



RUSSIAN PHILOSOPHY

2021

issue 2

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2021
выпуск 2

*Издается
с 2021 г.*

*Выходит
2 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

А. А. Ермичёв

Отв. секретарь

О. И. Кулиев

Редакционная коллегия

Мариза Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция),

М.А. Маслин (МГУ им.М.В. Ломоносова, Москва, Россия),

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай),

В.В. Сербиненко (РГГУ, Москва, Россия),

Джеймс Рассел (Гарвардский университет, Массачусетс, США),

Стефано Капилупи (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

И.И. Евлампиев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),

Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша),

А.А. Тесля (БФУ им. Канта, Калининград, Россия),

Т.В. Артемьева (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),

Владимир Меденица (Белград, Сербия),

Т.Г. Щедрина (МПГУ, Москва, Россия),

Хольгер Куссе (Технический университет, Дрезден, Германия)

Редакционный совет

Д.К. Богатырев (председатель, учредитель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

С.П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

И.И. Докучаев (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),

Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),

Х. А. Гарсиа Куадрадо (Памплона, Испания),

М. Инглот (Рим, Италия),

М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2021. Вып. 2. Декабрь. — СПб.: Изд-во РХГА, 2021.

ISSN 2782-5965

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

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2021
© Авторы выпуска, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

К 200-летию Ф. М. Достоевского

<i>Капилуни С. М.</i> Свобода и власть у Достоевского	9
<i>Сюндюков Н. К.</i> Великий инквизитор как великий гуманист	18

Актуальные вопросы отечественной мысли

<i>Казин А. Л.</i> Белое, красное и желтое: метафизика русского спора	33
<i>Богатырев Д. К., Богатырева Л. В., Преображенская К. В.</i> Философия культуры от Гегеля до Бердяева	40
<i>Гачева А. Г.</i> Идея христианской политики в философском и художественном ракурсе.	59
<i>Меденица В.</i> Проективный геоцентризм Николая Федорова	80
<i>Светлов Р. В.</i> Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера	94
<i>Оболевич Т.</i> Восточнохристианская традиция в творчестве Томаса Мертона	108

Никоненко С. В.
Бертран Рассел в России: рецепция идей и влияние
на формирование отечественной школы аналитической философии121

Корсаков С. Н., Черняев А. В.
Сто лет изучения истории русской философии
в Институте философии (статья вторая)135

Архив русской философии

Хоружий С. С., Димитров Э.
Опыт и аскеза (беседа)150

Научная жизнь

Иваненко А. А., Маковецкий Е. А., Ноговицин О. Н.
Византия, Европа, Россия: социальные практики
и взаимосвязь духовных традиций
(обзор международной научной конференции)164

Иеромонах Тихон Васильев
Строя Дом Премудрости. Сергей Булгаков — 150 лет со дня рождения
(обзор конференции в Фрибурге — 2–4 сентября 2021 г.)171

CONTENTS

TO THE 200TH ANNIVERSARY OF F. M. DOSTOEVSKY

- Capilupi S. M.*
Freedom and power in Dostoevsky9
- Syundyukov N. K.*
The Grand inquisitor as a grand humanist18

ACTUAL ISSUES OF NATIONAL THOUGHT

- Kazin A. L.*
White, red and yellow: the metaphysics of the Russian dispute33
- Bogatyrev D. K., Bogatyreva L. V., Preobrazhenskaya K. V.*
Philosophy of culture from Hegel to Berdyaev40
- Gacheva A. G.*
The idea of Christian politics in philosophical and artistic perspective59
- Medenitza V.*
The projective geocentrism of Nikolai Fedorov80
- Svetlov R. V.*
Empire and Russia: versions of K. Leontiev and O. Spengler94
- Obolevitch T.*
The eastern Christian tradition in the work of Thomas Merton108
- Nikonenko S. V.*
Bertrand Russell in Russia: reception of his ideas
and the emergence of Russian analytical philosophy121

Korsakov S. N., Chernyaev A. V.
 One hundred years of studying the history of Russian philosophy
 at the Institute of Philosophy (article two)135

FROM THE ARCHIVE OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Khoruzhy S. S., Dimitrov E.
 Experience and asceticism (conversation).....150

SCIENTIFIC LIFE

Ivanenko A. A., Makovetskiy E. A., Nogovitsin O. N.
 Byzantium, Europe, Russia: social practices and interrelations of spiritual
 traditions (overview of the international scientific conference).....164

Hieromonk Tikhon Vasiliev
 Building the house of wisdom. Sergiy Bulgakov — 150 years
 from the birth (review of the Friburg conference, 2–4 September 2021)171

К 200-ЛЕТИЮ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

УДК 130.2

*Стефано Мария Капилупи**

СВОБОДА И ВЛАСТЬ У ДОСТОЕВСКОГО

Достоевский уверен, что свобода Бога и свобода человека взаимообусловлены; Бог свободен в любви к человеку и в том, чтобы подвергнуть испытанию слабую плоть и подарить ей высшую свободу. На встречном пути человек обретает свободу стать субъектом своего спасения. Подобный ход мыслей мы встречаем еще у Пушкина («Я памятник себе воздвиг...», 1836): сущность свободы заключается в том, чтобы дарить свободу другим. Высшая свобода человека, по Достоевскому, аналогична свободе Божьей, осуществляется она в плане всеобщей ответственности. Но невыносимый груз тотального страдания становится у Достоевского благодатью только через свободный выбор. Иначе говоря, герой Достоевского берет на себя мировое зло не по принуждению виновности, а по свободе в сфере ответственности. Теодицея Достоевского совпадает с проблемой антропоидеи. Главное — это не убедиться в том, что человек находит себя, лишь доминируя или под доминированием: в этом великие опасность и соблазн человеческого духа. Высшая форма власти — это власть над собой. Вывод о «власти над собой», однако, нельзя воспринимать как тихий и смиренный выход из проблемы. Вопрос о свободе остается навсегда проблематичным и противоречим, тем более у Достоевского. Данная проблематичность касается и богословия спасения, и богословия земной истории. В первом случае речь идет о проблеме «всеобщего спасения»; а во втором — о соотношении у Достоевского идеи возможных чистоты и красоты человеческого духа и понимания и значения силы и насилия.

Ключевые слова: свобода, власть, Бог, человек, справедливость, насилие, сила, история.

*Stefano Maria Capilupi
Freedom and power in Dostoevsky*

Dostoevsky is sure that the freedom of God and the freedom of man are interdependent; God is free to love man and to test the weak flesh and give it higher freedom. On the opposite path, a man gains the freedom to become a subject of his salvation. We meet a similar course of thought even in poetry of Pushkin («I have erected a monument to myself...», 1836): the essence of freedom lies in to give freedom to others. The highest freedom of a human, according to Dostoevsky, is analogous to the freedom of God, it is realised in terms of universal responsibility. But unbearable burden of total suffering becomes in texts of Dostoevsky grace

* Капилупи Стефано Мария, кандидат философских наук, директор Института итальянской культуры Русской христианской гуманитарной академии; s_capilupi@yahoo.it

only through free choice. In other words, Dostoevsky's character assumes the world's evil not by the compulsion of guilt, but by freedom in the sphere of responsibility. Dostoevsky's theodicy coincides with his anthropodicy. The main thing is not to be convinced that a person finds himself only dominating, or dominated: this is the great danger and temptation of the human spirit. The highest form of power is power over oneself. The result of «power over oneself», however, cannot be perceived as a quiet and humble way out of the problem. The question of freedom remains forever problematic and contradictory, especially for Dostoevsky. This problem concerns both the theology of salvation and the theology of earthly history. In the first case, we are talking about the problem of «universal salvation»; and in the second, about the relationship in Dostoevsky's idea of the possible purity and beauty of the human spirit with the understanding and meaning of the force and the violence.

Keywords: freedom, power, God, human, justice, violence, power, force, history.

В каждую эпоху Великий инквизитор может снова задавать Христу свой вопрос, выраженный тут в нашем толковании: как возможно молиться для тех, кто распинает нас, тем более именно тогда, когда он нас распинает? Твоя *Высшая свобода*, которую Ты нам показал, это на самом деле только еще одна тяжесть для человека, которая добавляется к уже существующим страданию и смерти. Человек бунтовщик, но свободы не любит. Ты лишь сделал нас страдающими еще одним страданием, — неспособностью соответствовать такой Высшей любви и подражать Такой свободе.

Христос его слушает и целует, потому что понимает, как Инквизитор зажигает свою душу в мираже всеобщего земного счастья, то есть, говоря языком современной эсхатологии, в мираже «еще нет», разделенного с «уже». Он также знает, до какой степени для всякого человека соединить два берега эсхатологического напряжения («уже и еще нет» присутствия Царства Божьего на земле) в чистой воде веры часто оказывается *рационально* и *чувственно* невозможной задачей. От христианина требуется быть верным и Небу и земле, но не быть рабом ничего и никого, в миру, но не от мира сего, активно желающим Царства Божьего, но вместе с тем в мирном ожидании Его: все это очень трудно и неизбежно сопровождается разными напряжениями. Христос сжалился над Инквизитором аналогичным образом, как сжалился, по евангельскому рассказу, над народом перед умножением хлебов и рыб (Мк. 6: 34: «Иисус, выйдя, увидел множество народа и сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря»).

РАЗЛИЧИЕ ВИДОВ СВОБОДЫ

Обратимся в этом контексте к вопросу о свободе воли: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [Достоевский 1972–1990, 5, 174]*. Много написано До-

* Здесь и далее все ссылки на произведения Достоевского с указанием тома и номера страницы даются по: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридлендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] — Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.

стоевским о свободе воли. И особенно — о «волюшке» человека. Сама жизнь Достоевского показывает это постоянное стремление к полной земной свободе. Даже его любовь к азартным играм была не только плодом внутренних психологических страданий, метафизическим испытанием, а также простой попыткой освободиться от тягостных обязанностей перед издательствами и от финансовой и административной зависимости.

Даже в этом, по моральной видимости *низком*, уровне экономического существования человека проблематика свободы воли вполне снимается. Для дальнейших рассуждений нам пригодился бы анализ проблемы свободы, принятый В. Виндельбаном в цикле лекций «О свободе воли». В. Виндельбанд выделил в проблеме свободы воли три различных аспекта, сделав каждый из них предметом отдельного рассмотрения. Он назвал их соответственно свободой действия, свободой выбора и свободой волеия.

По сути дела, различие первого и второго из вышеупомянутых трех видов свободы мы найдем еще у греческих философов. Платон и Аристотель развивали понимание Сократом зла как недостатка добра и дурного поступка человека как поступка того, кто не знает, что он делает. Они ответили Сократу, что человек может и знать, что он делает, но он может быть психически не свободен действовать согласно указаниям своего разума. В античном мышлении Платон постулирует радикальный контраст между разумом и страстями; на самом деле, он помещает страсти в похотливую душу (расположенную в животе) и вспыльчивую (расположенную в печени), поручив разумной душе, которая находится в голове, задачу дисциплинировать и направлять человеческие действия. У Аристотеля страсти — это нарушение нижних частей души, связанных с органами тела, которое как таковое способно распространяться и на тело: «И благодаря тому, что представления сохраняются [в душе] и сходны с ощущениями, живые существа во многих случаях действуют сообразно с этими представлениями: одни — оттого, что не наделены умом, — таковы животные, другие — оттого, что их ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном, — таковы люди» [Аристотель 1976-1983, 1, 433]. Правильным посредником между противоположными крайними тенденциями (следовательно, лишаящим их страстного содержания, но измеряющим и регулирующим его), Аристотель считает этическую добродетель. Философская теория страстей более точно определяется стоицизмом, который, развивая аналогичные мотивы цинизма, рассматривает весь аффективный мир как своего рода связь, из-за которой душа страдает рабством вещей: поэтому моральная проблема представляет собой проблему победы над страстями и последующее восстановление автаркической бесстрастности или «апатии». Исходными и фундаментальными страстями в классическом стоицизме являются удовольствие и боль, желание и страх; первые два относятся к настоящему, а два других — к будущему. Уже в классической мысли противоположность, которая остается фундаментальной в учении о страстях, помещается между концепцией, которая видит в них только негативность и пассивность, которые, следовательно, должны исключать моральные действия, и тем, что вместо этого считает их единственно существующими по отношению к практической деятельности, даже в ее этической форме. В христианстве сосуществуют разные оценки страстей: с одной стороны,

оно склоняется к аскетической этике, которая стремится устранить страсти, с другой — это также ведет к новой оценке человеческого мира, которая может предложить условия для положительного рассмотрения страстей, где они не противоречат основам евангельской этики. Античная проблематика обнаруживается в христианстве, когда оно утверждает, что «страсти плоти» препятствуют осуществлению «Высшей свободы» человека (об этом и о различии Высшей и низкой свобод как обеих необходимых для человека много как в патристике, так и в схоластике).

