встреча начал происходит в конкретных судьбах, где война — реальная смертельная угроза — добро и зло предельно приблизились, видны очертания оружия и фигуры бесчеловечного врага. Подлинный смысл жизни — эту мысль Платонова постоянно подчеркивает автор — открывается на войне. Тут автором книги актуализирована мысль о том, что Платонов — философ тайны, для него мир — тайна, и тем более смерть — тайна. Может показаться странным, но в таком отсутствии традиционной религиозной веры, как веры в продолжение жизни после смерти, веры в бессмертие, в большей степени проявляется чистота подвига, чистота жертвы.

К раскрытию та́инственности стремится литературное слово.

И существует просветление — на войне это влечется к пониманию божественной благодати, далеко не всегда ясно осознаваемой и даже иногда непроясненно переживаемой, но явно существующей как тайна Родины. То переживание и та иногда тайная мысль, которая становится очевидной, — открывается чудо просветления. Это, наверное, может даже быть названо безмолитвенным молением — все тускло и уныло, пока нет этого спасительного чуда, того, что оживляет угасающую душу. И начинает искать человек чего-то невероятного, что хоть как-то может оживить его угасающую душу. И религиозное переживание, можно даже сказать, мистический опыт, представление о жизни и о Родине встречается и светит в том, что рядом, — в ребенке, взгляде навстречу, в сохранившейся вещи, — все ближайшее предстает как драгоценный дар и верное хранение.

Наверное, в таких переживаниях, показывает Варава, уместно в творчестве Платонова располагается даже мысль о смерти, ее приближенность делает ее словно бы освоенной, хотя и не присвоенной, — включенной в необходимость, когда естественные отдаленные сроки просто придвинулись и ничего нового страшного

с собой не принесли. А противодействие жестокому смерть несущему врагу — это противодействие самой смерти, посмевшей так приблизиться к жизни. И это же представление о небытии внешне сильного врага, это как довременное и неестественное вмешательство смерти, зла, предательства, подлости, лжи, что должно исчезнуть, сгинуть как страшный призрак.

На фоне Родины враг — это пустота.

Тема жизни и смерти в книге Владимира Варавы выведена к пониманию человеческого бытия в его вселенском представлении. И тут автор книги обращает внимание на идеи космиста Николая Федоровича Федорова — поднимается идея воскрешения всех прежде живущих — не дать ничему уйти в забвение. Это и будет объединяющее людей усилие преодоления раздробленности и неприятия.

И защита Родины — вслед ей соответствующая философия жизни на войне как раз поднимает человека над ненастьями и бедами войны и обращает к образу «воина — святого». Это тот человек, который защищает и хранит «вековечную, тихую и могучую Россию».

Какова главная сила хранения?

Именно бытие поверх всех потрясений и невзгод. Враг может разрушить сотни городов и уничтожить миллионы людей, но он не в силах одолеть Россию вечную. А будет Россия, и все будут живы, потому что если и быть воскрешению всех умерших, то и всех погибших и убиенных. Именно здесь, показывает автор книги, раскрыто единство нравственных и религиозных свойств русского человека, которые воплотятся в образе «воина-святого» у Платонова. Обращаясь к образу русского солдата, который создан Платоновым, убеждаешься, что он изобразил те свойства и качества русского солдата, которые воспроизводятся во времени в неизменном виде.

Таковы основы национального самосознания.

Владимир Варава выводит понимание войны у Платонова за пределы любой идеологической схемы. Если она и есть, высказана или написана, то это движение мысли всегда вслед экзистенциальному постижению войны. Война в своей обнаженной трагичности предстает как ни к чему не сводимое познание мира. Варава пишет, что это парадокс, невозможный и трагический парадокс, но это так. Война как болезнь и смерть раскрывают неведомые ранее грани бытия, обогащая человека трагическим, но необходимым для духовного, душевного и телесного человеческого бытия опытом.

И для самого Платонова, отмечает автор книги, каждая строчка — это напряженное выполнение духовной работы — забота о жизни человека войны.

Для автора в стремлении представить философию войны Андрея Платонова чрезвычайно важно показать, что идея и переживание войны предстают как инобытие друг друга, это не две стороны единого целого войны, а взаимопроникновение смыслов и переживаний. Отсюда заключение о высочайшем нравственном образе русского солдата.

Особо значимый момент для понимания философии войны Андрея Платонова автор книги определяет в сложном и не поддающемся однозначной интерпретации теме смерти. Это то, что пребывает рядом, кружится над солдатом, подобно черному ворону из песни, но не дается

до конца ни в каком объясняющем слове, а верное слово об этом предстает как просветляющее мерцание. Сходятся в нем русское и советское, религиозное глубоко православное и героическое, мужество воина и духовность святого в одном лице. Так целокупно неделимо приближается литературное слово к жизни и смерти, сопротивляясь идеологии и наивной физике понимания мира.

Владимир Варава на материале творчества Платонова затрагивает актуальную для современной философии тему свидетеля и свидетельства. О Платонове автор книги говорит как о философе-созерцателе, мир раскрываются перед писателем как чудо и тайна, и без собственного духовного опыта нельзя подступаться к непосредственно близлежащим темам страдания и смерти. И даже при пристальном и любовном всматривании тайна жизни с ее настроем на переживание смерти и бессмертия не открывается до конца — она только показывается в особом выражении глаз солдата.

Варава пишет, что как христианин Платонов был одновременно и чутким внимательным военкором, фиксировавшим важнейшие события войны, и в то же время не переставал быть тонким философом-созерцателем потому, что мир как чудо и тайна раскрыт перед взором мудреца всегда — в мирной обстановке и на войне. И свою работу философа Платонов не прекращал на войне ни на миг. И размышление о смерти как первое философское дело никогда не покидало Платонова, особенно там, где смерть настолько близка, что эпитет «смертный» становится главным свойством человека. Жизнь и смерть во взгляде солдата находят для себя место, становятся уместными, нужно мужественно пройти через смерть. Солдат, пишет автор книги, умирает за нетленность своего народ, так мог сказать только Платонов. Но дело в том, что слова словно бы вовсе притихают, приближаясь к предельным состояниям существования, отсюда у Платонова, столь обостренное внимание к первоназыванию — слову-пределу.

Автор книги уделяет особо значимое место этой теме в философии войны Платонова.

Обращает внимание на то, что рассуждение Платонова о жизни как даре, полученном от Родины, неотделимо от глубоких и традиционных для русской философии размышлений о смерти — В. С. Соловьёва, Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева, — напоминающих человеку о том, что без размышления и переживания смерти человек не является в полном смысле человеком («недоносок» в терминологии Платонова). Кстати сказать, такие мысли отечественной философии и литературы оказали влияние на танатологическую рефлексию в мировом контексте. Таково, среди прочего, влияние смыслов произведения Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича» на философию Мартина Хайдеггера, с тем только различием, что для немецкого философа важна метафизика смерти («пройти через ночь»), а для Толстого на первом месте вопросы веры, смерти и бессмертия.

Слова «чтоб тебя смерть понянчила», то есть воспитала, сделала из тебя человека, пишет Владимир Варава, звучат непонятно для мирного человека, особенно для современного городского жителя. Но это нравственный выбор: или жить комфортно, не думая о смерти, но так и не стать человеком,

или пережить смерть и стать «полным человеком» и жить подлинной жизнью.

Смерть как воспитатель — очень смелая и абсолютно верная мысль у Платонова.

И сегодня на фоне дискуссий о войне мысли и образы Платонова — такой вывод может быть сделан из рассуждений Владимира Варавы — творческий опыт Платонова, укорененный в традицию в ее животворном наполнении, решительно утверждает: главная сила и главный герой войны — это солдат. Рассматривая военные рассказы Платонова, Варава, словно бы достраивает их на философский — вселенский — уровень, так задачу критики понимал и сам Платонов.

Это тот самый уровень, где «без истины стыдно жить», он являются одновременно и философско-художественным методом, и жизненным принципом писателя и человека Андрея Платонова. Схождение позиций в образе — русский солдат, заключает автор книги, предстает как главный герой военной прозы Платонова, ее центральная фигура. Он предстает в различных ипостасях: и как герой-труженик, и как философ. Так, пишет Варава, изображаются те свойства и качества русского солдата, которые воспроизводятся во времени в неизменном виде. Это основы национального самосознания, в котором Родина-мать занимает высшее место. Русский человек проявляет свои лучшие нравственные свойства именно в качестве солдата, которого Платонов в течение долгих лет войны видел вблизи себя на фронте. И личное видение писателя Платонова уходит вглубь национальной традиции. А этот опыт, отмечено в книге Варавы, говорит об особой чуткости Платонова к национальным святыням. Погибший в сражениях русский солдат понят Платоновым как святой в его непосредственном воплощении — святым праведным мучеником в русской православной традиции. Именно это для Платонова, ссылаясь в том числе и на личные письма Платонова, утверждает автор книги, является энергийным и смысловым стержнем творчества Платонова. Определена основа, неустранимая и ничем не смещаемая, — то, что больше всего поразило Платонова на войне.

Это высочайший нравственный образ русского солдата.

И здесь, утверждает автор, сходится русское и советское — проблема не только для времени творчества Платонова, но и до настоящей поры. Платонов, пишет автор, выходит за пределы противопоставлений — так происходит и в его личной жизни, философские космистские идеи и прогрессистские идеи о науке, технике и прогрессе представления проникают в смысловой космос войны — Платонов утверждает в своих рассказах высшее тождество. Это может быть названо особого рода синергией, где индивидуальное существование сливается с божественным замыслом о человеке.

И в этом, пишет Варава, состоит подвиг правды литературы.

Несмотря на тяжелейшие личные жизненные обстоятельства, Платонов не сломился под их гнетом, проявив, как и герои его военных рассказов, высшую нравственную стойкость. Он говорил, что не против коммунистов, а против тех, кто губит нашу страну. А тех, кто губит, всегда предостаточно. В любом народе есть эта нравственная порча, такова суть падшего

мира, «больного бытия». И Платонов утверждает в своих рассказах высшее тождество — это абсолютная заслуга Платонова, который не позволил совершать чудовищный разрыв между русским и советским, который представляли либеральные антирусские силы уже в постсоветский период.