Сам Иисус сказал на кресте: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23: 34). Однако из двух распятых, находящихся рядом с Ним, один раскалялся, другой нет, хотя их обстоятельства были одни и те же (Лк. 23: 39–43). В очередной раз в Евангелии бесконечное милосердие Божье выступает вместе с тотальной свободой человека. Пока эти евангельские контексты кажутся не добавляющими ничего нового (на чисто философском уровне) к рассуждениям Сократа и Аристотеля о нравственном строе человека. Недостаточно будет ответить, что у этих философов не было понятия о первородном грехе (впрочем, тоже неверно: частично у орфиков уже было понимание искупления) или о Богочеловеке, поскольку нерациональные импульсы, которые препятствуют у Аристотеля разумному «сократовскому» поступку человека, можно справедливо считать аналогией христианской концепции страстей и пороков. Единственная, но существенная разница заключается в том, что в иудаизме и в христианстве добро — это добро именно потому, что оно установлено Богом Творцом, для которого все люди являются тварями и «чадами».

Возвращаясь к анализу тезисов В. Виндельбанда, отметим, что свободу действия он понимает как не скованное внешними препятствиями следование индивида своим волевым импульсам и называет ее психофизической свободой. Свободу выбора же он понимает как разумное взвешивание различных волевых импульсов и выбор между ними в процессе принятия решения; он называет ее психологической свободой.

Когда в качестве критерия выступает нравственный закон, свобода выбора становится нравственной свободой. Свобода воления касается вопроса власти человека над психологической свободой, благодаря чему проблема поднимается на философско-метафизическую высоту.

Если тут подытоживать, снова добавляя к анализу Виндельбанда свое толкование, скажем, что в первом случае человек хочет разное (то, что предлагают ему его разные импульсы) и, находясь в состоянии превратить эти импульсы в поступок, делает все, что он *захочет*: это и есть свобода действия, и она легко превращается в импульсивность; во втором он в состоянии выбирать среди этих хотений, слушая то, что говорит ему его индивидуальный рассудок, с учетом собственных настоящих интересов и тому подобного, делая действительно то, что он *хочет*: это называется свобода выбора; в третьем — человек готов вызывать к жизни самые хотения, создавая их в созерцании высшего морального и универсального закона. И первый, и второй, и третий виды свободы были очень дороги Ф. М. Достоевскому.

Говоря не современным, а средневековым языком, первая и вторая не выходят за пределы «Низшей» (*Libertas Minor*), то есть земной свободы. Этот вид

свободы делает людей равными в правах. Эту свободу очень ценят либералы, а Маркс считал ее необходимой предпосылкой для перехода общества в стадию коммунизма. Однако лишь в контексте разговора о третьем виде свободы возникает собственно философский и богословский вопрос: существует ли свобода вообще? Лютер («О рабстве воли») и Гоббс («О свободе воли и необходимости»), хотя и по совершенно разным причинам, отвечали на него отрицательно. По мнению Гоббса, для человека невозможно выбрать сам выбор (который определен самим существующим миром); этим рассуждением философ доказывал несуществование свободы воли. Однако он, на наш взгляд, недостаточно оценил тот факт, что отрицать земную свободу человека — еще не значит отрицать его статус твари Божьей: позиция Лютера это вполне доказывает. Скорее, свобода остается, по кантовским правилам, за пределами нашего знания. Не случайно в романе «Братья Карамазовы» Иван Карамазов, повторяем, отрицает сначала Бога, а потом Христа, утверждая, что именно Христос, а не Бог Отец принес человеку невыносимую тяжесть *Высшей свободы* (*Libertas Maior*).

Если человеку невозможно выбрать выбор (и с этим можно согласиться), то кто создал сам выбор? Современный индивид, верующий в первую очередь в существование себя самого (по учению Декарта), находится перед тремя реалиями, существование которых он, лишь исходя из себя самого, может считать бесспорным, — ближний, мир и смерть. Для верующего человека есть ответ, что ближнего и мир творил Тот, Которого называют Богом. Что касается смерти, однозначный ответ невозможен. Свобода индивида не абсолютна, а состоит только в том, *как* взаимодействовать с этими реалиями (ближний, мир и смерть). Следовательно, для человека свобода как таковая, если она существует, существует только на уровне *Высшей свободы*. Это истинно потому, что свободно выйти из жизненного круга «я – ближний — мир — смерть» невозможно. Это становится возможным только через веру в существование некоей Высшей свободы, по которой я, индивид, знаю, что, только действуя согласно высшему закону, установленному Тем, Кто создал мой выбор, я смогу куда-то *выйти*. Для богословов *экстаз* любви — это и есть *выход* в вечность, осуществляемый не в отдельные моменты эротического восторга и не только посредством акта самоунижения, а постепенно, на встречном пути схождения «эроса» и нисхождения «агапе».

С точки зрения веры, фундаментальной для Достоевского, человек, сознательно или подсознательно, принимает ограничение своей свободы или решает на самоограничение только указанием самого Творца. Вот почему тогда, когда общество, даже поступая справедливо, ограничивает эту свободу, человек испытывает ненависть, гнев и проникается духом бунта. Добродетель есть добродетель только тогда, когда человек решает поступать морально по своей воле, а не по принуждению. Таким образом, первая и вторая свобода, о которых говорил Виндельбандт, оказываются необходимыми предпосылками к третьей, «Высшей» свободе.

Г. В. Флоровский разъясняет применительно к творчеству Ф. М. Достоевского: «Очень рано Достоевскому открылась загадочная антиномия человеческой свободы. С одной стороны, весь смысл человеческой жизни он видел в ее свободе, — и притом в ее волевой свободе, в творческом самоизбрании

и самоопределении. Ничто не может осуществиться иначе, как через волевою решимость и избрание. Поэтому Достоевский защищал не только своеобразие, но именно «своеволие» человека. Даже смирение и покорность возможны только через «своеволие», — иначе они не имеют цены. Но с другой стороны, никто сильнее и убедительнее, чем Достоевский, не изображал саморазрушительности свободы. Это — одна из самых интимных тем его творчества. Во имя «своеволия» или свободы Достоевский восстанет против «всемства», против всякого объективного принуждения, обоснованного только в принудительности и необходимости» (Флоровский 1990, 386).

Для того чтобы человек смог отказаться от своеволия, он должен знать, в чем оно заключается, то есть чего он на самом деле *хочет*. Пока он этого не знает, его покорность, его отказ будут пустыми. Достоинство жизни человека — это отражение того иконописного момента жизни Иисуса, когда Он перед Своим Отцом, познав до конца Свои слезы, провозглашает: «не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22: 42). Пока же человек не познает свои слезы до конца (знание, которое Благодать Божья может и дарить человеку мгновенно, без обязательного опыта зла), пока общество или психологическая болезнь не дают ему действительно и глубоко познать эти слезы в их сущности, — до тех пор его отказ, его покорность не будут подвигом, но просто плодом слепой и не осознанной принудительности.

Поступать морально (то есть свободно согласно третьему виду свободы, по классификации Виндельбандта) — значит сознательно выбрать узкий путь, соединяющий многочисленные, но конечные возможности земного бытия с бесконечными возможностями небесного бытия. Вот почему иногда даже тюрьма значит все же больше, чем социальная свобода, помогая человеку чувствовать себя глубоко свободным. Однако это возможно лишь во внутренне чистом воздухе предельно обостренного, многое испытавшего сознания. Таков пример Пьера в романе Толстого «Война и мир», так ощущает себя и Дмитрий Карамазов в последнем, великом романе Достоевского.

Однако, подчеркиваем, этот разговор не должен упразднить значимость «низкой» свободы, что чаще всего означает упразднить значимость всякой *телесной* свободы. Диктатуры и тоталитарные режимы всегда готовы превращать разговор о «Высшей свободе» в чистую риторику и манипуляцию. Не случайно, например, в Энциклопедии итальянского издательства Мондадори в 20-х годах в статье о Муссолини было написано, что он сделал итальянцев свободными «в духе».

О «ВЛАСТИ» БОГА И О «ВЛАСТИ» ЧЕЛОВЕКА

Однако, по видению Инквизитора, Бог принял самую смерть и вершину самоунижения с единственным результатом: Он *показал* человеку Свою бесконечную любовь, и действительно, единственный результат, Им достигнутый, заключается в том, что Он человека тончайшим образом и в очередной раз... *унизил*. Почему Ты пришел нам мешать, кто у Тебя просил такого «дара»?! Зачем показал нам Свое бесконечное милосердие, если мы сами такого милосердия

не знаем? По мысли героя-нигилиста, если Иисус был просто человеком, то природа поиздевалась даже над наиболее совершенным представителем человечества и, по словам Кириллова из романа «Бесы», «вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль». Если Христос был Богом, возникает и горькая, и нелепая альтернатива (ср. реплику Ивана Карамазова: «...мир в нелепости стоит»), противостоящая всем вопросам Великого инквизитора и того же Ивана Карамазова. Альтернатива — следующая: или Господь свободно выбрал страдание Своего Сына и Своих тварей (что не соответствует библейскому «смерти Бог не создал», Прем 1, 13), или, аналогично гипотезе «плохого гения» Декарта о Творце, Господь Сам, Создатель и Искупитель, унижает человека Своей неподражаемой свободой, умирая на кресте как единственный Богочеловек.

Перед этой новой «властью» Бога вопрос о неадекватности личности и о страдании человека в мире вновь становится неразрешимым в принципе; решится он, по Ивану Карамазову, только усилиями мирской технологии власти Великого инквизитора. В отречении от Творца (потому что *такого* Бога не может быть) необходимо исправить в Творении все то, что смерть и Воскресение Христово еще не исправили, хотя бы и были. Вот почему самый разрушительный нигилизм тот, пришедший после христианства. Человек осознает новое знание о Боге, то есть о Нем как Свободном по преимуществу, Свободном даже стать человеком, и умереть, и брать на Себя чужой грех. Однако перед нищетой, насилием, страданием и смертью еще присутствующими в мире, человек приведен тому, чтобы совершить следующий шаг в своем размышлении, после которого эта новая концепция о Боге становится лишь предпосылкой для более радикального отказа от Него. Когда же мир физически переменится? Вот вопрос многих героев Достоевского. А что мы можем и должны для этого сделать? Есть какая-то загадка: как можно думать, что человек на самом деле имеет некую чудотворную власть над природой? Какие же мы боги, какие мы боголюди или человекобоги?! Это просто смешно. «Да, природа насмешлива! Зачем она, — подхватил он [Ипполит Терентьев] вдруг с жаром, — зачем она создает самые лучшие существа с тем, чтобы потом насмеяться над ними?» А все-таки именно желание власти управляет человеческой волей. В этом Ницше был абсолютно прав. Происходит чудо, или, иначе говоря, Бог посылает Свое испытание: человек получает власть. И проигнорировать это — значит просто поддаться новому соблазну. Проигнорировать это — значит остаться детьми, а Христос говорил о том, что надо становиться детьми, но не оставаться ими. Детское состояние в Царствии Божиим — это нечто совсем другое, отличное от состояния невинности на земле.

Человек — это слабое существо, подверженное болезням и смерти; однако это существо имеет власть. Поэтому снова возникает вопрос: если мы такие нищие и бедные, то где же наша власть, которой мы так сильно желаем? Как гласит мудрая латинская поговорка, «*Ignoti nulla cupido*» — «О чем не знают, того не желают». Все хотят иметь власть, значит, реальная перспектива власти есть у всех. А где она находится, в чём? В отношениях. Власть великолепно проявляется именно в отношениях. Каждая личность испытывает желание проявить свою власть в отношениях с другим человеком и вместе с тем видит

замечательную возможность это желание реализовать. Вот почему случаи человеческой жестокости, описанные Достоевским (и Иваном Карамазовым), — это не плод того, что Михайловский назвал «жестоким талантом»; или, иначе говоря, его талант — «жесток», но этот факт не отрицает «классицизм» (П. Гоббети, Л. Гинзбург) и высший (Вяч. Иванов сказал бы: «символический») реализм русского писателя. Достоевский просто указывает нам на таинственную реальность власти. Даже самый ничтожный человек, стоящий на нижней ступеньке общественной лестницы, может испытывать желание власти и применять вожденную власть в отношении другого, более слабого существа. В мире всегда есть кто-то, кто слабее тебя.

Главное — это не убедиться в том, что человек находит себя лишь доминируя, или под доминированием: в этом великая опасность и соблазн человеческого духа. Высшая форма власти — это власть над собой. Тогда использование собственных ресурсов идет на пользу себе и другим, без каких-либо существенных противоречий. Это называется *экономией* духа. При этом человек может уступать, падать, но предмет молитвы для него уже ясен.

В итоге Достоевский уверен, что свобода Бога и свобода человека взаимобусловлены; Бог свободен в любви к человеку и в том, чтобы подвергнуть испытанию слабую плоть и подарить ей Высшую свободу. Человек, со своей стороны, обретает свободу стать субъектом своего спасения. Подобный ход мыслей мы встречаем еще у Пушкина («Я памятник себе воздвиг...», 1836): сущность свободы заключается в том, чтобы дарить свободу другим. Высшая свобода человека, по Достоевскому, аналогична свободе Божьей, осуществляется она в плане всеобщей ответственности. Это утверждается не по августианской теологеме о наследстве вины адамовой, а, скорее, по восточному представлению о свободной солидарности в грехе, которое делает его ответчиком *за все*. Невыносимый груз тотального страдания становится у Достоевского благодатью только через свободный выбор. Иначе говоря, герой Достоевского берет на себя мировое зло не по принуждению виновности, а по свободе в сфере ответственности. Теодицея Достоевского совпадает с его антроподицеей.

В XIX и XX веках люди пытались обрести окончательное освобождение от страдания, угнетения и нищеты уже вне христианских надежд. Но соблазн для человечества всегда один и тот же: освободиться от внутреннего напряжения между тем, что есть, и тем, что должно быть, через простую технологию внешней власти. Одновременно христиане, начиная с самих католиков после потери Рима в пользу итальянского государства в 1870 году, все больше и больше возвращаются к некому «доконстантиновскому духу», когда соблазн власти не превратил христиан, преследуемых язычниками, в преследующих язычников. Соблазн власти, это один из соблазнов Иисуса в пустыне, а Церковь, и православная и католическая, нередко ему поддавалась. Более того, не случайно в фильме «Братья Карамазовы» 1968 года не присутствует Легенда о Великом инквизиторе: советский режим прекрасно знал, что это касается любого тоталитаризма, а не только католического Торквемады.

Наш вывод о «власти над собой», однако, нельзя воспринимать как тихий и смиренный выход из проблемы. Вопрос о свободе навсегда остается проблематичным и противоречивым, тем более у Достоевского.

Даная проблематичность касается и богословия спасения, и богословия земной истории. В первом случае речь идет о проблеме необходимости и невозможности «всеобщего спасения», а во втором — о соотношении у Достоевского идеи возможных чистоты и красоты человеческого духа и понимания и значения силы и насилия. Но эти вопросы станут темами другого исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Достоевский 1972–1990 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах // АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридлендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] — Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990

Аристотель 1976 — Аристотель О душе // Соч. в 4 т. Том 1. М.: Мысль, 1976

Флоровский 1990 — Флоровский Г. В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском. М.: Книга, 1990. С. 386–390.

REFERENCES

Dostoevsky F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochineniy v 30 tomah* [Complete works in thirty volumes] // USSR Academy of Sciences, Institute of Russian Literature (Pushkin House); [editors: V. G. Bazanov (Chief Editor), G. M. Friedlander (Deputy Chief Editor), V. V. Vinogradov, etc.] — Science publ., (in Russian), 1972–1990.

Aristotle (1976) *About the soul* // Works in 4 volumes. Volume 1. Ed. V. F. Asmus. Moscow: «Mysl'», 1976.

Florovsky G. V. (1990) *The religious themes of Dostoevsky* // *About Dostoevsky*. Moscow, 1990. P. 386–390.

*Н. К. Сюндюков**

ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР КАК ВЕЛИКИЙ ГУМАНИСТ

Задача статьи — описать специфику болезненной «любви к человечеству», культивируемую в мировоззрении Великого инквизитора. Предложена дифференциация двух типов гуманизма — редукционистского (в духе «вульгарной социологии») и персоналистического. Указан один из важнейших критериев этого деления — отношение к понятиям чуда (А. Ф. Лосев, П. Флоренский) и благодати (И. А. Есаулов).

Ключевые слова: чудо, среда, необходимость, благодать, закон, гуманизм, преобразование, Великий инквизитор.

N. K. Syundyukov

The Grand inquisitor as a grand humanist

The purpose of the article is to describe the specifics of the «love for humanity» cultivated in the worldview of the Grand Inquisitor. Differentiation of two types of humanism is proposed: reductionist (in the spirit of «vulgar sociology») and personalistic. One of the most important criteria for this division is indicated — the attitude to the concepts of miracle (A. F. Losev, P. Florensky) and grace (I. A. Esaulov).

Keywords: miracle, environment, necessity, grace, law, humanism, transformation, Grand inquisitor.

Гуманизм Великого инквизитора — факт практически бесспорный. Это следует хотя бы из тех характеристик, которые Иван дает своему герою: «страдалец, мучимый великой скорбью и любящий человечество» (здесь и далее курсив мой. — Н. С.); «человек, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству» [Достоевский 1972–1990, 14, 238]**;

* Сюндюков Никита Кириллович — старший преподаватель РХГА, nick.syundyukov@gmail.com

** Здесь и далее все ссылки на произведения Достоевского с указанием тома и номера страницы даются по: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридлендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] — Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.

«проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество» (Достоевский 1972–1990, 14, 239). Курсивом выделены члены внутренней антиномии, свидетельствующей о двойственной, противоречивой оценке личности Инквизитора. Его скорбь по человечеству отзывается любовью к нему*, аскетический подвиг направлен на излечение болезненной любви, наконец, старик проклинается именно за свою упорную любовь к человечеству.

Представляется, что в этих антиномиях кроется своеобразие любви Инквизитора к человечеству, своеобразие его гуманизма. Действительно, понятие гуманизма крайне неоднозначно. Как указывает Мишель Фуко, «гуманизм... это тема или, скорее, совокупность тем, которые несколько раз в истории возникали в европейских обществах; каждый раз эти темы, всегда связанные с ценностными суждениями, различались как по своему содержанию, так и по ценностям, которые они отстаивали... Существовал гуманизм, представлявшийся критикой христианства или религии вообще, и был христианский гуманизм в противоположность гуманизму аскетическому и намного более теоцентрическому** (это характерно для XVII века)... Гуманистическая тематика сама по себе слишком податлива, изменчива, размыта, чтобы служить осью для размышления. Гуманизм годен лишь для того, чтобы *приукрашивать и оправдывать те представления о человеке*, к помощи которых он вынужден прибегать» (Фуко 1999 — Фуко М. Что такое Просвещение? [Электронный ресурс] // URL: <http://www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm> (Дата обращения: 15.10.2021).

Итак, согласно Фуко, понятие гуманизма как идеологии «любви к человечеству» на деле служит лишь подпоркой для утверждения и оправдания определенного рода антропологии. В «Братьях Карамазовых» можно обнаружить два условно полярных представления о человеке и его природе, которые ориентируются на гуманистическую проблематику. Первый тип дан в рассуждениях старца Зосимы, второй — в защитной речи адвоката Фетюковича.

Однако дифференциация этих представлений представляет некоторую сложность. Концептуально близка искомой нами дифференциации оппозиция, предложенная И. А. Есауловым: деление на «благодать» и «закон»/«право»:

«Митрополит Иларион в первом же оригинальном произведении русской словесности намечает два возможных способа *ориентации человека в мире*: самоутверждение в земной жизни и духовное спасение. (...) Н. Афанасьев —

* Схожий мотив находим в рассуждениях другого утописта и пророка Достоевского, «смешного человека»: «Зачем я не могу ненавидеть их, не любя их, зачем не могу не прощать их, а в любви моей к ним тоска: зачем не могу любить их, не ненавидя их?» (Достоевский 1972–1990, 25, 14). Впрочем, в остальных своих воззрениях эти два персонажа практически полностью противоположны. «Смешной человек» вполне в руссоистском духе верит в априорную «хорошесть» всякого человека, в то время как Инквизитор убежден в совершенной греховности человеческой природы. Как мы увидим в дальнейшем, этот мотив находит своеобразный инвариант в речах старца Зосимы и адвоката Фетюковича. В случае же пары «Инквизитор» — «Смешной человек» характерно именно это изначальное тождество скорби и любви.

** Такое определение гуманизма может прояснить идеологический конфликт, изображенный в споре между старцем Зосимой и постником Феропонтом.

спустя почти тысячелетие — то же разграничение применяет, описывая благодать как антипод «правового пространства». <...> Протопресвитер исходит из православной традиции, согласно которой благодать понимается как *результат спасительного воздействия на человека Святого Духа* и традиционно противопоставляется закону как категории сверхзаконная, а потому и «отменяющая» в перспективе все правовые отношения» [Есаулов 1995, 117].

В модели Есаулова понятие «закона» противопоставляется духовному спасению и Царству Божию. Однако вполне светская защитная речь адвоката Фетюковича также исходит из идеалов христианского гуманизма* — и это роднит ее с поучениями Зосимы. Ввиду этого модель Есаулова не совсем адекватна для данного этапа рассмотрения проблемы. Несколько позже мы вернемся к этой модели.