Платонов как непоколебимый философ не оставлял без внимания ни одно из проявлений войны, в том числе стремился представить глубинную сущность фашизма.

В фашизме Платонов, пишет Варава, увидел настолько противоположное русской сущности образование, что, поразившись, не мог не анализировать его. И наблюдения и размышления очень важны, поскольку они проецируются в современность, когда на наших глазах происходит очевидное возрождение фашистской идеологии. И как русский солдат не меняется, так не меняется и фашизм в своей сути, выступая под разными масками. В военной прозе Платонова дана совершенно определенная и целостная концепция фашизма — этого крайне патологического проявления испорченной антропологической природы. Философия войны Платонова, можно сказать, именно глубинная и обращена к основаниям и причинам явления, а не только к подмеченным острым взглядом художника отдельным событиям и случаям. В этом плане позиция Платонова как философа могла бы быть интерпретирована как глубокое проникновение не только в представляемый творчеством материал, но и человеческую природу вообще. Владимир Варава обращает внимание на преемственность и единство отечественного жизнемысли и жизнечувствия, в котором присутствует и сохраняется бесстрашие взгляда на все окружающее. Платонов, написал Варава, подобно Достоевскому выступает как тонкий аналитик, стремящийся постичь глубины зла, которые таятся на дне внешне казалось бы обычного человека, душа которого повреждена ставшего неизбывным грехом.

Именно такая пустотность, делает вывод Варава, оказывается негативной силой, которая ведет даже к изменению телесной фигуры — меняется антропология человека.

Это внешне живое тело с мертвой пустой душой — зомби, монстр, оживший мертвец?

Это имитация человека и человеческого, механизированное воплощение смерти — русский солдат распознал в фашисте. Поэтому и война с таким существом предстает как борьба со смертью, во многих переживаниях она приобретает сакральный характер. Один из героев Платонова, обращает внимание автор книги, говорит даже о том, что немецкий «чистый разум» есть идиотство, он не проверяется действительностью, будучи пустодушным фантомом. Конечно, речь не идет об особенностях восприятия трансцендентального идеализма — речь об идеологизированном пустодушии, лишенном человеческого жизненного смысла. Первичен не чистый разум, носители которого вторглись с огнем и смертью, а разум жизнепостижения.

Это важный и показательный момент, на который обращает внимание Платонов, раскрывающий существенное отличие двух философских традиций — русской и немецкой.

Чистый разум —понят как чистый идеализм, оторванный от действительности.

Эта та сама теоретическая, абстрактная, кабинетная философия,

которая никогда не имела ни сочувствия, ни развития в России. Русскую философию принято называть нравственноориентированной, философией «Иова многострадального», что означает первичность жизненного опыта смертного и страдающего человека. Таков и сам Платонов, предстающий в книге Владимира Варавы, глубокий философ, проживающий войну в сострадании к людям. Тут автор книги обращается к духовным и душевным состояниям русского человека — к сердечной философии. И именно это обращение создает почву и основание для всех суждений о войне и русском человеке на войне. Войной взращенное понимание дает ключ к представлению об особенностях русской философии и литературы — автор книги упоминает о традиции славянофилов в их противостоянии с западниками, что актуально и для сегодняшних дней. И если обратить внимание на неопределенность современной этической философии, то сам стиль Платонова с его заходами в сложнейшие темы войны и мира может быть определен, подчеркивает автор книги, как поэтика нравственности во всей ее жизненной полноте. Даже в природе врага, пишет Варава, Платонов находит еще живые человеческие качества — это идущая от Достоевского традиция на самом темном дне падшего персонажа увидеть светлое и человеческое.

Тут, может быть, не совсем очевидно, проявлено молитвенное чувство родства с Божественным началом, о котором не надо много говорить, а надо пребывать в нем поверх всех переживаний. Это онтология веры, для которой не нужны постоянные упоминания в словах. Владимир Варава делает отсылку к русской духовной традиции, точнее сказать, такая духовность вызывает на встречу в понимании происходящего — так происходит и в советский период. Время смещено в надвременной правде — так в рефлексии над происходящим оказывается смещенным самое временение на фоне вечности. Именно в пространстве модерна рождается и стремится подверстать под себя всю живую жизнь идея создания чудо-оружия. И нужно признать, что стремление современных идеологов войны, автор книги обращает на это внимание, выражает желание механистически обладать временем. Нужна, следовательно, другая, лучше сказать, иная стратегия понимания жизни — представление ее в непоколебимости ценностей добра и утверждения человечности.

В произведениях Платонова, показывает автор книги, фашизм предстает как воплощение стремящегося захватить и поработить время вселенского зла. И нужно выйти за пределы измерения жизни искаженной временности — к пониманию открытого пространства жизни. Здесь тело, боль, ландшафт родной земли, пространство окопа или страницы письма, виды разрушенного города или дома выводят к метафизическому пониманию фашизма как вселенского зла.

Платонов, заключает этот фрагмент автор книги, поверх времени шлет нам послание, укрепляя в вере в неизбежный крах всех врагов нашего отечества. Фашизм — это вселенское метафизическое зло, с которым борется Россия.

Традиция отечественной мысли не остается в прошлом, она переживается в настоящем. О низинах человека, напоминает автор, очень хорошо знают русские философы и писатели, прежде всего Достоевский, который их не прячет, не игнорирует, но вы-

таскивает на свет божий так, что под воздействием нравственного начала эти свойства гибнут.

Андрей Платонов ценностные идеалы представляет в реальном поведении русского солдата и русского человека — это называется преображением, которое дает человеку веру в победу света над тьмой. Философия войны вследствие такого взгляда выходит за пределы военных столкновений и становится философией жизни в ее отечественном изводе. И фашизм понят, вот чрезвычайно значимое утверждение автора книги, не как временное локальное политическое образование, а всемирно-историческое зло бытийного уровня, направленное против человечности как таковой. И совсем не обязательно каждому защищающему свою страну солдату говорить о вере и преданности — оно есть на уровне проживания каждого мига и встречи с родными людьми.

Фашизм, вслед за Платоновым подчеркивает автор, калечит морально и ментально множество людей до сегодняшних дней — в этом кроется дикая живучесть фашизма. Следовательно, его преодоление предстает как жест оздоровления человечества. И только человечные люди слышат поднимающиеся над смертью близких и невзгодами взыскующие памяти таинственные голоса. Здесь автор прямо сближает образы Платонова с идеями слышания всех прежде живущих космиста Николая Федоровича Федорова — нужда матери. И подобно тому как Федоров пишет о том, что воскрешение началось уже в тот момент, когда человеку в своем вертикализме стал предстоять Богу, так Платонов представляет победу над врагом как преодоление ближайше подступившей смерти. И если победа с необходимой верой будет достигнута, то преодоление смерти предстает как сохранение жизни в ее метафизическом и духовном понимании. Раскрывая трагедию войны, Платонов, далее следует мысль автора, раскрывает саму трагедию жизни. Именно ту инфернальную тьму, которая никогда не рассеивается и окружает человека. И победа над врагом необходима, чтобы серьезно задуматься о жизни и смерти — это попрание смерти всем народом через победу.

Владимир Варава, сохраняя философский взгляд на войну и смерть в понимании Платонова, поднимается к метафизической оптике, где встречаются два персонажа мировой философии — Экклезиаст со своей тоской и Гераклит со своим плачем. И, встретившись на русской почве, они порождают уже качественно новый уровень постижения.

Война в ее близости — это именно предельное постижение несовершенного мира, в котором положение человека ненормально.

Как с этим быть? — вопрос Платонова, да, собственно, и всего человечества. Единственное, что может хранить жизнь, — это память, это нравственное бессмертие. Ведь смерть есть и в мирное время, автор книги о философии войны у Платонова пишет, что смерть не сильнее духа русского солдата, вообще русских людей, способных в смерти видеть живое. Это заключение оказывается утверждением о жизни, которая в недавние годы интереса к танатологии представала бы как выход за пределы локальных обобщений. Бороться, следовательно, нужно не только с войной, это естественно, но с миром, в котором возможна война. В котором смерть — это первая неправда. И слова «смертью

смерть поправ» на войне приобретают иное, более реалистичное и достоверное значение. У Платонова, пишет автор книги, борьба с врагом как источником смерти — высшее мгновение жизни. У Платонова этому «высшему мгновению жизни» придается высочайшее нравственное достоинство защитника отечества, жертвующего своей жизнью ради спасения народа. Владимир Варава пишет о жертвенном со-умирание с Христом, о котором говорил С. Н. Булгаков в «Софиологии смерти», что усилено патриотической жертвенностью. Вот почему евангельские слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» — предстают не как внешнее, а как внутреннее, непосредственно переживаемое, исходящее из самого естества жизни. Возможно, и смерть содержит в себе нечто святое, если на ней может держаться жизнь. Владимир Вараваеще раз обращает эту образно выражаемую мысль к идеям философа Сергия Булгакова, который «помыслил немыслимое» — говорил о софийности смерти. Он же решился говорить и о софийности войны. И вновь религиозное, православное смыкается с нерелигиозным советским, где в войне представлены горе, смерть и утверждение победы.

Поставленный в самом начале отклика на книгу Владимира Варавы вопрос о возможности и природе единого основания для понимания творчества Платонова ответ получает в бытийном обращении к теме народа. В этом контексте современные сомнения в существовании внутреннего единства сообществ и событий смещены на периферию безосновательных и чаще всего заимствованных рассуждений. Объединяющая идея-переживание состоит в том, что и на войне и после победы должно жить за умерших, жить за весь русский народ, погибавший в бесчисленных кровопролитиях за свою родную землю. Именно народ, его бытие есть главный герой Платонова, представленный в многообразии конкретных, разноликих солдатских образов. И о народе его главная забота, главная печаль. Сегодня Платонов возвращает этому понятию глубинный смысл, раскрывая его священножертвенную суть.