И зосимовский, и фетюковский тип антропологии основывается на концепции всеобщей мировой вины. Зосима: «Воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват» [Достоевский 1972–1990, 14, 262]. Фетюкович: «Евангелие предписывает: мерить в ту меру, в которую и вам меряют. Как же винить детей, если они нам меряют в нашу меру?» [Достоевский 1972–1990, 15, 170], — иначе говоря, грехи детей есть следствие грехов их отцов, причем следствие жестко детерминированное, ввиду чего личная вина трансформируется в вину коллективную. Кроме того, в своей аргументации и Зосима, и Фетюкович прибегают к положениям православной нравственности, нравственности «русской идеи», и адвокат делает это даже более охотливо, чем старец: «Мне ли, ничтожному, напоминать вам, что русский суд есть не кара только, но и спасение человека погибшего! Пусть у других народов *буква и кара***, у нас же дух и смысл, спасение и возрождение погибших» [Достоевский 1972–1990, 15, 172].

Тем не менее ценностные суждения, выводимые из этих, казалось бы, общих предпосылок, оказываются предельно различными. Здесь важно верно расставить акценты. Для Зосимы *каждый* виноват прежде *всех*; для Фетюковича *все* виноваты прежде *каждого*. Точную и емкую дифференциацию суждений Зосимы и Фетюковича проводит Андрей Завалий: «Фетюкович превращает всеобщую вину в нечто абстрактное, до предела безличное; в конце концов, виновата становится лишь «природа, мстящая за свои вечные законы безудержно и бессознательно,» т. е. опять-таки пресловутая «среда»***; тогда как у Зосимы вина и ответственность персонифицированы. Всякий (каждый) виноват, а не: все виноваты» [Завалий 2021 — Завалий А. Бесёнок. Опыт прочтения «Братьев Карамазовых» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/18.htm> (Дата обращения: 10.10.2021)]****. Заметим, что

* Это отмечает и Есаулов: «У Достоевского можно обнаружить неюридическое понимание вины и наказания даже у служителей Фемиды» [Есаулов 1995, 127].

** Еще из оппозиции, предложенной Есауловым: «Безблагодатное («механическое») следование закону трактуется <...> как «мертвая буква», убивающая жизнь и препятствующая духовному спасению» [Есаулов 1995, 117].

*** См. одноименную главу в «Дневнике писателя».

**** Ср. с «тихими созерцаниями» Ивана Ильина: «Как тягостно, подчас мучительно трудно бывает установить и признать свою вину. Душа начинает беспокойно метаться, а потом просто ожесточается и не желает видеть правду. Хочется непременно оправдать себя,

и И. А. Есаулов приводит схожие рассуждения, правда помещая их в несколько иной контекст: «Доминирующее у Достоевского христианское представление о личной вине каждого перед каждым (имеющей, конечно, сверхправовой статус) [в тоталитарных моделях социума] трансформируется в правовую доктрину общей коллективной вины» [Есаулов 1995, 119].

Итак, гуманизм Фетюковича, отталкиваясь от христианских идей, чреват снятием вины и ответственности (по крайней мере, формальным) со всякого преступника. Данный тип гуманизма отрицает вину индивидуальную, растворяя ее в вине коллективной. Гуманизм Зосимы, *признавая* коллективную вину, напротив, *конкретизирует* ее в вине персональной: «На всяк день и час, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен. Вот ты прошел мимо малого ребенка, прошел злобный, со скверным словом, с гневливою душой; ты и не приметил, может, ребенка-то, а он видел тебя, и образ твой, неприглядный и нечестивый, может, в его беззащитном сердечке остался... Всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается*» [Достоевский 1972–1990, 14, 289].

Но вернемся к уже упомянутым антропологическим моделям, вокруг которых выстраиваются эти два типа гуманизма, или, вернее, — два типа гуманистической аргументации.

Антропологическая модель Фетюковича основана на редукции человека к его социальному окружению, к той самой «среде». Человек, его психология и его мотивация, сводится к вульгарно-социологическому понятию индивида. Человек есть продукт, рефлекс того окружения, в котором он живет. Митя Карамазов — сын не только Федора Карамазова, но и всего Скотопригоньевска, всей эпохи, растленный дух которой подготовил почву для возникновения феномена «карамазовщины». Причем подготовка эта детерминирована социальными процессами, совершающимися с непреложной, абсолютной необходимостью, — иными словами, с необходимостью *закона*. Здесь общество, «среда» — в смысле метафизическом — все равно что бог в цитате Сенеки, на которую так любил ссылаться Лев Шестов: «всегда повинуется и лишь раз повелел». Естественно, что своими силами человек не волен освободиться от диктата социальных процессов. Связи с «иными мирами» разорваны, человек и человеческое общезжителство есть понятия совершенно имманентные и созависимые. Потому Фетюкович и отрицает вину Дмитрия Карамазова: вина есть привилегия лич-

отвергнуть свою виновность, свалить вину на другого или на других, а главное, — доказать не только другим людям, но и себе самому, да, именно самому себе, что «я тут ни при чем» и что я нисколько не виноват в этом. Виноваты все окружающие, в конечном счете — весь мир, но только не я: враги и друзья, природа и человек, родители и воспитатели, несчастное стечение обстоятельств и тяжелые условия, «среда» и «влияние», небо и ад, но не я! <...> Конец малодушной тревоге. Я готов примириться с мыслью о своей виновности, исследовать, в чем именно я виноват, и признать свою вину» [Ильин 2017, 36–38].

Ср., опять же, с Ильиным: «Мы соучаствуем в вине всего мира — непосредственно, и через посредство других, обиженных или зараженных нами, и через посредство третьих, неизвестных нам, но воспринявших наше дурное влияние. Ибо все человечество живет как бы в *едином сплошном духовном эфире*, который всех нас включает в себя и связует нас друг с другом» [Ильин 2017, 39].

ности, свободной от аффекта, от внешней детерминации. Как писал Бердяев, «нет оснований признавать неотъемлемую свободу и неотъемлемые права за человеческой личностью, если она не обладает вечной духовной природой, если она есть лишь *рефлекс социальной среды*» (Бердяев 2010, 171).

Антропологическая модель Зосимы глубоко персоналистична. Человек есть прежде всего существо, обладающее «тайным сокровенным ощущением живой связи с миром иным» (Достоевский 1972–1990, 14, 290). Персонализм противостоит объективации как отрицанию свободы, как порабощению субъекта внешним фактором, в нашем случае — фактором среды. Но при этом персонализм не впадает в субъективизм или солипсизм, не порывает своих связей с внешним миром, но, напротив, находит для них более глубокие основания. «Истина в субъекте, но не в субъекте, противопоставляющем себя объективации и потому выделяющем себя из бытия (таковой «субъективизм» наглядно показан в уже упомянутой антропологической модели постника Феропонта. — Н. С.), а в субъекте как существующем» [Авдеева 2007, 416]. Вновь: персонализм Зосимы, его учение о «мировой вине» ни в коем случае не отрицает внешнюю падшесть мира, и в этом он вполне согласен с гуманизмом Фетюковича и даже — вернемся, наконец, к этому имени — гуманизмом Великого инквизитора. Однако вместе с признанием этой падшесть мира в целом и человечества, плодов его труда в частности, гуманистический персонализм Зосимы учит преодолению греха и *преображению* мира.

Человек «обладает и духовной силой, позволяющей ему превзойти бессмысленность «преступной истории» и одновременно преодолеть ее как *своей собственной грех*, как объективацию и необходимость» [Авдеева 2007, 416]. Персонализм признает бессмысленность, более того, *преступность* истории, то есть «среды», взятой в ее темпоральном аспекте, — точно так же, как и Фетюкович, и прочие светские гуманисты; однако персонализм обнаруживает корень этой бессмыслицы и этой преступности в личностном «я». И через это обнаружение — то есть, собственно, через покаяние — преодолевает ее.

Прежде чем мы перейдем к следующей части нашего рассуждения, приведем еще одно характерно суждение приверженца редукционистской модели антропологии, культивируемой в светской этике, — суждение Виссариона Белинского*: «Да знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда *общество так подло устроено***», что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству, и что нелепо и жестоко требовать с человека того, чего уже по *законам природы* не может он выполнить, если бы даже хотел...» [Достоевский 1972–1990, 21, 11]. Обратим внимание на эту характерную аргументацию: «по законам природы». Точно к той же аргументации в защиту своей позиции об априорной невинности преступника обращается и адвокат

* Правда, рассуждение это приводится со слов Ф. М. Достоевского. Вполне вероятно, что писатель полемически искажил слова Белинского. Однако это нисколько не противоречит задачам настоящей статьи, сосредоточенной прежде всего на мирозерцании самого Достоевского.

** «Подло устроенное общество» — все та же «преступность истории». Но дальше констатации этой преступности Белинский, как и прочие светские гуманисты, не идет.

Фетюкович: «Не требуйте же от юного ума воздержания *невозможного*: «Гони природу в дверь, она влетит в окно» [Достоевский 1972–1990, 15, 171]; «был *аффект* безумства и помешательства, но и *аффект природы*, мстящей за свои вечные законы [здесь-то Фетюкович впервые и использует в своей речи слово «закон», в иной форме, но с тем же механически-юридическим содержанием, о котором пишет И. А. Есаулов. — Н. С.] безудержно и бессознательно, как и всё в природе» [Достоевский 1972–1990, 15, 172]. Природа понимается Фетюковичем как нечто безотчетно властвующее. Природа, как и среда, подавляет волю отдельного индивида. Два этих понятия есть элементы одного и того же процесса — процесса утверждения абсолютной необходимости, абсолютной власти *закона*. Ведь недаром Белинский описывает действие законов *природы* как необходимую реакцию на подлое устройство *общества*. В рамках редукционистской антропологической модели выхода из этого замкнутого круга не видно. Но в поэтике Достоевского выход, разумеется, возможен — благодаря искупительному и спасительному подвигу Христа.

Составляющей частью этого искупительного подвига прот. Олег Давыденков полагает творение Спасителем чудес: «Чудеса — своего рода обетования. В них преодолевается *природная ограниченность* мира и человека. Так, чудесное умножение хлебов, хождение по водам и другие случаи преодоления физических законов указывают на возможность *преодоления* тех ограничений, которые налагает на бытие человека природная необходимость. Эти чудеса суть предзнаменования и предуказания будущего состояния человека и мира» [Давыденков 2013, 426].

В контексте обсуждения «Поэмы о Великом инквизиторе» кажется весьма странным говорить о понятии чуда с позиций догматического богословия. Действительно, Великий инквизитор ставит чудо в один ряд с другими силами, которые способны «пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков» [Достоевский 1972–1990, 14, 232], — с тайной и авторитетом. Но ведь, строго говоря, ни одна из этих сил — ни тайна, ни авторитет, ни чудо — сама по себе не является орудием зла. И в Новом Завете Христос и апостолы не раз прибегают к понятиям тайны (Мф. 13: 11; Лк. 17: 20–21) и чуда (Лк. 5: 23–26; Ин. 2: 11, 23; 3: 2)*. Следовательно, здесь требуется еще одна дифференциация. Что есть «чудо» в понимании Великого инквизитора и что есть чудо в мирозерцании самого Достоевского?

Обратимся к тексту «Великого инквизитора». В нем упоминается, что сама инквизиция начинается с борьбы против еретиков, богохульно отрицавших чудеса. И Христос является народу будто бы с той самой целью, чтобы опровергнуть зарождающуюся «в Германии» рационально-позитивистскую установку о невозможности, немыслимости чуда. Саму реальность природы чудес автор, т. е. Иван Карамазов, кажется, не подвергает сомнению: «Было тогда и много чудес. Были святые, производившие чудесные исцеления; к иным праведникам, по жизнеописаниям их, сходила Сама Царица Небесная» [До-

* Латинское слово «авторитет» в Библии не используется.

стоевский 1972–1990, 14, 226]. Напротив, сомнение в действительности чудес Иван связывает с дьявольскими действиями.