Народ — священное понятие для Платонова, уходящее вглубь истории и памяти.

И понятию счастья, пишет Варава, Платонов так возвращает высокий нравственный смысл. Это светлый по своему наполнению смысл-экзистенциал, где мысль и переживание обращены друг к другу. Русский народ должен быть счастливым.

А что есть счастье для грядущих?

Это возможность мирной жизни и мирного труда. Ценность такой жизни невероятно высока. За нее и пришлось воевать, умирать, поскольку злое начало мира решило вдруг отобрать у русских людей эту возможность. В рассказах Платонова с особой силой показано миролюбие русского солдата, который воюет не ради войны, но ради достижения мира и счастья. Бой в грозу, представленный в рассказе Платонова, среди грома и мрака ливня, озаряемый лишь магическими вспышками человеческой и небесной ярости, создавали в сердце впечатление, что за гранью победы ожидает волшебная судьба, возвышенная в духе и мощная в материальной силе. Это особо отмеченное в книге Владимира Варавы мерцающее событие ожесточенного ночного боя прямо противостоит идеям нигилистического отказа от энергии и утвержде-

ния жизни — прямой ход к поискам «поэмы утверждения »современной философской антропологии.

Смысл победы в простой мирной жизни, когда душа наполняется радостью, становится полной от этого. Новая истина была неизвестна в довоенный период, когда поиск смысла хотя и носил присущие Платонову нравственные характеристики, однако был «теоретическим». Война в полный рост поставила практическую задачу спасения жизни.

Вопрос жизни предельно обострен в военной прозе Платонова.

Здесь тема победы приобретает, пишет Варава, всеобщий, даже можно сказать, вселенский характер, вне которого и смысл не смысл, и счастье — не счастье. Владимир Варава определяет ориентир творчества у Платонова как движение к предельному пониманию и переживанию смысла жизни. Тут начала и концы сходятся, отметил автор книги. Вопрос о смысле жизни, с предельной остротой возникший в довоенный период у Платонова, на поле боя, в сражениях за Родину, находит разрешение. Война, отсекая лишнее, точно определяет подлинный смысл жизни. Война в понимании Платонова, пишет Варава, вместе с болью, кровью и страданиями освобождает людей от наростов бесчувственности и равнодушия. И если в молодости Платонов мечтал устранить человеческое несчастье путем человеческого же прогресса, одухотворял технику, то в его военных и ряде довоенных произведений звучит не то чтобы нота утраченных иллюзий, а понимание, что зло, смерть, неправда не устраняются актом пусть и прогрессивно настроенной воли. Это вызывает у писателя нравственное чувство боли, и те люди, о которых он писал, пребывают в едином, хотя нередко и предельно противоречивом и неопределенном, но все-таки общем деле. Это, подчеркивает автор книги, особая литературно-философская оптика в ее событийном наполнении и представлении.

Платонов представлен в книге Владимира Варавы как писатель-мыслитель, который при всей надвременной оптике и устремленности к счастливому будущему знает, что в этом мире еще ничего не готово для детей. Это не подлинный мир, даже если наступит победа над фашизмом. Это еще неизвестная жизнь, зло не исчезнет на земле без остатка, и нужно быть постоянно готовым к войне. И русский солдат, при всем его внимании к непосредственно происходящему, существо бытийное и надвременное, призванное постоянно быть на страже жизни.

Платонов, утверждает автор книги, создает свою собственную философию человека, опять-таки имеет смысл подчеркнуть, в надвременном измерении. Даже если мирное время длится долго, люди рано или поздно начинают жить будто бы против самих себя. Наступает порча, требующая очищения и обновления. В таком изводе понимания человека и человеческого нет психоаналитического признания действия природных инстинктов. Это смысловой жест утверждения победы против забвения памяти страданий и смерти, которые несет зло насилия и разрушения.

Платонов, пишет Варава, устремляет творчество в самые труднодоступные места мысли — он пишет о непрожитой жизни детей как свидетельстве неготовности мира для истинной жизни.

Будет ли мир когда-нибудь готов?

Среди имен, взявших на себя тяжкий подвиг осмысления детской смерти, Достоевский, Чехов, Розанов. Мало имен. Это и понятно. Что здесь сказать? Это какой-то вызов всему доброму и разумному, вызов природе, Богу, обществу, всему миру.

Платонов не боится говорить о трагических вещах, и автор книги вслед Платонову не страшится делать вывод о том, что в этом случае речь может идти о каком-то фатальном несовершенстве мира, который не исправить никакими реформами и добрыми начинаниями. Тема детской смерти и детских страданий приобретает радикальный философско-антропологический смысл. Это же приводит к отчетливому представлению об антиномизме истины, о чем писал Павел Александрович Флоренский. А за пределами богословского понимания истины может быть обращено к теме истины как колебания с выходом на над-противоречивый уровень смысла во взглядах Василия Васильевича Розанова. И Платонов не боится об этом говорить. Тут философское обращение к теме амбивалентности истины смерти в острейшем нравственном колебании: от радости возможного преображения мира и до отчаяния от невозможности это осуществить.

Что можно противопоставить отчаянию и безутешности?

Ведь если отдаться бесконечному отчаянию, то не только не будет памяти, но нечем жить. И тут в исследовании философии войны Платонова автор книги возводит тему страданий и смерти на религиозный уровень, показывая принципиальную значимость преемственности письма Платонова с идеями и настроениями верующего человека. Это переживание того родового чувства, который обладает надпротиворечивым смыслом — люди войны, стремящиеся к победе, и люди, «просто человечные» по своей природе, одно и то же создание и существование. Это и есть, как пишет Владимир Варава, сама реальность, последняя реальность, достоверность которой подтверждается на самом дне отчаяния и горя.

С особым вниманием автор книги относится к словам Платонова, в которых речь идет о вселенском понимании преодоления неправды — в одиночку при всей силе любви и памяти сделать это невозможно. Вот если бы — интонация и идея Николая Федоровича Федорова, в любви соединился бы весь народ да всю неправду на земле исправил и всех праведно умерших к жизни поднял, тогда вселенская сила и единение проявились и в отношениях одного человека с другим. Как и на войне, в жизни побеждает родовое усилие, когда люди соединены в едином противодействии насилию и смерти.

Философия войны, следовательно, не ограничена территорией военных действий, а выходит в своей правде к стремлению устранить смерть на земле. И это, подчеркивает Владимир Варава, не сегодняшние биотехнологические утопии, а предельное выражение смыслов человеческого бытия. Исправить на земле всю неправду — вот цель, и мечта, и стремление русских людей. И если такой проект обращен в неопределенное будущее, то событие мысли действует уже в настоящем — задает ориентиры для жизни.

Разум людей должен обратиться к самому главному — сердцу матери.

И отсутствие чувства сердечной близости приводит к ощущению горя,

сиротства и заброшенности. Ведь гибель любой матери — гибель родины, сиротство. Но это восстановимо через победу. И восстановленное будет памятью и оправданием тех жертв, которые понес народ. Воскрешение — не только предельное событие мысли, в большей степени это подание надежды быть, которые теперь только в памяти.

Владимир Варава пишет: жить не для их воскрешения в Царстве небесном или в социальных проектах на земле, но чтобы была оправдана их смерть счастливой судьбой народа уже после войны. Это очень трудные слова, выстраданные мысли, прошедшие через неимоверные испытания и страдания. Но все дело в том, что эти слова, в которых выражен предельный трагический опыт народа, в чем-то даже выше религиозного миропонимания. Сама война есть высочайшее и величайшее Божье испытание, эта война религиозна по своей глубинной нравственной сути. Можно сказать, что это нравственное кредо советского народа, который есть русский православный народ. Война снимает всякие идеологические противоречия; здесь нет места спору между верующими и неверующими, церковными и нецерковными, русскими и советскими. И решаемая задача русского и советского народа — попрание смерти через победу.

Владимир Варава доводит образы и идеи творчества Платонова по предельного философского осмысления. Это не только бесстрашное проникновение в события и души, но прогностика мирной жизни, которая наступит после победы. Это, если угодно, послание из войны в мирную жизнь: солдат наращивает правду, которая будет ему необходима для мирной жизни. И новая истина открывается только в войне — даже столь проникновенному писателю, как Платонов, пишет Владимир Варава, такая истина не могла открыться в довоенное время. Там было лишь талантливо и правдиво исполняемое теоретическое представление, а война показала трагические пути спасения жизни.

Смысл войны проявляется и в том, что солдат, воюя, противостоит злу, то есть наращивает правду, которая ему будет необходима для мирной жизни. На войне надолго решается судьба человечества, в этом также ее смысл и оправдание. Смысл в простой мирной жизни, когда душа наполняется радостью, становится полной от этого.

В соответствие сактуальным словарем философской антропологии это может быть названо практиками признания истины. И такое признание является не просто памятью, что само по себе значимо, а тайна духовного преображения. Владимир Варава пишет, что солдат, как Христос, умерший за все человечество, «умирает за нетленность всего своего народа». И это делает его святым уже в прямом смысле. И притом счастливым святым. А взгляд на жертвенность соединяет в себе, пишет Варава, и религиозный, и нравственно-патриотический смысл.

И тем более печально, что наряду с подвигом народа, пишет автор книги, идут темные процессы утраты памяти и нравственного распада. Пребывая в мирном времени и все более отдаляясь от памяти боли, во многих случаях жизни утрачивается переживание войны как той страшной силы, которая коснулась или могла коснуться каждого. И Владимир Варава вслед за Платоновым вынужден признать, что забвение войны приводит к обе-

зболенному равнодушному и не утверждающему жизнь существованию.

Это предвидение Платонова.

И как же глубоко был прав Платонов, пишет Варава, сказавший, что «затанцуют, затопчут память о войне». Речь, конечно, не о том, чтобы добавить в мир болевые переживания, речь об опасности отстраненности и забвении трагических событий. Это ослабляет и умаляет людей, в конечном счете делая их неготовыми к острейшим социальным коллизиям современного мира. Варава соотносит слова Платонова с идеями Достоевского об очищающем смысле войны, но речь не о необходимости войны, а о необходимости постоянного внимания к миру. Опыт и понимание трагедии войны и память о павших призваны делать людей именно людьми, а не существами без памяти, а вследствие этого и без утверждающей жизнь и счастье насельниками повседневности.

Война в полный рост поставила практическую задачу спасения жизни. Автор книги называет это высшей этикой и метафизикой войны — в ее народно-философской сущности заключен «весь смысл жизни» и «действие вечной истины», за которые только и можно воевать насмерть. Это святое и праведное дело, единственно истинное дело на всей земле и во всей жизни. Смысл этот подлинный, потому что добыт кровью, неимоверной жертвой и страданиями миллионов людей. Владимир Варава оговаривает, что, наверное, не совсем правильно противопоставлять поле боя, скажем, лекционной аудитории, библиотеке, тишине академического кабинета или лесным тропам, берегу моря — всем атрибутам мирной жизни, в которой также могут ставиться и решаться ответственные дела людей. Но война фактом своего бытия и ставит, и дает ответ на вопрос о смысле жизни, который приобретает молниеносный, пронзительно ясный и понятный всем характер. Этот смысл в невероятном сближении людей, которые моментально становятся своими и даже родными друг для друга. На войне спасение и жертва — это норма, это обыденность, в которой человек ежеминутно проявляет свою высшую нравственную сущность.

Удельный вес нравственности на войне и в мире разный.

И это высшее состояние бытия, которое нужно трагически пережить и осмыслить. Автор книги о философии войны Андрея Платонова пишет о глубинном парадоксе, который вынесли из войны русские писатели-философы. Тут Платонов заодно с Федором Достоевским, Владимиром Соловьевым и Константином Леонтьевым. Война предстает как спасение «дурного мира», растлевающего и погибающего под тяжестью своих пороков. Эту же мысль автор обращает и к сегодняшним дням, когда военные действия со стороны России ведутся против угнетения и насилия части ее народа.

Опыт военных действий против насилия и угнетения должен быть сохранен и в мирное время — это утверждение жизни.

Здесь рассуждения автора книги о философии войны Платонова достигают кульминации. Неужели есть роковая обреченность проклятого человечества, вынужденного умирать и воевать, чтобы жить? Предстает ли война таким опытом, который научает людей подлинно жить, пройдя через страшное горе войны? Если это библейское проклятие или ответ о природной агрессивности человека, как

это делает Зигмунд Фрейд и некоторые его последователи, тогда война предстает как неизбежный спутник человеческого рода. Признать это и остановиться на этом было бы поражением в жизни. И сегодняшние призывы к толерантности и трансгуманизму терпят поражение при столкновении с человеческой природой. Надо думать о том, как возможно существование рода человеческого в ситуации утраты гуманистических идеалов и утверждающих жизнь традиций. Автор книги стремится найти у Платонова «поэму утверждения»: Платонов в духе больших русских философов менее всего был склонен к утопическим проектам и фантазиям, поскольку всем своим существом ощущал больной нерв «больного бытия». Утопия возникает не из горя, а из неведения горя и непонимания того, как устроена жизнь. В своей ярко-яростной молодости, страстно охваченный высшими идеалами, Платонов мечтал устранить человеческое несчастье путем человеческого же прогресса с привлечением всех и более всего научно-технических сил и средств. Очень он верил в них, напоминает Варава, одухотворял, как мог, технику, стремился привлечь науку и технику, чтобы преодолеть «горе жизни». И личный опыт Платонова на войне и в мирное время был глубинным переживанием и осмыслением в творчестве всеобщего «горя мира». Этот опыт, с горечью делает вывод автор книги, почти полностью утерян постсовременностью, сохраняясь только в умах и переживаниях ответственно думающих и поступающих людей.

И солдат в военном творчестве Платонова, определяет Владимир Варава, предстает как деятель и образ вечного существования человека — его задача сопротивление злу и насилию. Это не просто неприятие войны, но открывание голой и страшной правды жизни: солдат и за пределами войны продолжает бороться с миром, в котором преобладает война.

Солдат-воитель — вечное существо, поскольку зло существует, и оно неистребимо.

Истребляемо, но неистребимо.

С этим, добавим, столкнутся, иногда даже после войны, солдаты, вернувшиеся к мирной жизни. Владимир Варава подчеркивает, что напряженнейший поиск смысла жизни у Платонова направлен против представления ее как игры. Отметим, что конец истории, согласно замечанию Мартина Хайдеггера, происходит, когда больше не остается ценностей, за которые можно умереть.

Тема предельной ответственности жизни у Платонова намечена уже до войны в произведении «Река Потудань», где стремятся удержать жизнь люди после гражданской войны и голода. Там задан вопрос: «Надо было понять, что же есть существование людей, это — серьезно или нарочно?». Игра, согласно мыслям автора книги, — лишь способ приспособления, жизнь к ней несводима. И человек непрерывно играющий — это форма бегства от жизни под маской признания ее несерьезности.

Давление и господство игры ведет к безответственной нравственной деградации.

И тогда может казаться, что в философии войны нет места вопросу о бессмертии. Но этот вопрос, показывает Варава, — именно нравственный, а не только религиозный, уж тем более не только научный вопрос. Несерьезное, игровое значит если и не откровенно лживое, то лукавое и лицемерное.

Эти заключения, проброшенные в наше время, оказываются востребованными именно в силу того, что люди, даже не знавшие войну, все равно остаются в поисках ответов на вопросы о жизни. Приводимые в книге Владимира Варавы фрагменты из произведений Андрея Платонова представляют подлинность событий военного времени. Не проповедь и не идеология — это сама жизненная реальность в неповторимой художественной форме.

Солдат нужен миру не только на войне, он, вслед Платонову, проводит мысль Владимир Варава, и в мирной жизни предстает во всей серьезности и ответственности подлинного человеческого бытия. Солдат после войны и победы знает о трагических утратах и огненной жестокости войны, но и при этом знания стремится проявить волю к свободе и создании радостей жизни.

А сегодня, делает вывод Владимир Варава, предупреждения Платонова о забвении войны и предательстве жизненных идеалов, происходят даже не в результате осознанного выбора жизненной порчи, а как утрата ответственности и уходе от жизненных переживаний. Поддельность, игровая безответственность во многом захватывает современное сознание, становящееся плохой копией жизнестроения.

Владимир Варава жестко высказывается об искаженной псевдолиберальными ценностями постсоветской действительности, которая нередко превратилась даже не в игру, а в игрище бесстыдных и бессовестных проявлений человеческой низости. Критерий нравственный — вечная правда. Этот вывод из философии войны Платонова становится главенствующим для любого времени. Потому и вопрос о бессмертии — именно нравственный. Наверное, можно было бы добавить к этим словами автора книги, что религиозная и научная сторона вопроса о жизни и бессмертии тоже входят в круг вопросов жизнестроения в ситуациях пограничных и предельных состояний. Во всяком случае, это вопрос, который входит в этическую мысль современности, обращение к которой видится в содержании всей книги Владимира Варавы, что делает ее остро актуальной не только для гуманитарных исследований, но и для каждого понимающего обращения к содержанию книги.

Огромный нравственный урок военной прозы Платонова для сегодняшнего времени, заключает Владимир Варава в том, чтобы отойти от жизни как игры, от игры в жизнь.

Книга Владимира Варавы о философии войны Андрея Платонова — высокохудожественное произведение, написанное философом. Это проникновенное раскрытие глубочайших сторон жизни человека на войне — благодаря этому открываются и глубины экзистенциального опыта человеческой жизни. Книга, несомненно, вызовет благодарный интерес у читателей, ответственно и мудро понимающих смыслы и ценности человеческого бытия.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.008
УДК 1(091)

И. И. Евлампиев*

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕД СУДОМ ТЕОЛОГИИ (Русская религиозная философия: учебник бакалавра теологии / под общей ред. К. М. Антонова. М.: Учебный комитет Русской Православной Церкви, 2024. 616 с.)

I. I. Evlampiev

RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY BEFORE THE COURT OF THEOLOGY (Russian Religious Philosophy: A Bachelor's Theology Textbook / edited by K. M. Antonov. Moscow: Educational Committee of the Russian Orthodox Church, 2024. 616 p.)

Рецензируемая книга (учебник) представляет собой опыт совершенно нового подхода к изложению истории русской философии и в этом качестве она безусловно достойна внимания. Новизна этого учебника связана прежде всего с тем, что он предназначен для студентов-бакалавров специальности «теология», которая совсем недавно появилась в списке учебных направлений ВУЗов и еще находится в поиске своего подхода к преподаванию, в том числе и своего угла зрения на известные курсы. Второй его особенностью является акцент на понятии «религиозная» в обозначении уже привычной университетской дисциплины «История русской философии». На это последнее новшество и необходимо прежде всего обратить внимание. Непосредственно и явно это добавление привело к тому, что из списка мыслителей, идеи которых традиционно излагаются в учебниках, исчезли те, кого традиционно считают атеистами: А. И. Герцен, Н. Г. Черны-

* Евлампиев Игорь Иванович — д-р филос. наук, проф.; Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; yevlampiev@mail.ru

Igor I. Evlampiev — Dr. Philos. of Sciences, Professor; Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, Russian Federation, 199034, Saint Petersburg, Mendeleyevskaya Liniya, 5; yevlampiev@mail.ru

шевский и представители русского позитивизма и русского марксизма. И, наоборот, не очень яркие мыслители, работавшие в духовных академиях, непосредственно связанных с православной церковью, которых обычно не рассматривают в стандартных курсах истории русской философии, в данном учебнике представлены с исчерпывающей полнотой.