Здесь важно также заметить, что, согласно тексту, ересь приходит именно из Германии (очевидно, под «ересью» автор подразумевает протестантизм^{*}). Сравним этот факт с рассуждениями Достоевского из «Дневника писателя»: «Иной лютеранский пастор ни за что не может понять, как можно, веруя в истинного Бога, поклоняться в то же время «доске», изображению святого, и допустить, чтоб из этого не вышло идолопоклонства. Русский интеллигентный человек всего чаще согласен в этом суждении с пастором. Между тем нет ни одного русского мужика или бабы, которые, поклонясь иконе, в то же время хоть сколько-нибудь смешивали «доску» с самим Богом, несмотря на то, что православный народ в то же время верует в чудотворность иных икон. Но нет ни одного русского, который чудотворную силу иконы приписал бы самой иконе, а не соизволению Божию. А это уже совсем другое. Вот этого-то воззрения русского простолюдина ни пастор, ни разорвавший с народом русский ни за что не допустят, да и не поверят, что так оно есть» [Достоевский 1972–1990, 25, 168]. Понятия и представления лютеранского пастора здесь отвечают тому собирательному образу протестантизма, который был сформирован в сочинениях славянофилов. А. С. Хомяков полагал протестантизм проявлением крайнего индивидуализма, диктатом рассудочности, отрицавшей всякую трансцендентность в пользу имманентности. Разумеется, в рамках такого представления понятие о чуде, или — в контексте данного примера — об онтологическом различии и в то же время связи между изображением и изображенным, — о явленности Бога, т. е., собственно, об онтологической основе действительности чуда^{**}, — речь идти не могла.

Далее, уже само явление Христа изображается Достоевским именно как чудо, т. е. как момент *свободного единения единой божественной воли с множественной человеческой*: «Он появился тихо, незаметно, и вот все — *странно это* — узнают Его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть *почему именно* узнают Его. Народ *непобедимою* силой стремится к Нему, окружает его, нарастает кругом Него, следует за ним... Солнце любви горит в Его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца *ответною любовью*» [Достоевский 1972–1990, 14, 227]. Чудо, творимое далее Христом — дар зрения слепцу, воскрешение девочки, в контексте повествования воспринимается не как нарушение естественного миропорядка, где властвуют смерть и распад, но именно как естественное же его продолжение, поскольку и сам этот миропорядок — понятый, разумеет-

* Ср.: «Либеральные [протестантские] теологи отвергли традиционное учение о Троице, боговоплощении, божественности Христа, его непорочном зачатии, чудесах, спасительном значении его смерти на кресте, телесном воскресении, реальность чуда Пятидесятницы, а также учение о сотворении Богом мира и человека, грехопадении, первородном грехе». (Яблоков 2005, 338).

** Ср.: «Явленность икон в собственном смысле слова указывает на происшедшие от иконы явления; знамения, благодати, чрез нее явившиеся. А исцеление души прикосновением чрез икону к духовному миру есть прежде всего и нужнее всего явление *чудотворной помощи*» (Флоренский 1993, 53).

ся, в религиозном смысле, — зиждется одним лишь чудодейственным ликом Христовым.

Дадим, наконец, определение чуда, которое кажется нам наиболее адекватным мировоззрению Достоевского. Это определение принадлежит Зосиме, который будто бы косвенно* отвечает им на самый бунт Ивана и его Инквизитора: «Мимойдущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе (характерно, что речь идет о сюжете из Книги Иова. — Н. С.). Перед правдой земной совершается действие вечной правды» [Достоевский 1972–1990, 14, 265].

Сразу же приведем и другое свидетельство о сущности чуда — А. Ф. Лосева. Здесь важен каждый эпитет, каждая характеристика: «Когда чувственно и пестро-случайная история личности, погруженной в *относительное, полутемное, бессильное и болезненное* существование, вдруг приходит к событию, в котором выявляется эта *исконная и первичная, светлая* предназначенность личности, вспоминается *утраченное блаженное* состояние и тем преодолевается *томительная* пустота и *пестрый шум и гам* эмпирии, — тогда это значит, что творится чудо» [Лосев 2014, 243–244].

В приведенных отрывках акценты расставлены по-разному. Зосима заостряет внимание на действии вечной правды, на дарованной человеку истине. Лосев понимает чудо как момент, в котором личность вновь обретает себя. Но сущность здесь едина: чудо есть совпадение конечного и бесконечного, раскрытие вечного в мимойдущем, блаженного — в пестро-случайном. Важно и другое: чудо есть также преодоление, или, вернее будет сказано, преобразование эмпирического; так и красота, по Соловьеву, есть не *отрицание*, но *преобразование* материи: «Мы должны определить красоту как преобразование материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [Соловьев 2021, 18]. Материя у Соловьева — то же лосевское «пестро-случайное», «полутемное», «относительное» состояние, и все же именно в недрах этого состояния обнаруживается сверхматериальное начало — посредством таинства, или чуда воплощения.

Ссылка на Соловьева здесь отнюдь не случайна. Прежде всего, само его произведение «Красота в природе» начинается с эпиграфа из Достоевского: «Красота спасет мир». Дальнейшие рассуждения Соловьева только развивают, раскрывают этот афоризм Достоевского. Заметим, что в нем обозначенная нами внутренняя логика чуда — встреча мимойдущего («пестрая эмпирия мира») с вечным (красотой), результирующая в *спасении*, — дана в предельно сжатом виде. Кроме того, в «Трех речах о Достоевском» Соловьев указывает принципиальную важность понятия материи в поэтике писателя: «Он брал человека во всей его полноте и действительности; такой человек тесно связан с материальной природой — и Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи» [Соловьев 1988, 314].

Эти слова Соловьева косвенно подтверждает исследователь его творчества А. П. Козырев — причем в тексте о понятии чуда у А. Ф. Лосева: «Соловьев

* Мы следуем подсказке самого писателя: «Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, которое положено в Инквизиторе и в предшествующей главе, которому *ответом служит весь роман*» [Достоевский 1972–1990, 27, 48].

говорит, что Воскресение Христа суть чудо, но чудо и возникновение первого органического вещества в неорганической материи, и вполне можно понять Воскресение в логике закона естественной эволюции, как некий скачок, как некий существенный сдвиг на пути прогресса» [Козырев 2019, 162–163]. Ту же *естественную* логику описания чуда А. П. Козырев вполне справедливо находит и у Лосева, и у Флоренского, который, в свою очередь, ссылается именно на Соловьева: «А. Ф. Лосев подобно Флоренскому видит в чуде не сверхприродное и исключительное, но, напротив, транспарентность самой природы, выявление ее глубинной сути: «Не нарушение законов природы есть чудо, а, наоборот, установление и оправдание, их осмысление. С точки зрения мифического сознания чудо-то и есть установление и проявление подлинных, воистину нерушимых законов природы»» (Козырев 2019, 164). Ровно ту же логику описывает и Достоевский применительно к Алеше: «Если же [реалист] и допустит [чудо], то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить»*. И другое свидетельство, из «Дневника писателя»: «Не одни лишь чудеса чудесны. Всего чудеснее бывает весьма часто то, что происходит в действительности. Мы видим действительность всегда почти так, как *хотим* ее видеть, как сами, *предвзято*, желаем растолковать ее себе. Если же подчас вдруг разберем и в видимом увидим не то, что хотели видеть, а то, что есть *в самом деле* [курсив авторский. — Н. С.], то прямо принимаем то, что увидели, за чудо» [Достоевский 1972–1990, 25, 125]**. Итак, обобщая: чудо, согласно упомянутым выше авторам, есть наиболее полное выражение действительного миропорядка, увиденного в его естественном свете. И дополним: миропорядка, искупленного и преображенного крестным подвигом Христа и Его последующим Воскресением.

Вновь вернемся к Великому инквизитору. Характерно, что впервые он возникает в повествовании именно в момент явления чуда Христа. «Он все видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем» [Достоевский 1972–1990, 14, 227]. Далее Инквизитор проясняет причину своего омрачения: «Да ты и *права* (вновь всплывает категория оппозиции И. А. Есаулова — «право», «закон». — Н. С.) не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже *сказано* тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь» [Достоевский 1972–1990, 14, 228]. Инквизитор выпадает прежде всего против слова Христа,

* Сам А. П. Козырев также ссылается на этот фрагмент из «Братьев Карамазовых», однако указывает, что данное рассуждение скорее свойственно новоевропейскому механицистскому мирозерцанию. В этом пункте мы не можем вполне согласиться с автором, ибо в указанной парадигме невозможно, немислимо действие благодати, в то время как для поэтики Достоевского это понятие является смыслообразующим, как убедительно показывает И. А. Есаулов в уже упомянутом труде.

** В указанном сочинении А. П. Козырев описывает данную логику как феноменологическую. Правда, исследователь применяет это описание к идеям Флоренского, а не Достоевского.

вернее, против возможности нового Слова, доселе не бывшего, — того самого «Талифа куми», которое грозит разрушением старого, «ветхого» мироустройства и предвещает новое, искупленное*, благовестное.

Исследовательница творчества Достоевского Д. Э. Томпсон указывает: «Переплетение «вечной истины» с земными событиями, чтобы на земле осуществилась «вечная справедливость», тождественное идее о том, что Божественная правда в конечном счете решает человеческие судьбы, что за ней остается последнее Слово, так же как ей принадлежало Слово первое, и на земле и в «мирах иных»» [Томпсон 2000, 76]**. И ведь на одно из искушений диавола — искушение хлебами — Христос отвечает: «написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким *словом*, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4: 4).

Приведем здесь еще одно характерное рассуждение Достоевского, оставленное им*** в подготовительных материалах к «Бесам»:

«Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль, не учение Христово спасет мир, а именно вера в то, что *Слово плоть бысть*. Вера эта не одно умственное признание превосходства его учения, а *непосредственное влечение* (и ведь это непосредственное влечение тождественно непобедимой силе, которая влечет людей ко Христу в сюжете «Великого инквизитора». — Н. С.). Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, *воплощенное Слово, Бог воплотившийся* (здесь — то самое преобразование материи, о котором писал Соловьев. — Н. С.). Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону. При меньшем восторге человечество, может быть, непременно бы совратилось сначала в ересь, потом в безбожие, потом в безнравственность, а под конец в атеизм и троглодитство и исчезло, истлело бы. Заметьте, что человеческая природа непременно требует обожания. Нравственность и вера одно, нравственность вытекает из веры, потребность обожания есть неотъемлемое свойство человеческой природы» [Достоевский 1972–1990, 11, 187–188]. И еще, в более сжатом виде: «Вся действительность не исчерпывается насущным (как то видит Иван в рамках своего «эвклидова разума». — Н. С.), ибо огромную

* И вновь здесь возникает тема «закона и благодати».

** Здесь, конечно, всплывает еще одна трактовка понятия «слово» в пространстве поэтики Достоевского — бахтинская: «Тот катарсис, которым завершает романы Достоевский, можно было бы конечно, не адекватно и несколько рационалистично — выразить так: ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, все еще впереди и всегда будет впереди» [Бахтин 1963, 251]. Разумеется, две эти трактовки несколько не противоречат друг другу, ибо Бахтин говорит о «последнем слове *мира*», Томпсон же рассуждает в иной, богословской плоскости: «Царство мое не от мира сего» (Ин. 18: 36).

*** Само это рассуждение вкладывается Достоевским в уста Князя, который впоследствии трансформируется в Ставрогина, что, разумеется, придает некоторый оттенок сомнительности приведенной цитаты. Именно — насколько с этим рассуждением согласен сам Достоевский и насколько это «теплохладная» интеллектуальная игра, «бескорыстный эпатаж» Князя-трикстера?