Последнее отличие можно признать достоинством книги, хотя и спорным в своем значении. Студенты духовных академий, для которых прежде всего предназначен рассматриваемый учебник, конечно, должны хорошо знать ту традицию, к которой они сами принадлежат, однако в целом такое изменение сложившейся структуры курса, особенно исчезновение ряда значимых фигур, оказавших огромное влияние на современников и последователей, невозможно признать ни плодотворным, ни даже сколько-нибудь оправданным. Любая национальная философская традиция есть целостный и логичный процесс развития и тесного взаимодействия самых разных идей и концепций, поэтому искусственное удаление из него отдельных ярких фигур или выдвижение на первый план второстепенных мыслителей ведет к затемнению логики развития и мешает обучающимся правильно увидеть суть и значение национальной традиции.

Пытаясь понять причины отсутствия рассмотрения взглядов Герцена в учебнике, вкупе с очень подробным изложением философских идей преподавателей духовных училищ, можно предположить, что Герцен и другие представители революционно-демократической и материалистической тенденций отсутствуют в силу их резко критического отношения к православной церкви (здесь нужно заметить, что книга была утверждена Учебным комитетом Русской православной церкви в качестве пособия для студентов высшего духовного и светского образования). Однако это предположение при внимательном чтении не оправдывается, книга не является в полной мере «тенденциозной», как это бывает при изложении истории русской философии церковными авторами. Обосновывая во введении принципы своего подхода к изложению систем русской философии, авторы учебника правильно указывают на невозможность смешения философии и богословия и тем более подмены философии богословием. Философия предполагает полную свободу мысли, поэтому она не предполагает никаких догматических ограничений, характерных для богословия, и очень часто приходит в противоречие с богословским учением церкви. В русской традиции такие противоречия возникали чуть ли не в каждой более или менее значимой системе, и, к чести авторов учебника, они правдиво описывают все такого рода столкновения философии с церковным учением.

В качестве положительной черты учебника можно отметить хорошо написанные общие характеристики эпох и отдельных направлений русской философии, а также правильное распределение материала в пользу самых содержательных и глубоких систем второй половины XIX — начала XX в. (в отличие от многих современных учебных пособий, подробно повествующих о мельчайших элементах философии в богословских и публицистических сочинениях XI–XVIII вв., но очень скупо излагающих великие системы последнего этапа развития русской мысли).

Переходя к рассмотрению недостатков книги, нужно констатировать, что таковых, к сожалению, оказывается гораздо больше, чем отмеченных выше достоинств. Самый главный недостаток является вполне ожидаемым, поскольку он характерен для подавляющего большинства современных учебников по истории русской философии. Вместо того чтобы представлять нам *историю* русской мысли, показывающую естественное *развитие* философских идей и концепций, мы находим здесь просто ряд, или, говоря более комплиментарно по отношению к авторам, энциклопедию, различных философских позиций, слабо связанных друг с другом. Этот недостаток представляется особенно значительным в связи со стремлением авторов книги сделать особый акцент на *религиозном* характере русской философии. Поскольку при изложении систем того или иного мыслителя очень часто и вполне справедливо констатируется отклонение его взглядов от догматического учения церкви, у читателя возникает естественный и очень важный вопрос: какой же характер носит религиозность русской философии *в целом*? В чем ее сокровенный смысл? И можно ли указать на какое-то единство систем русской философии, имеющее *религиозную* основу? Ответы на эти вопросы мы не получаем, более того, стиль изложения взглядов конкретных мыслителей подталкивает читателя к выводу, что русские философы просто «играли» в религиозность, не предполагая ничего серьезного в качестве результата. Но в таком случае возникает уже гораздо более ответственный вопрос о том, зачем нам вообще изучать эти теории, если они не представляют из себя ничего серьезного, являясь курьезными примерами бессодержательных исканий. Имея в виду, что основной аудиторией учебника являются студенты духовных академий, возникает подозрение, что авторы сознательно поставили целью изложить религиозно-философские концепции свободных светских мыслителей в таком бессвязном виде, чтобы показать людям церковной ориентации опасность философии, подтачивающей православную веру ради непонятных целей.

Наиболее наглядно двусмысленность стиля изложения учебника проявляется в разделе, посвященном Достоевскому (с. 160–174); его взгляды изложены с виртуозным использованием методологии «замалчивания главного». Основу изложения составляют цитаты из текстов Достоевского, посвященные Христу и христианской вере. Как все тексты Достоевского, эти цитаты требуют тонкого комментария, их смысл не является однозначным. Однако никаких комментариев в тексте мы не находим, вместо этого делается вывод, что Достоевский «христианский мыслитель» в том смысле, что его взгляды полностью согласованы с православным мировоззрением. В реальности дело обстоит совершенно не так; не говоря уже о том, что у Достоевского можно найти очень разные высказывания, в том числе очевидно расходящиеся с христианской догматикой, даже приведенные цитаты нельзя признать однозначно согласующимися с церковной позицией. Например, в тексте приводится фрагмент из письма Достоевского к Н. Д. Фонвизиной, в котором изложен «символ веры» писателя: «… верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа…»

(с. 166); но при этом никак не прокомментирована странная подборка эпитетов, среди которых особенно бросается в глаза определения Христа как «симпатичного» и «мужественного», что явно намекает на то, что он простой человек, а не Бог. Или приводится без комментария цитата из рукописного наброска к «Дневнику писателя»: «Христос есть Бог, насколько земля могла Бога явить» (с. 168); но не обращается внимание на то, что признание Христа «условным Богом» невозможно согласовать с христологическим догматом, а в сочетании с другими высказываниями Достоевского эта мысль означает, что Христос, ничем не отличаясь от других людей, просто наиболее полно (насколько это позволяет земная действительность) выявил в себе божественное начало, присущее каждому человеку. Далее приводится известная цитата из «Дневника писателя» о том, что идея бессмертия является «высшей идеей» человеческого существования, но при этом умалчивается о том, что Достоевский понимает эту идею в духе метемпсихоза, а вовсе не как переселение души в Царствие Небесное. Можно уверенно говорить, что в учебнике представлен абсолютно ложный образ великого русского мыслителя, причем его ложность связана не с тем, что писателю приписываются не свойственные ему суждения, а с тем что умалчиваются наиболее важные мысли, ведущие к совсем иной религиозной концепции, чем хотят представить авторы учебника.

Нужно отметить, что, в противоположность абсолютно неадекватному изложению взглядов Достоевского, взгляды Толстого в том же разделе учебника переданы вполне адекватно и точно, — вероятно, потому, что Толстой был более смелым и прямолинейным мыслителем, не пытался согласовывать свои религиозные взгляды с православным общественным мнением и не боялся цензурных запретов (именно это заставляло Достоевского выражать свои неортодоксальные убеждения столь обтекаемо и неоднозначно).

И в дальнейшем, в разделах, посвященных самым известным русским мыслителям и самым известным системам, авторами часто применяется та же самая методология «замалчивания главного». Первой важной системой в этом ряду является система П. Я. Чаадаева, если ее правильно понять, можно понять и самую главную религиозную тенденцию всей русской философии. Не удивительно, что в рассматриваемом учебнике система Чаадаева изложена таким образом, что понять ее как последовательную и строго логичную просто невозможно. Начало изложения обнадеживает читателя: вполне правильно констатируется, что Чаадаев выступает как религиозный пророк, сообщающий людям о начале последней эпохи мировой истории, в которой должно произойти радикальное обновление старой религии (христианства), уже не удовлетворяющей запросам человечества; правильно говорится о том, что Чаадаев противостоит академическому богословию, полагая, что именно философия должна раскрыть сущность новой и последней фазы религиозного развития человечества.

Казалось бы, это и есть самое важное для поставленной в учебнике цели — показать религиозное содержание русской философии. Однако в последующем изложении взглядов Чаадаева, озаглавленном «Основной круг философских идей»,

мы не находим раскрытия смысла той окончательной и абсолютной религии, которую мыслитель считает движущей силой последнего этапа человеческой истории. Нам сообщается о критике России в первом философическом письме, о критике рационализма, об убеждении Чаадаева в необходимости перестроить наше сознание по некоему идеальному образцу — все эти второстепенные темы только запутывают читателя, который не понимает, зачем об этом говорится и как это связано с провозглашенной темой религиозного обновления человечества. Наконец в изложении появляется по-настоящему важный тезис о том, что наша жизнь определяется двумя противоположными силами: «…непосредственно сознаваемой нами нашей свободной воли и сознаваемой смутно, но открываемой в рефлексии, внешней, но определяющей эту жизнь, силы» (с. 70). Здесь нужно было бы сделать следующий шаг и сказать, что указанная внешняя сила *и есть Бог в религиозных воззрениях Чаадаева*. Однако этого нам не сообщают, вместо этого добавлена цитата о том, что, злоупотребляя своей свободой, человек оказывается источником зла в мире, и эта мысль Чаадаева отождествляется с библейской идеей грехопадения, признаваемой «важным эвристическим принципом, позволяющим ему <Чаадаеву> предложить оригинальную философскую интерпретацию работы человеческого сознания» (с. 71). Здесь можно констатировать грубейшее искажение мыслей философа, который нигде не ссылается и не мог ссылаться на библейскую идею грехопадения. Достаточно посмотреть, как Чаадаев продолжает мысль о злоупотреблении свободой, чтобы понять, что она ничего общего не имеет с идеей грехопадения:

> «Мы только и делаем, что вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей» [1, с. 376].

Чаадаев говорит не об одном акте, породившем зло, после которого человек навеки стал немощным существом, полностью покорным Богу, но о *божественной силе* человека, которая постоянно потрясает все мироздание и которую сам Бог не может укротить, потому что создал нас *равными себе*. В учебнике ложная интерпретация мыслей Чаадаева продолжается: утверждается, что после грехопадения человек получает «пагубное Я», преодолеть которое можно «путем максимально полного подчинения и самоотречения человека» (с. 71). Кому здесь нужно подчиниться, не уточняется, и, видимо, мы должны сделать вывод, что после грехопадения и впадения человека в немощность его спасает только подчинение церкви и ортодоксальному христианству — в полном соответствии с церковным учением. На этот вывод работает и подчеркнутая в тексте мысль о том, что «Чаадаев довольно резко критикует пантеизм, отождествляющий Бога с мировым целым» (с. 71).