своею частью заключается в ней в виде еще *подсудного, невысказанного будущего слова*» [Достоевский 1972–1990, 11, 237].

Итак, Инквизитор, порицая возможность появления нового слова Христа, стремится сохранить раз и навсегда установленный миропорядок, непреходящий закон, который детерминирует всякое бытие, будь то бытие природное или бытие человеческое, личностное и социальное. Инквизитор протестует против одного из ключевых свойств проявления Господа — Его неисповедимости, неопределенности, непредсказуемости, могущей быть явленной в Его новом слове.

Чудо Христа — как возможность менять по своей Божественной воле мною неизменный миропорядок* — есть естественное продолжение Его царственной личности и, добавим, нашей веры в Его слово. Ведь в известном фрагменте из 5-й главы Евангелия от Марка дочь начальника Синагоги спасает не только благодать Христова, но и вера самого начальника. «Не бойся, только веруй», — говорит Христос (Мк. 5: 36). Вновь вспомним, что это обстоятельство важно и для Достоевского: «В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры... Чудо ли заставило уверовать [апостола Фому]? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать» [Достоевский 1972–1990, 14, 25].

Инквизитор же сознается в своей неверии — следовательно, и само чудо Христа для него представляется иллюзией**, мистикой, обманом, неправомочно нарушающим установленный и определенный порядок бытия. Интересно, что в ходе доказательств этой *неправомочности* слова Инквизитор прямо определяет его как чудо, которое посягнет на «свободу веры людей». Тем самым Инквизитор как бы имплицитно утверждает, что при его власти люди обладают свободой веры — и действительно, дальше он подтверждает, что «ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне... Ибо теперь только (то есть он, конечно, говорит про инквизицию. — Н. С.) стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей» (Достоевский 1972–1990, 14, 229). Инквизитор во вполне гуманистическом ключе увязывает свободу и счастье, в противовес апостолу Павлу, который отождествлял свободу с обладанием истиной, то есть, собственно, с чудом, с невозможностью («для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:22)) — и это же понимание свободы проводит и сам Достоевский (например, в уже упомянутом «Сне смешного человека»: «Пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать» (Достоевский 1972–1990, 25, 118)).

Единственно возможное понимание чуда, по Инквизитору, — чудо имманентное, соответствующее порядкам эвклидова разума, т. е. чудо преобразовательное, управленческое, экономическое, социальное, чудо «человеческого муравейника»: «Получая от нас хлебы, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо

* См.: «То, чем жила душа, этот шум и гам бытия, эта пустая пестрота жизни, эта порочность и гнусность самого принципа существования, — все это слетает пушинкой; и улыбаешься наивности такого бытия и жизни. И уже дается прощение, и забывается грех», — пишет в этой связи А. Ф. Лосев [Лосев 2014, 244].

** «Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью» [Достоевский 1972–1990, 14, 228], — говорит Иван.

всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы... Слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы» (Достоевский 1972–1990, 14, 235). Великий инквизитор признает лишь гармонию необходимости, «твердого древнего закона», которая не может быть изменена ни усилием веры, ни «переменной ума», ни самой благодатью Божией; бог Великого инквизитора — это бог деизма, перводвигатель, который не имеет права вмешиваться в свое творение.

Разумеется, в рамках этого видения мира отрицается и спасение, ибо люди слабы и греховны и не в силах преодолеть свой собственный грех, — поэтому, согласно видению Инквизитора, грех следует допускать. То же у Фетюковича: «Не будем спрашивать от них невозможного воздержания!» [Достоевский 1972–1990, 15, 171].

Чудо невозможно, — говорят Фетюкович и Инквизитор, спасение и преображение немислимо, нравственный закон — пережиток прошлого. Человек всегда есть раб природы и среды, раб внешнего влияния, раб греха и своей слабости и потому — никогда не виноват, ибо он не субъект, но лишь объект внешнего воздействия. Это утверждение абсолютной детерминации человека внешним и вызывает к жизни «гуманизм» Великого инквизитора, его «скорбную любовь» к человечеству (именно к *человечеству*, к абстракции, не к человеку!).

В этом плане весьма симптоматично рассуждение Ивана Карамазова из главы «Бунт», предваряющее текст «Великого инквизитора»: «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних. <...> Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а *чуть лишь покажет лицо свое — пропала любовь*. <...> По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде *невозможное на земле чудо*. Правда, он был бог. Но мы-то не боги» [Достоевский 1972–1990, 14, 216].

Радикально другую трактовку любви к *человеку*, хотя внешне и близкую этой, предлагает Зосима. Он также признает всеобщую вину в несправедливом устройстве общества («преступной истории»), но подчеркивает личную ответственность каждого за эту вину. Чудо есть встреча индивидуального и вечного. Возможность этой встречи, которую православная традиция понимает как благодать, отвергает Великий инквизитор. Отвергает, именно исходя из своего непреходящего гуманистического сострадания к человеку и его страданиям, его свободе, отождествленной не с истиной, но со счастьем.

Скажем еще несколько слов о различении понятия чуда в поэтике Достоевского и мировоззрении Инквизитора. Камень преткновения здесь — вопрос об обязывающей природе чуда. Достоевский пишет, что истинная вера идет прежде чуда; когда же чудо порождает веру, то это уже не вера, но повиновение, чреватое отказом от личностной свободы: «Уверуй свободно — вот наша формула. Не сошел Господь с креста, чтоб насильно уверить *внешним* чудом, а хотел именно свободы совести» [Достоевский 1972–1990, 27, 80–81]. В этой связи характерно указание Великого инквизитора на то, что слабовольный человек «насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже

знахарскому чуду, бабьему колдовству» (Достоевский 1972–1990, 14, 223). Полагаем, что именно такого рода чудеса, влекущие к себе механическим, необходимым образом, влекущие помимо свободы, Достоевский и полагает как чудеса внешние. Ведь не оспаривает даже и Иван чудодейственное влияние явления Христа на людей Севильи, указывая на то, что «сердца их сотрясаются ответной любовью». Эти слова вполне отвечают рассуждению об «обожании», которое упомянуто выше. Удачно об этом пишет — правда, в несколько ином контексте — Татьяна Горичева: «Открытие святого сегодня совершается так же, как и поиск выхода из этого магического лабиринта. Магия — власть, а святое — это «попросту безвластие» (М.-D. Bahg). Святость не налагает пут, она вступает с человеком в самые нежные, неуловимо-таинственные отношения» [Горичева 1991, 13].

Чудо Христа принимается свободно, сообразуясь с самой природой человека; чудо Инквизитора и знахарок действует по необходимости. Чудо Великого инквизитора есть спекуляция на необходимости. Чудо Христа — обетование о преодолении мнимой *невозможности*, обетование, зиждущееся на личной *свободе* посредством акта *веры*.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 1963 — Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963.

Горичева 1991 — Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991.

Давыденков 2013 — Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

Достоевский 1972–1990 — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах // АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридлендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] — Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.

Есаулов 1995 — Есаулов И. А. Идеи права и благодати в поэтике Достоевского («Братья Карамазовы») // Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 1995.

Завалий 2021 — Завалий А. Бесёнок. Опыт прочтения «Братьев Карамазовых» [Электронный ресурс] // URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/18.htm> (Дата обращения: 10.10.2021).

Ильин 2017 — Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. М.: Дарь, 2017.

Козырев 2019 — Козырев А. П. Философствовать о чуде: А.Ф. Лосев и его современники // Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М.: МАКС Пресс, 2019.

Лосев 2014 — Лосев А. Диалектика мифа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.

Сербский 2007 — Сербский Николай (Велимирович). Слово о законе (Номология). М.: Издательство Братства святителя Алексея, Центр святоотеческих переводов; Издательство «Феофания», 2007.

Соловьев 1988 — Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988.

Соловьев 2021 — Соловьев В. С. Красота в природе // Соловьев В.С. Смысл любви. СПб.: Азбука, 2021.

Томпсон 2000 — Томпсон Д. Э. «Братья Карамазовы» и поэтика памяти / Пер. с англ. Н. М. Жутовской и Е. М. Видре. СПб.: «Академический проект», 2000.

Флоренский 1993 — Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993

Фуко 1999 — Фуко М. Что такое Просвещение? [Электронный ресурс] // URL: <http://www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm> (Дата обращения: 15.10.2021)

Яблоков 2005 — Яблоков И. Н. Основы религиоведения. Учебное пособие // Ю. Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И. Никонов и др.; Под ред. И.Н. Яблокова. — 4-е изд., перераб. и доп. М.: Высш. шк., 2005.

Авдеева 2007 — Авдеева Л. Р. Персонализм // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007.

REFERENCES

Avdeeva L. R. (2007) Personalism in.: *Russkaya filosofiya: Enciclopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia] / Under the general editorship of M. A. Maslin. Comp. P. P. Apryshko, A. P. Polyakov. — M.: Algorithm, — pp. 415–417. (in Russian)

Bakhtin M. M. (1963) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics]. M., p. 223 (in Russian)

Goricheva T. M. (1991) *Pravoslaviye i postmodernizm* [Orthodoxy and Postmodernism]. L.: Leningrad University Publ., 64 p. (in Russian)

Davydenkov O., prot. (2013) *Dogmaticheskoe bogoslovie* [Dogmatic theology] / Oleg Davydenkov. — M.: PSU publ., — 622 p. (in Russian)

Dostoevsky F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochineniy v 30 tomah* [Complete works in thirty volumes] / USSR Academy of Sciences, Institute of Russian Literature (Pushkin House); [editors: V. G. Bazanov (Chief Editor), G. M. Friedlander (Deputy Chief Editor), V. V. Vinogradov, etc.] — Science publ., (in Russian)

Yesaulov I. A. (1995) Idei prava i blagodati v poetike Dostoevskogo («Bratya Karamazovy») [Ideas of law and grace in Dostoevsky's poetics («Brothers Karamazov»)] in.: *Kategoriya sobornosti v russkoy literature* [The category of sobornost' in Russian literature]. — Petrozavodsk, — pp. 117–134. (in Russian)

Zavaliy A. (2008) *Besenok. Opyt prochteniya «Bratye Karamazovyh»* [Imp. The experience of reading «The Brothers Karamazov»] / A. Zavaliy. Available at: <https://www.booksite.ru/fulltext/0/001/001/033/18.htm> (Accessed 10 october 2021) (in Russian)

Ilyin I. A. (2017) *Poyushee serdce. Kniga tikhikh sozercaniy* [The Singing heart. The book of quiet contemplations]. Moscow: Dar. 320 p. (in Russian)

Kozyrev A. P. (2019) *Filosofstvovat' o chude: A. F. Losev i ego sovremenniki* [Philosophizing about a miracle: A. F. Losev and his contemporaries] / *Filosof i ego vremya. K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A. F. Loseva. XVI Losevskiyechteniya* [The Philosopher and his Time. To the 125th anniversary of the birth of A. F. Losev. XVI Losev readings] / Comp. E. A. Takho-Godi. — Moscow: MAKS Press. pp. 156–173. (in Russian)

Losev A. (2014) *Dialektita myfa* [Dialectics of myth] / St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Atticus. 320 p. (in Russian)

Yablokov I. N. (2005) *Osnovy religiovedeniya [Fundamentals of religious studies]* / Yu. F. Borunkov, I. N. Yablokov, K. I. Nikonov, etc.; Edited by I. N. Yablokov. — 4th ed., reprint. and additional — M.: Higher School Publ. p. 338. (in Russian)

Serbian Nikolai (Velimirovich). (2007) *Slovo o zakone [A word about the law]*. — Moscow: Publishing House of the Brotherhood of St. Alexei, Center for Patristic Translations; Publishing house «Theophany». — 128 p. (in Russian)

Solovyov V. S. (2021) *Krasota v prirode [Beauty in nature]* in.: Solovyov V. S. *Smysl lyubvi [The meaning of love]*. St. Petersburg: Azbyka. 352 p. (in Russian)

Solovyov V. S. (1988) *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky]* in.: *Solovyov V. S. Sobranie sochineniy v 2 t. [Essays in 2 vols. Vol. 2]* / General ed. and comp. A. V. Gulygi, A. F. Losev; Note by S. L. Kravts et al. M.: Mysl'. 822 p. (in Russian)

Thompson D. E. (2000) «*Bratya Karamazovy*» i poetika pamyati [«*The Brothers Karamazov*» and the poetics of memory]. Translated from the English by N. M. Zhutovskaya and E. M. Vidre, St. Petersburg: «Academic project», 345 p. (in Russian)

Florensky P. (1993) *Ikonostas. Izbrannie trudy po iskusstvu [Iconostasis. Selected works on art]*. St. Petersburg: Mithril, Russian Book. — 365 p. (in Russian)

Fuko M. *Chto takoe Prosveshhenie? [What is enlightenment?]* / M. Fuko. Available at: <http://www.philology.ru/literature3/fuko-99.htm> (Accessed 15 october 2021) (in Russian).