Нужно признать работу по искажению религиозных убеждений Чаадаева, произведенную в учебнике, достаточно тонкой и искусной, однако текст его труда говорит сам за себя, достаточно прочитать его внимательно, чтобы разоблачить эту фальсификацию. Чаадаев, действительно, резко

критикует пантеизм, но это не означает признания трансцендентности Бога (божественной силы) миру; Бог не тождествен миру, поскольку он составляет только *часть* мира, только одну его силу и поэтому он не всемогущ, он не может сам преодолеть силу сопротивления, которую ему оказывает человек, равное ему божественное существо. Именно поэтому Чаадаев обращается к человечеству с пророческим призывом: мы должны осознать, что несем в себе негативную силу, которая способна погубить нас самих и весь мир, и перейти от сопротивления Богу к «сотрудничеству» с ним, к подчинению божественной силе — только тогда мир будет двигаться не к гибели, а к спасению. После грехопадения человек не смог бы вернуть себе утраченного божественного совершенства, Чаадаев же утверждает, что одним усилием своей воли человек может перейти от противодействия божественной силе к содействию ей, т. е. к полному устранению последствий «грехопадения»:

> «…если бы он отрешился от своего нынешнего пагубного Я <…>, он начал бы жить жизнью, которую даровал ему сам Господь Бог, в тот день, когда он извлек его из небытия. Вновь обрести эту исконную жизнь и предназначено высшему напряжению наших дарований» [1, с. 361].

В учебнике далее признается, что «обретение самого себя», к которому призывает нас Чаадаев, может привести к преодолению «не только нравственной разобщенности духовных существ, но и пространственно-временных условий человеческого существования» (с. 71). Что это конкретно означает в перспективе человеческой истории, вновь не уточняется, приведенная мысль опять размывается хаотическим набором вырванных из контекста идей: мировое сознание, концепция социального априори, наличие первоначального Откровения, действие Промысла Божия в мире. Только в завершение раздела появляется тема философии истории (главная для Чаадаева!), но главным тезисом историософии Чаадаева в версии учебника становится «воспитание человеческого рода» — абсолютно второстепенная, вырванная из контекста идея, ничего не говорящая о реальных целях истории, обозначаемых мыслителем. В самом конце говорится об «эсхатологическом завершении» истории, но в очень обтекаемом виде, не позволяющем понять, что реально имеет в виду Чаадаев.

На самом же деле Чаадаев излагает свои идеи вполне ясно (хотя не вполне последовательно), в связи с этим и возникает мысль о сознательной фальсификации — трудно поверить, что авторы учебника не усмотрели подлинный смысл его идей. Он имеет в виду, что после того, как человек (т. е. все человечество) осознает действие в мире божественной силы, ведущей бытие к абсолютному синтезу (это и есть то самое «преодоление пространственно-временных условий человеческого существования»), этот синтез может быть достигнут очень быстро, и это будет означать созидание совместными силами Бога и человека «Неба», т. е. Царствия Небесного, *на земле*. Именно это имеет в виду Чаадаев, когда вспоминает Платона, говорившего о возможности божественного совершенства в ином мире, и возражает ему, утверждая, «что утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено, что *это всецело за-*

висит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает» [1, с. 361; курсив мой. — *И. Е.*]. Если это суждение покажется кому-то недостаточно однозначным, можно привести дополнительно суждение из письма Чаадаева к С. Д. Полторацкому, датируемое 1850 г.:

> «…по-моему, неверно были поняты слова Господа: *царство мое не от мира сего*; <…> смысл, который им обычно приписывают, совершенно не соответствует молитве, обращаемой нами к Богу в Отче Наш, когда мы просим, чтобы *его царство настало на земле, как и на небесах*» [2, с. 249].

Никакого трансцендентного Царства Небесного в философии Чаадаева нет, в ней вообще нет трансценденции, всё существующее, в том числе Бог (божественная сила), заключено в пределы нашего мира, который, впрочем, сам распадается на сферу духа, в которой божественная сила уже победила и уже привела бытие к единству, и сферу материи, собственно пространственно-временной мир, который мы и должны совместно с Богом привести к окончательному «апокалиптическому синтезу».

Разъяснения главной проблемы учения Чаадаева — того, как нужно понимать грядущую абсолютную и окончательную религию человечества, мы так и не находим в посвященном ему разделе учебника, вместо этого нам в заключение сообщают, что Чаадаев стал первым представителем «филокатоличества» (с. 75), хотя ранее была приведена цитата из его письма, в котором он признавал, что его религия не совпадает с «религией богословов», да и по все логике его учения церковная религиозность любого типа должна быть признана устаревшей и требующей преодоления в той абсолютной философской религии, появление которой он пророчит. Снова мы видим применение той же методологии «замалчивания главного»: педалирование вторичных и почти курьезных деталей личной биографии мыслителя и умолчание о самых принципиальных его идеях.

Концепция религиозного развития человечества и описание сути грядущей окончательной религии предельно ясно даны Чаадаевым в двух последних философических письмах. Он уверен в том, что Бог продолжает говорить с человечеством и великие пророки слышат длящееся Откровение и передают его людям. Чаадаев выстраивает весьма своеобразный ряд этих пророков, и здесь со всей очевидностью проявляется его радикальное расхождение с церковным учением: Моисей, Давид, Эпикур (!), Христос, Магомет [1, с. 421–429]. Присутствие Эпикура в этом ряду особенно показательно, для Чаадаева религия должна рождать в человеке радостное и любовное отношение ко всем остальным людям и ко всему бытию, здесь можно усмотреть влияние на него позднего учения И. Г. Фихте и его известного трактата «Наставление к блаженной жизни». Окончательная религия Чаадаева должна стать синтетическим итогом всех частных форм Откровения, синтезом и преодолением всех исторических религий, это философская мистическая религия, предполагающая полное слияние Бога и человека и, как результат этого слияния, — созидание божественного совершенства, земного рая в конце мировой истории.

Эту новую религию должен принести, согласно Чаадаеву, новый великий пророк, новый Христос, о его

грядущем приходе он пишет в письме к А. С. Пушкину от 18 сентября 1831 г.:

> «…смутное сознание говорит мне, что скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени. <…> Многое из предшествовавшего той великой минуте, когда добрая весь была возвещена во дни оны Посланником Божиим, имело своим предназначением приготовить вселенную; многое также несомненно совершится и в наши дни с подобной же целью, прежде чем новая добрая весть будет нам принесена с небес. Будем ждать» [2, с. 71].

«Философические письма» также содержат намек на это событие; в самом начале последнего, восьмого письма Чаадаев говорит о том, что в наше время «и разум, и наука, и даже искусство страстно рвутся навстречу новому нравственному перевороту, как это было и в великую эпоху Спасителя» [1, с. 436].

Очевидно, что самого Иисуса Христа Чаадаев в этой логике понимает как человека, а не как Бога, он такой же великий пророк, как и другие человеческие пророки. Чаадаев категорически возражает против понимания образа Христа через букву Нового Завета; Христос важен как пример подражания, каждый из нас должен стать таким же точно воплощением божественного начала, как Христос:

«Он хотел сказать, что после него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение его совершенств, которые так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо: вот что он хотел сказать и вот именно то, чего не понимают» [1, с. 438].

После уяснения подлинного, неискаженного содержания философии Чаадаева смысл религиозных исканий подавляющего большинства русских мыслителей становится кристально ясным: все они вслед за Чаадаевым пророчили приход нового этапа развития человечества, который будет определен новой религией, которая соединит в себе все религии мира, но и отменит их в их старых, церковных, ортодоксальных формах. Новая религия будет религией единства, даже тождества Бога и человека, и она приведет к раскрепощению божественного могущества в самом человеке.

В рассматриваемом учебнике только в разделах, посвященных философии В. С. Соловьёва и С. Л. Франка (вероятно, их нужно признать лучшими в книге), можно увидеть эту перспективу исторического развития человечества. Соловьёв буквально повторяет основную схему исторической концепции Чаадаева, обогащая ее многочисленными деталями и более ясно демонстрируя происхождение грядущей абсолютной религии из гностической традиции в христианстве (из гностического христианства, по современной терминологии). Франк, как правильно констатируется в учебнике, на протяжении всей своей жизни исповедовал «религиозный универсализм», который сводился к тому, что он «в своем собственном религиозном опыте переживал правду Христову как универсальную истину, не разделенную внутрихристианскими конфессиональными барьерами и даже не ограниченную историческим христианством» (с. 355).

Что касается разделов, посвященных другим философам начала XX в.,

эпохи наивысшего расцвета русской философии, то их трудно признать удачными; взгляды большинства мыслителей изложены так бессвязно, что смысл их религиозных исканий остается непонятным, хотя все они, по сути, придерживались того же представления об истории и о грядущей абсолютной религии, что Чаадаев, Соловьёв и Франк. Рассмотрим для примера три раздела, посвященных Л. П. Карсавину, Н. А. Бердяеву и И. А. Ильину.

Исходя из того, что первая большая философская книга Карсавина называется «Философия истории», авторы учебника начинают раздел о нем с его философии истории. Нам сообщают, что Карсавин формировал ее в полемике с позитивистскими и неокантианскими подходами; что он понимал развитие как качественное изменение, а не механическое перемещение частей целого; что историю Карсавин, вслед за Соловьёвым, рассматривал как Богочеловеческий процесс, как становление Всеединого; что мыслитель предполагал равноценность всех моментов исторического развития, всех культур и всех стадий развития и т. д. Все эти достаточно банальные констатации ничего не говорят об оригинальности концепции Карсавина, а поскольку они не приведены в единство, то не дают и ясного представления о целостности этой концепции. Только утверждение о том, что в основе взаимодействия исторических субъектов, по Карсавину, лежит «непосредственно переживаемая данность их моментов и качеств друг другу, возможная на основе совместной принадлежности субъекту более высокого порядка» (с. 363), заставляет задуматься, но формулируемая далее теория иерархии симфонических личностей остается непонятной в своих основаниях и поэтому тоже не помогает уловить общий и оригинальный смысл исторической концепции мыслителя. Последующие разделы написаны в том же стиле: воспроизводятся тезисы из сочинений Карсавина, которые либо банальны, либо, наоборот, совершенно загадочны, поскольку отсутствует их объяснение из общего контекста философии мыслителя. В результате никакого ясного представления ни об отдельных слагаемых философии Карсавина, ни о ее целом возникнуть не может. А происходит это по очень простой причине: философия Карсавина имеет ядро в его метафизической концепции возникновения мира из «вхождения Бога в ничто», изложенной в его первой философской работе с вычурным названием «Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919). Без детального разбора этой концепции ни одному из понятий его философии невозможно дать ясной интерпретации. Например, на стр. 372 учебника воспроизводится идея Карсавина о внутреннем «онтическом порядке» личности: это есть последовательность «самоединства, саморазъединения и самовоссоединения», причем далее констатируется, что эти три акта соответствуют лицам Троицы — Отцу, Сыну и Духу Святому. Почему это так и в чем тут оригинальность воззрений Карсавина, не объясняется; это объяснение и невозможно дать, если не обратиться к указанной концепции возникновения мира.

В своей религиозной метафизике Карсавин исходит из типичного гностического дуализма: «рядом» с Богом существует независимое от него Ничто; пытаясь «покорить» это Ничто,

интегрировать его в свое совершенное бытие, Бог совершает «героический» акт вхождения в Ничто и через него превращается в целостное человечество, которое Карсавин обозначает каббалистическим именем Адама Кадмона. Если бы Адам Кадмон уже внутри Ничто продолжил исходный акт Бога, направленный на его интеграцию в свое бытие, он бы достиг успеха и стал бы снова «полным» Богом, покорившим Ничто. Но, как утверждает Карсавин, Адам Кадмон, обладая свободой, использует ее неправильно, проявляет «леность», оказывается «парализованным» перед Ничто, и это приводит к тому, что не он покоряет Ничто, а оно внедряется в его бытие и разделяет его на несовершенные человеческие субъекты, существующие в несовершенном мире, который есть как бы «разложившийся» Бог. В итоге мы живем в мире, *в котором отсутствует Бог*, Он «разложился» под влиянием Ничто и превратился в несовершенное мировое бытие; только человек как относительный центр единства, т. е. как «остаток» Бога, продолжает сохранять память об утраченном единстве и стремиться к нему. Главный парадокс этой теории заключается в том, что просто стремиться к единству личности не могут, точнее, это бесполезно в существенно разделенном мире. Единственный путь к всеединству и восстановлению Бога заключается *в завершении процесса разъединения*, начатого Богом в первом своем акте вхождения в Ничто: только до конца «разъединив» и «распределив» себя в несовершенном бытии, т. е. *умерев совершенной смертью* (отличающейся, по Карсавину, от обычной смерти), личность может вызвать обратный процесс абсолютного и окончательного воссоединения бытия через воскресшую в этом акте божественную силу единства.

Из этой концепции можно объяснить приведенную в учебнике последовательность трех онтических моментов личности: поскольку человеческая личность — это несовершенное повторения Бога и его истории в мире, в личности есть воспоминание о Боге до вхождения в Ничто, это момент «самоединства»; есть повторение акта Его вхождение в Ничто, это момент «саморазъединения» и есть предвосхищение акта восстановления полноты Бога, это момент «самовоссоединения». Подобным образом все другие характерные понятия Карсавина и все его оригинальные идеи, формально воспроизводимые в учебнике, могут быть глубоко поняты только в результате их соотнесения с отдельными моментами указанной метафизической конструкции; поскольку такого соотнесения нет, они остаются изолированными и непонятными в своем содержании.

Похожая ситуация имеет место в отношении философии Бердяева. В посвященном ему разделе есть пункт «Метафизика», где частично воспроизведена ключевая метафизическая схема отношений Бога, мира и человека, обосновывающая все построения Бердяева (с. 388–390). Он понимает Бога как текучий, становящийся Абсолют (в логике А. Бергсона) и называет его Духом. В Духе действует абсолютная свобода, самопротиворечивость которой приводит ее к отрицанию себя, это порождает акт объективации: становящееся, свободное бытие Абсолюта переходит в закономерное и статичное бытие мира. Человека Бердяев определяет как сам акт перехода от свободного Духа к объективированному миру, поэтому каждый

человек, существуя в мире и по его законам, одновременно сохраняет связь с текучим Духом-Абсолютом и может черпать оттуда творческую энергия, способную «расплавить» статичное бытие мира и заставить его принять совершенно иную форму (в акте теургии). Именно из этой базовой метафизической конструкции можно дать логичное объяснение всем оригинальным слагаемым философии Бердяева. Но поскольку она толком не сформулирована в учебнике, все воспроизводимые в нем тезисы мыслителя остаются непонятными и не составляющими никакого органического единства.

Наиболее печальной оказывается ситуация с изложением философских взглядов И. А. Ильина. В первом пункте соответствующего раздела, посвященном выдающемуся двухтомному труду Ильина о Гегеле, воспроизводится несколько почти случайных тезисов из статьи Ильина «О возрождении гегелианства» (ставшей введением к книге), которая положила начало его исследованию философии Гегеля, но в которой невозможно найти ни одной существенной идеи из тех, к которым Ильин пришел в конце исследования в 1918 г. Далее следует пункт «Сущность философии», в котором с именем Ильина связывается ряд либо банальных, либо неопределенно-метафорических определений философии (философия есть опытное знание о духе, философия есть религия, философия имеет дело с благом, истиной и красотой, а также с бытием, жизнью и правом как таковым, философия исследует божественную природу во всех предметах и восходит к познанию самого Божества; с. 440–441), из которых невозможно понять, в чем оригинальность и значение философских взглядов этого известнейшего мыслителя. Далее в одну рубрику помещаются правовые, политические и этические взгляды Ильина, которые также сводятся к набору абсолютно банальных утверждений, причем содержание гениальной книги «О сопротивлении злу силою», до сих пор предельно актуальной для этической философии, изложено в двух абзацах весьма туманного содержания (при этом Ильину приписывается мысль о допустимости *насилия* для пресечения злого деяния (с. 442), хотя он в этом контексте говорил не о насилии, а о *физическом заставлении*). Завершается раздел двумя маленькими рубриками о философии религии и эстетике Ильина, также мало что дающие для понимания его воззрений.

В заключение можно еще раз высказать предположение, что, создавая столь неприглядный образ религиозных исканий русской философии, авторы учебника, возможно, имели свою цель — показать студентам духовных училищ, что светские мыслители, размышляющие на религиозные темы, не могут прийти ни к чему хорошему, и поэтому лучше придерживаться строгой и однозначной догматической веры и развивать догматическое богословие, чем интересоваться философией. Но если иметь в виду более общий контекст светского университетского образования, рассматриваемую книгу трудно счесть каким-то значимым вкладом в преподавание истории нашей национальной философской традиции и вряд ли можно рекомендовать в качестве полезного пособия для постижения смысла этой традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–439.

2. *Чаадаев П. Я.* Письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 6–412.

REFERENCES

1. Chaadaev, P. Ya. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical letters]. In: Chaadaev, P. Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannye pis'ma. V 2 tomakh* [Compele Works and selected letters in 2 vols]. Vol. 1. Moscow, Nauka, 1991, pp. 320–439.

2. Chaadaev, P. Ya. Pis'ma [Letters]. In: Chaadaev, P. Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannye pis'ma. V 2 tomakh* [Compele Works and selected letters in 2 vols]. Vol. 2. Moscow, Nauka, 1991, pp. 6–412.

DOI 10.25991/RPH.2025.10.2.009

М. Г. Тихомиров*

ХАРАРИ ЮВАЛЬ НОЙ. (SAPIENS. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА. М., ИЗД-ВО СИНДБАД, 2025. 520 С.) АПОЛОГИЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫХ ТЕКСТОВ

Книга израильского историка-медиевиста Харари Юваль Ноя "Sapiens: краткая история человечества" становится бестселлером на любом языке, на который её переводят. В книжных магазинах и онлайн-каталогах она неизменно занимает первые места в своих категориях, а онлайн-каталог LiveLib ставит эту книгу в список 10 самых читаемой научно-популярной литературы.

Книга нашла свою популярность у массового читателя, но при этом научное сообщество часто высказывается о ней с нескрываемым скепсисом. В чем состоит причина этого разрыва?

Х. Ю. Ной излагает факты, по которым присутствует научный консенсус, и облагает их в сенсационно-яркую оболочку. Он сенсационен.

Однако важно понимать, что подобная манера изложения одновре-

* Тихомиров Марк Геннадьевич, магистрант культурологии; специалист отдела сопровождения научных проектов Русской христианской гуманитарной Академии им. Ф. М. Достоевского; tihomirovmg@rhga.ru

менно становится и ловушкой. Харари пользуется приёмами популяризации настолько виртуозно, что читателю легко принять эффектную метафору за полноценный научный вывод. Не случайно критики подчёркивают: автор нередко подменяет строгие исторические аргументы яркими образами, позволяющими сделать повествование динамичным, но иногда упрощающим сложную реальность. Это не умаляет достоинств книги, но требует от читателя определённой интеллектуальной внимательности.

Например, про римских пап он пишет следующее:

> "Альфа-самец у католиков отказывается от половой жизни и выведения потомства, хотя этой жертвы не требуют ни экологические, ни генетические факторы"

Всё это — просто эвфемизм, способ по-другому описывать уже известную реальность. Называя папу римского "альфа-самцом", автор "громко и сенсационно" говорит о главенстве папы в католическом мире. Обособленность культуры от мира природы бросается в глаза, если описывать её языком зоологии. В этом состоит очарование книги и ещё одна причина её популярности: смесь биологии, философии и культурологии в описании разных периодов человеческой истории.

Книга делится на четыре больших раздела:

1. Когнитивная революция;
2. Аграрная революция;
3. Объединение человечества;
4. Научная революция.