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

УДК 1(091)

*А. Л. Казин**

БЕЛОЕ, КРАСНОЕ И ЖЕЛТОЕ: МЕТАФИЗИКА РУССКОГО СПОРА

Статья посвящена духовным и культурно-историческим основаниям русских цивилизационных революций — от реформы Петра Великого до «нового февраля» 1991 год и последующих событий. Автор анализирует противоречивое взаимодействие между ценностно-смысловым ядром православно-русской цивилизации и его относительными конкретно-историческими осуществлениями. В результате своего исследования автор приходит к выводу о сохранении в основе русского религиозно-культурного типа классической ценностной вертикали, что позволяет России успешно противостоять вызовам модерна и постмодерна вплоть до настоящего времени.

Ключевые слова: культура, православие, Россия, идея, философия, литература, революция, классика, модерн, национальная традиция.

A. L. Kazin

White, red and yellow: the metaphysics of the Russian dispute

The article is devoted to the spiritual, cultural and historical foundations of Russian civilizational revolutions — from the reform of Peter the Great to the «new February» 1991 and subsequent events. The author analyzes the contradictory interaction between the value-semantic core of the Orthodox-Russian civilization and its relative concrete historical realizations. As a result of his research, the author comes to the conclusion about the preservation of the classical value vertical at the basis of the Russian religious and cultural type, which allows Russia to successfully resist the challenges of modernity and postmodernity up to the present time.

Keywords: culture, Orthodoxy, Russia, idea, philosophy, literature, revolution, classic, modern, national tradition.

2020–2021 годы войдут в историю двумя событиями — пандемией коронавируса и либеральными бунтами в США/Европе. Понятно, что пандемия

* Казин Александр Леонидович, доктор философских наук, профессор, научный руководитель Российского института истории искусства; alkazin@yandex.ru

упоминается здесь как социальное явление, обострившее многие общественные «болезни». Что касается антирасистских по поводу и антигосударственных по существу протестов в Америке и Европе, то они являются очевидным свидетельством того, что «закат Европы» (в более точном переводе — «Закат Западных стран», «Der Untergang des Abendlandes»), о котором пророчествовал Шпенглер сто лет назад, достиг в начале XXI века своей идейной зрелости.

Конечно, Европа, подобно другим ключевым цивилизациям, начала свой исторический путь с религиозно освященной власти. Яснее всех эту священную природу государственности отразил в своих «Законах» Платон, для которого порядок социума являлся прямым продолжением гармонии космоса. Правда, уже в Риме статуя кесаря нашла себе место в храме рядом со статуей Юпитера. Католическая церковь оказалась во многом продолжением римской державы — князь-папа, борьба за светскую власть, «папоцезаризм» и т. п. Эпоха Ренессанса — начало модерна — только усилила эту роковую для Запада антропоцентрическую тенденцию. Точка сборки власти в период Возрождения сместилась от сакрального к светскому, от религиозного к гуманистическому. Именно человек в эпоху Ренессанса сделался мерой всех вещей, результатом чего оказались, с одной стороны, Реформация (община вместо Церкви), а с другой — то, что впоследствии получило название капитализма, с его свободным предпринимателем-буржуа, не зависящим ни от кого, кроме самого себя («невидимая рука рынка»). Последующие буржуазные революции отодвинули («освободили») сектор власти в Европе еще дальше от центра — от религии к экономике, в сторону материально-хозяйственной жизни вообще. Не случайно XIX столетие произвело на свет марксизм — эту, при всей ее диалектике, редукционистскую (снижающую) теорию, подозревающую человека в том, что он в конечном счете только «экономический персонаж». Об этом «железном» веке верно написал в своё время Александр Блок:

Но тот, кто двигал, управляя
Марионетками всех стран, —
Тот знал, что делал, насылая
Гуманистический туман:
Там, в сером и гнилом тумане,
Увяла плоть, и дух погас,
И ангел сам священной брани,
Казалось, отлетел от нас.

Сущность человека не сводится к экономике, гуманизму и свободе, «ангел священной брани» отлетает от такого человека и такого общества — вот чего не понял в своей Большой истории (метаистории) гений Запада. Марксисты говорят, что в кризисе виноват капитал, как катком, вытаптывающий все, что ему мешает, — веру, государственность, национальную традицию, культуру, даже имя и пол человека. Но это и означает, что западная цивилизация уничтожает самое себя, поскольку ее единство — даже поверхностное, вроде государства как «ночного сторожа» — не может держаться только на долларе. Для этого нужны совсем другие скрепы — именно те, о которых размышлял еще Платон. Западу нечего предложить людям в качестве идеала: свобода от всего высоко-

го и право на все низкое в Евроатлантике уже существуют (так называемая «новая нормальность»). Это состояние мира предсказано Достоевским устами Великого инквизитора: «О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить». «Ангел священной брани» — божественный луч — не освя(е)щает подобный социум, погруженные в свое «слишком человеческое» люди не замечают его, и он покидает их, оставляя сиротами, со всей их безбрежной либертарианской свободой и неприкосновенным правом человека... перестать им быть.

На этом фоне Россия как страна и тем более как цивилизация вызывает и будет вызывать к себе самое противоречивое отношение — от надежды до ненависти. По поводу места России в мире исторически давались и даются два главных ответа. Первый, сформулированный в свое время графом А. Х. Бенкендорфом, звучит примерно так: прошлое России замечательно, настоящее великолепно, а будущее превосходит всякое воображение. Второй ответ предложен П. Я. Чаадаевым и развит впоследствии всеми русофобами: Россия находится как бы вне общей истории человечества и существует для того, чтобы преподать миру важный урок. Кто из них прав?

Обозначим некоторые сущностные вехи отечественной цивилизации. *Цивилизация — это уникальная духовно-антропологическая и социальная сущность, развернутая в большом времени, тогда как культура — ее смысловой аспект.* Образы, символы, знаки культуры — это ценностно-смысловая иерархия цивилизации, одновременно сближающая и разделяющая между собой ее духовное ядро и его относительное человеческое осуществление. Проще говоря, *история любой крупной культуры/цивилизации представляет собой драматическое взаимодействие между теоцентрическими (бытийными) и антропоцентрическими (социокультурными) ее аспектами — от сакрального подобия в классике до богоборческого вызова в позднем модерне.* Ныне, в начале XXI столетия, мы наблюдаем очевидное смысловое преобладание трансгуманизма над католическо-протестантской трактовкой Божественного присутствия в западном (евроатлантическом) мире и одновременно при обороне «красных линий» православия на пространстве России. Можно сказать, что главные события российской социокультурной жизни суть узлы такой обороны, вплоть до сегодняшнего дня.

Узел первый — это, конечно, Крещение Руси, идущее от княгини Ольги и князя Владимира. Следующий шаг — определение цивилизационного статуса страны Александром Невским, который предпочел отношения с Ордой, не покушавшейся на национальную культуру, союзу с Римом, стремившимся «окатоличить» Русь. Через 150 лет эту работу продолжил Сергей Радонежский, поддержавший духовную энергетику народа в условиях инокультурной и иноверческой оккупации. Подчеркну, что все о чем сказано выше, происходило в пространстве *классической парадигмы, когда отношения между теоцентрическим и антропоцентрическим полюсами культуры развиваются по ценностной вертикали.*

Первым модернистским испытанием ключевой вертикальной оси нашей культуры стала цивилизационная революция Петра Великого, попытавшегося — в политических интересах империи — переобратить (инверсировать)

упомянутые полюса (хотя сам он говорил, что Европа нам нужна на несколько лет, а потом...). Заслуга Петра — освоение западных наук и технологий (в чем обычно и видят главное его достижение), однако — вопреки собственной полупротестантской идеологии — император «переформатировал» отечественную интеллигенцию (сначала по-немецки, потом по-французски, потом по-английски), оставив почти нетронутым многомиллионный православный народ. *Дворянство стало европейским, а народ остался русским*, и как раз такая двойственность позволила сохранить фундаментальную для нашей страны классическую религиозную и культурную установку, хотя и породила в дальнейшем взаимное непонимание и даже вражду. У нас не было католичества, не состоялась и реформация с ее индивидуализмом и деизмом, и это точно соответствует словам Пушкина, что «Россия никогда не имела ничего общего с остальной Европой; тут нужна другая мысль, другая формула» (Панарин 2005).

Кстати, о Пушкине. По формуле Герцена, на реформы Петра Россия ответила явлением Пушкина. По существу, это означает, что при всей своей влюбленности в Петра Пушкин объективно совершил культурную контрреформу, наполнив жанрово-стилевые формы западного модерна традиционным (классическим) русским содержанием. Зрелое художественное мышление Пушкина как бы «усыновило» Петербург России, показав Европе, *что свободный гений может быть не только на стороне Люцифера, но и на стороне Творца*. Пушкинское мирознание восстановило нарушенное XVIII столетием диалоговое соотношение между элитарным «верхом» и народным «низом» отечественного космоса, сделав возможным гениальный XIX век с его Лермонтовым и Гоголем, Тютчевым и Тургеневым, Мусоргским и Чайковским, Толстым и Достоевским, Киреевским и Данилевским, Леонтьевым и Соловьевым.

Следующий совокупный вызов классической структуре российской цивилизации — *февральский переворот* 1917 года. В феврале семнадцатого страна, несмотря на войну, находилась на материальном подъеме, и, по подсчетам Менделеева, через три десятилетия Европа имела бы у себя единственную сверхдержаву — Российскую империю. Однако, вопреки прагматике, онтологическое ядро русского мира не поддавалось рыночному давлению. Марксистско-ленинская теория, например, трактует февральскую революцию как типичный буржуазно-демократический переворот, когда «верхи не могут, низы не хотят», и происходит сброс надстройки по всем правилам смены общественных формаций. Однако власти долгожданных либерально-демократических сил в лице Временного правительства хватило едва на девять месяцев. «Всемогущая» рука рынка не вылепила из России умеренной буржуазной республики по примеру союзной Франции, и эта «непредсказуемая» страна, в которую можно «только верить», пошла совсем другим путем, неприемлемым для просвещенной Европы.