«Sapiens» вписывается в растущую тенденцию междисциплинарных проектов, в которых историческое знание соединяется с биологией, антропологией и экономикой. Современному читателю, привыкшему к обилию информации и быстрой смене тем, такой формат кажется особенно привлекательным: он позволяет охватить огромный культурный и исторический контекст в одном тексте.

Каждая глава предлагает набор интересных фактов, описанных ярким и провокационным языком. Например, глава про бытовые особенности жизни раннего человечества названа "Один день из жизни Адама и Евы". Чем не сенсация?

Именно факты и язык подачи имеют ценность для читателя. В этом смысле Харари забрасывает читателя тем, что у нас принято называть "голым фактом". Примечательна разница между выражением "голый факт" в русскоязычной среде и его аналогом на Западе — "brute fact". У нас факт *гол*, а у них — *жесток*. Всё это две стороны одной монеты, одного факта. С одной стороны, сама природа человеческого мышления требует от нас дать факту трактовку, сделать его понятным. Мы "обезвреживаем", "одеваем" факты; придаем страданиям и стремлениям человека смысл. С другой стороны, "не обезвреженный" факт *жесток к нам*. Способность принять жестокость факта отличает ученого от "строителя великих истин".

И Харари к читателю по-настоящему жесток. Его книга не содержит позитивной программы. Текст завершается идеей будущей "биологической революции". Человек близок к тому, чтобы сломать установленные природой рамки. Так, все завершается словами "*Трудно судить, удастся ли ли биоинженерии воскресить неандертальца, но с сапиенсами она, скорее всего, покончит*." Подразумевается, что человек изменит сам себя, *пере-*

станет быть сапиенсом. Эта предсказание вызывает скорее тревогу.

По отдельности каждый из фактов не нов, нова только компиляция и подача. При этом не получится уличить автора в однобокости своих взглядов. На каждый аргумент он находит контраргумент.

Неудивительно, что специалисты нередко указывают Харари на фактические неточности и чрезмерные обобщения. Например, археологи отмечают, что некоторые выводы автора о повседневной жизни древнего человека основаны скорее на гипотезах, чем на проверенных данных. Экономисты спорят с его трактовками капиталистического развития, а философы — с тезисами о природе сознания. Но именно это делает книгу полезной: она провоцирует дискуссию, заставляет проверять источники и выстраивать собственное понимание истории.

Например, говоря о выгодах капитализма для человека и общества, он вспоминает и темные страницы его истории:

> "С XVI по XIX век из Африки в Америку завезли примерно десять миллионов рабов. 70% из них работали на плантациях сахарного тростника. Из-за чудовищных условий труда большинство рабов умирало в мучениях. Еще до того миллионы африканцев погибали в войнах, которые для того и затевались, чтобы захватить рабов, или в долгом пути из внутренних областей Африки до берегов Америки. И все для того, чтобы европейцы наслаждались сладким чаем и конфетами, а сахарные бароны набивали карман."

Такими громкими фактами с журналисткой подачей полнится вся книга. Например, автор использует термин "первый геноцид", рассказывая про уничтожение (или ассимиляции) неандертальцев хомо сапиенсами; о возникновении валютной системы; о рождении капитализма и природе его кризисов (подрыве веры в рыночные отношения). Эта книга обо всём, и как будто ни о чём. Но её объединяет идея "воображаемой реальности" как главная черта нашего вида:

> «Из огромного разнообразия изобретаемых сапиенсами реальностей и не меньшего разнообразия обусловленных этими воображаемыми реальностями форм поведения складывается то, что мы нынче именуем "культурами". Любая культура с самого момента своего возникновения непрерывно меняется и развивается, и это вечное движение мы называем «историей"».

Категория "*воображаемой реальности*" — это, с точки зрения автора, ключевая причина успешности человека как вида. Воображаемой реальностью пронизано всё — и наше представление об обществе, об истории, о правильном и неправильном. Воображаемая реальность также позволяет обществу не рассыпаться. Вера в некую реальность действительно формирует эту реальность. Иными словами, человеческое общество так преуспело благодаря вере в невидимое.

При этом сама мысль о том, что человеческие сообщества держатся на разделяемых ими представлениях не нова, но в изложении Харари она приобретает редкую чёткость и убедительность. Он показывает, что мифы, ценности и символические системы — это не «надстройка» над реальностью, а её фундамент, без которого невозможны ни большие государства, ни сложные экономики, ни сами представления о прогрессе.

Именно поэтому переход от анализа “воображаемых реальностей” к разговору о современности оказывается органичным: рассуждая о том, во что верит человечество сегодня, Харари неизбежно подводит читателя к вопросу о цене этих верований и о том, куда они ведут нас как вид.

Подходя к нашей эпохе, Харари задает главный вопрос книги: *является ли человеческий прогресс благом?* На чаше весов с одной стороны находится наше удобство, комфорт и низкая смертность, а с другой — скотобойни, возможность уничтожения людей в индустриальном масштабе. Автор оставляет ответ на этот вопрос за совестью читателя. Проблематизированность книги, связанность всего текста с сегодняшними проблемами человечества — ещё одно её достоинство.

“Краткая история человечества” следует духу жестокости факта и не пытается облагодетельствовать историю. Более того, взгляду Харари присущ скорее здоровый пессимизм по отношению к человечеству. Он рисует перед читателем калейдоскоп исторических эпох, научных открытий, экономических систем и форм устройства общества. Каждое открытие, каждый значимый прорыв неизбежно сопровождается новым витком насилия.

Так в чём же причина популярности книг Ю. Н. Харари? Тот взгляд, который он предлагает, созвучен современному человеку. Наивная вера в прогресс, присущая XIX веку, уже не может очаровать умы читателей, живущих в мире расщепленного атома.

Харари — блестящий рассказчик, но не безупречный историк. Его достоинство в способности структурировать большие объемы знаний и превращать их в цепляющий нарратив. Его слабость в склонности к эффектным, но спорным обобщениям. Однако именно эта комбинация делает «Sapiens» идеальной точкой входа в научное познание: книга увлекает, заставляет думать и провоцирует на дальнейшее чтение. Она выполняет задачу научно-популярной литературы наилучшим образом.

Этот текст не предлагает своим читателям никаких принципиально *новых фактов*, систем *взгляда на мир* или глубоких размышлений о *месте человека во вселенной*. Задача таких текстов другая. Научно-популярные книги становятся первым кирпичиком усложнения, углубления и укрупнения знания. Они как бы “бросают множество зерен”, каждый из которых может дать прекрасные всходы. Более того, отечественная традиция тоже имела таких авторов, к сожалению, несправедливо забытых. Например, известна была в СССР серия книг Кира Булычева “Тайны истории”. Она тоже не предлагала никакой научной новизны, но красота изложения известных фактов завораживает до сих пор.

Научно-популярная литература нуждается в апологии, поскольку с неё начинается познание истории. Научно-популярная литература не обязана приносить новые открытия или давать новые концепции. Она должна быть *увлекательной* и *фактологичной*. Через харизму автора и яркость изложения такие тексты становятся первым шагом в познании мира (и печально, когда первый шаг становится последним). Книга Харари Юваль Ноя обладает этими достоинствами и заслуженно может встать в ряд отличной научно-популярной литературы.

НАШИ ПОТЕРИ

ГОРИЧЕВА ТАТЬЯНА МИХАЙЛОВНА (12.08.1947–23.09.2025)

23 сентября, скончалась Татьяна Михайловна Горичева, выдающийся христианский философ нашего времени!

Она прошла долгий путь религиозно-философских и духовных исканий Истины и высшего смысла жизни, который привел ее от философии Хайдеггера к Православию и Церкви! В 70-е годы она стала лидером христианского возрождения интеллигенции в Ленинграде, организовывала религиозно-философские семинары и издавала журнал неофициальной второй культуры «37» и журнал «Женщина и Россия», за что в 1980 году была изгнана из СССР и лишена гражданства.

Находясь в вынужденной эмиграции, Татьяна Горичева стала настоящим апостолом Православия и России во многих странах Европы, Америки и Азии. На ее выступления приходило очень много людей, что я не раз видел в Германии, где ее особенно уважали и почитали. Ее частые выступления и книги, написанные в это время, привели многих людей к православной вере и спасению. Она стала автором многих книг, которые были переведены в разных странах мира. Ее замечательная книга «Новый град Китеж» была дважды номинирована на Нобелевскую премию.

В 1988 году Татьяна Горичева вернулась в Россию. Здесь она, как и прежде, стала активно участвовать в начавшемся тогда Православном Возрождении нашей страны. В 1988 году она напечатала на свои деньги за границей и привезла в Россию сто тысяч книг «Добротолюбия», чтобы передать их Церкви и, созданному тогда в нашем городе, «Обществу православной культуры» свят. Игнатия Брянчанинова. В это время выступала с лекциями, проводила религиозно-философские семинары, издавала журнал «Беседа», в котором участвовали русские и европейские философы. Татьяна Горичева постоянно собирала вокруг себя православную и религиозно-философскую интеллигенцию. Часто любила совершать паломнические поездки по монастырям России. Особенно любила ездить в Дивеево и Оптину. Татьяна Горичева была человеком Церкви, она всегда говорила, что главное для нее это Божественная Литургия и Евхаристия. Об этом она напишет в своей книге «Только в России есть весна».

Глубоко почитала старчество и, конечно, любимого ею архимандрита Иоанна Крестьянкина, с которым не раз общалась.

Она также активно занималась защитой животных, писала об этом в своих книгах: «Святые животные», «Молчание животных» и других.

Татьяна Горичева имела большой философский талант и Божий дар верующего разума и поющего сердца! В последние месяцы она тяжело болела. Во время болезни и перед своей кончиной она не раз причащалась Святых Христовы Тайн!

Со Святыми упокой, Господи Иисусе Христе, душу новопреставленной р.Б. Татьяны! Прости ей, Господи, все грехи и прегрешения, даруй Царство Небесное и вечный покой!

Н. К. Симаков