В этом пункте я рискую задеть предрассудки и «правых» и «левых». Уже по ходу февральских событий и сразу после них в стране началось уничтожение глубинного русского Логоса. Как партийный проект «прогрессивного блока» и масонских лож, в феврале был осуществлен не только политический, а мировоззренческий антимоноархический переворот, в котором участвовали даже великие князья. Имперская элита нравственно сгнила и перестала соответствовать внутренней потребности России в духовно авторитетной власти,

защищать которую императору пришлось чуть ли не единолично. Однако, отодвинув старую элиту, Февраль не дал стране новой. Генеральный секретарь Верховного совета российской ложи «Великий Восток» министр Керенский со своей компанией на эту роль не годился. Буржуазный модерн в 1917 году не вписался в экзистенциальный архетип русского народа, который предпочел модернизироваться другими способами, сохраняя при этом верность своей традиции — на этот раз в официально атеистической форме «коммунистической империи».

В итоге к октябрю 1917 года — победил не белый (наследственная монархия) и не желтый (рыночная демократия), а красный проект. *Он-то и оказался главным социально-художественным продуктом Серебряного века.* Как шутиливо заметил Андрей Белый в своих «Воспоминаниях», первым делом после 1917 года в стране «победившего материализма» *исчезла материя.* Со своей стороны, «крестьянский имажинист» Сергей Есенин также не пожалел родины:

Крепкий и сильный,
На гибель твою,
В колокол синий я
Месяцем бью.

Эти строки из поэмы «Иорданская голубица», написанной в июне 1918-го, через полгода после «Двенадцати» Блока и почти одновременно с поэмой Белого «Христос воскрес». Художники и мыслители модерна видели в совершающемся при их участии революционном процессе *возможность софийного преображения национального бытия.* Александр Блок описал это в статье «Интеллигенция и революция»: «Что же задумано? *Переделать всё.* Устроить так, чтобы всё стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью» (Блок 1962, 12). Русский Логос в глубине оставался неизменным на протяжении почти тысячи лет — в отличие от европейского ratio, приобретшего к началу XX века статус универсального средства построения зоны комфорта с декоративной религией, декоративными монархиями и мозаичной рыночной культурой. В такой идейной перспективе Владимир Соловьев с его софиологией оказался, в сущности, главным представителем *верующего разума и, в то же время, зачинателем целого этапа интеллектуально-художественной и, в определенной мере, также социально-политической жизни России.* Соловьевская символическая София и русский коммунистический проект связаны теснее, чем это представляется однозначно белому или однозначно красному их толкованию. У них есть общие, причем давние исторические корни. Приходится признать, что классическая русская Симфония Бога, царя и народа оказалась искажена расколом XVII века и затем Петровской западнической реформой — *но не убита!* Духовный накал и красота петербургской России следствие усилий ее избранных представителей сохранить согласие ее теоцентрического и антропоцентрического полюсов. «Отойди от меня, буржуа, отойди от меня, сатана!» — записал Блок в дневнике, и эту «молитву» могли бы повторить за ним многие из тех, кто превратил Третий Рим в Третий интернационал.

Вопреки жесткому иудейскому креационизму, где падший человек наказан экзистенциальной пропастью между ним и Творцом, и, в отличие от неоплатонизма и герметизма, где мир и Бог в конечном счете одной природы («что вверху, то и внизу»), *«отчалившая» Россия стремилась — вопреки закону, чудом — пережить воскрешение в пределах наличной истории.* Не небо опустить на землю, как это сделало западное христианство (и римское, и особенно протестантское), а, наоборот, землю возвысить до небес. Об этом — у Сергея Есенина:

Зреет час преображенья,
Он сойдет, наш светлый гость,
Из распятого терпенья
Вынуть выржавленный гвоздь.

И из лона голубого,
Широко взмахнув веслом,
Как яйцо, нам сбросит слово
С проклевывавшимся птенцом (1917).

Сакральный смысл национального коммунизма очевидным образом представлен на страницах «Чевентура» Андрея Платонова (1927), герои которого — в согласии с учением о богочеловечестве Владимира Соловьева, теорией общего дела Николая Федорова и концепцией лучистой энергии Циолковского/Чижевского — постепенно освобождаются от тяготы своих грешных и смертных тел. На вопрос об «ихней идеологии» председатель соответствующей комиссии отвечает: «Ее у них нету... Они сплошь ждут конца света...» (Платонов 1989, 100). Это не еретический гностицизм и не декадентская танатология — это мечта о Новой земле, где господа уступят место товарищам, а те, в свою очередь, станут братьями и сестрами. Эту землю — Китеж, Беловодье, Третий Рим — на Руси искали всегда. Нашу культуру и историю первой половины прошлого века делали люди, по-своему верившие в вечную жизнь. В определенном смысле Октябрь 1917 года явился искуплением его Февраля, а Великая Отечественная война — искуплением Октября. Именно благодаря удержанию сакрального единства Россия смогла победить в середине XX столетия оккультный нордический рейх и первой вырваться в космос.

Последний по времени вызов теоцентрическому ядру русской культуры был предъявлен в начале 1990-х годов в виде либеральной перестройки, «нового февраля». Структурно оба «февраля» совпадают вплоть до деталей, начиная с лозунгов демократии и свободы, предательства властных элит и кончая очередным изданием «сексуальной революции». Правда, в отличие от «первого», февраля 1917 года, «второй» продолжался не девять месяцев, а почти десять лет, и последствия его, особенно в области мировоззрения, культуры и информации, мы переживаем до сих пор. Президенту Путину многое удалось вернуть на свое родовое место в отечественной цивилизации, от имени Бога в поправках к Конституции до признания семьей союза мужчины и женщины, что является «красной тряпкой» для нынешнего передового класса. Однако в целом ситуация тревожная.

Сегодня в мире пестрят цветные — «оранжевые», «желтые», «розовые», «голубые», «черные», «белые» и «красные» — манифестации. Нет традиции, нет

нации, нет пола, нет Отечества. Рационализм — самодостаточный конечный человеческий рассудок — *не различает ценностей*. Как гениально предвидел тот же Достоевский, «свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но мало-сильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: “Да, вы были правы, вы одни владели тайной, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих”». Это не цивилизация, а варварство. Причем варварство вторичное, постцивилизационное, инволютация темных (нисходящих) энергий. Дело тут не только в транснациональных корпорациях, снимающих любые границы — от географических до моральных — для своих капиталов. *В сущности, в XXI веке мы встречаемся с глобальной культурой зла, которую своей волей — сознают они это или нет — творят свободные носители люциферианского выбора в истории*. Антихристианская цивилизация вошла сегодня в гедонистическую фазу, предвещающую в обозримом будущем гностическую «культуру смерти», и пламя над собором Парижской Богоматери — не единственный ее символ.

Что касается России, то здесь еще «бабушка надвое сказала». В отличие от Запада, в основном уже определившегося, и в отличие от Востока, которому в известном смысле не надо определяться (ритуал всегда равен себе), России как срединной цивилизации материка, сочетающей в себе динамику Европы и устойчивость Азии, *постоянно приходится делать судьбоносный выбор между восхождением и нисхождением, между классикой, модерном и постмодерном*. Однако, как писал А. С. Панарин, история — слишком серьезное дело, чтобы доверять ее только человеку (Панарин 2005, 47–48). Россия, по всей вероятности, найдет себе место в новом многополярном («постковидном») мире, особенно если Китай и Индия помогут ей в этом. Может быть, по этой причине мы до сих пор являемся альтернативой той «цивилизации заката» (Abendsland), которая стремительно мчится ныне в трансгуманистический ад.

ЛИТЕРАТУРА

Блок 1960–1963 — Блок А. А. Интеллигенция и революция // Блок А. А. Собр. сочинений. В 8 тт. М.; Л.: Гослитиздат, 1960–1963.

Панарин 2005 — Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодерна. М.: Институт философии РАН, 2005.

Платонов 1989 — Платонов А. Чевенгур. М.: Советский писатель, 1989.

REFERENCES

Blok 1960–1963 — Blok A. A. *Intelligentsiya i revolyutsiya* // Blok A. A. *Sobr. sochinenii*. V 8 tt. M.; L.: Goslitizdat, 1960–1963.

Panarin 2005 — Panarin A. S. *Russkaya kul'tura pered vyzovom postmoderna*. M.: Institut filosofii RAN, 2005.

Platonov 1989 — Platonov A. *Chevengur*. M.: Sovetskii pisatel', 1989.

УДК 1(091)

*Богатырев Д. К., Богатырева Л. В., Преображенская К. В.**

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ ОТ ГЕГЕЛЯ ДО БЕРДЯЕВА

В статье дается обзор масштабных линий влияния гегелевской концепции философии культуры как задача «постигнуть эпоху в мышлении». Объединяя макроисторические ракурсы с описанием внутренней ценностной иерархии, она стала импульсом для развития философии истории, историософии и философии культуры в западной и русской традициях рефлексии. Философия культуры Бердяева оригинально соединяет линии развития русской мысли, сохраняя главную гегелевскую интенцию понимания мировой истории как объективации духа.

Ключевые слова: культура, дух, религия, философия, история, формация, символ, миф, прогресс, смысл

Bogatyrev D.K., Bogatyreva L.V., Preobrazhenskaya K.V.
PHILOSOPHY OF CULTURE FROM HEGEL TO BERDYAEV

The article provides an overview of the large-scale lines of influence of the Hegelian concept of the philosophy of culture as a task to «comprehend the era in thinking». Combining macrohistorical perspectives with a description of the internal value hierarchy, it became an impetus for the development of the philosophy of history, historiosophy and philosophy of culture in the Western and Russian traditions of reflection. The philosophy of culture of Berdyaev connects in an original way the lines of development of Russian thought, preserving the main Hegelian intention of understanding world history as the objectification of the spirit.

Keywords: culture, spirit, religion, philosophy, history, formation, symbol, myth, progress, meaning

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

Богатырёва Людмила Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия; burlaka@mail.ru

Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления научных исследований и социальных проектов, Русская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru

Гегеля нельзя назвать культурологом в современном значении слова, мы не находим работающего термина «философия культуры» в его системе. Тем не менее именно он создал первую систематическую версию таковой, а его вклад в развитие этой отрасли философского знания по-прежнему остается фундаментальным. Практически все линии последующего изучения культуры или продолжают идеи Гегеля, или пытаются их опровергнуть либо модифицировать, отталкиваясь от них. Он внес в рассмотрение культуры историзм, системность, построенную на анализе базовых категорий (которые в последующей философии стали опознаваться как универсалии^{*} и архетипы), а также разработал принцип формационности. Однако главное, пожалуй, заключается в том, что ему удалось обосновать — причем с привлечением, как это ни парадоксально, онтологических аргументов — культуроцентризм в понимании духовной деятельности. В последнем — аксиологическом — аспекте его вклад в современные штудии цивилизационных и социокультурных процессов является основополагающим для западной философии.

Философия культуры, а тем более культурология — вещь относительно молодая в истории мысли. Для античности культура была частью природы или надстройкой над таковой, само человеческое творчество рассматривалось как подражание природе. Софисты впервые поставили проблему искусственного, но свою детальную разработку она получает только в Новое время. В рамках дохристианского метанарратива, согласно которому «ничто не происходит из ничего», по-другому быть и не могло. Картина мира, инспирированная библейским откровением, имеет качественно иную категориальную структуру. Онтология обретает вертикальное измерение — в дополнение к плоскостной оптике, которая свойственна античности. «Под» сущим размещается Ничто, из которого создается мир, что делает его принципиально уничтожимым. «Над» сущим размещается Бытие, субъектом которого выступает абсолютная личность — Бог. В строение сущего вводится чудо: Бог творит мир из ничего свободным актом Своей Воли. Творение, осуществляемое божественной личностью, умножает в мире Благо через Красоту.

Человек в библейской картине мира рассматривается как венец творения, также наделенный демиургической потенцией. Она, однако, не реализуется в мире так, как это изначально определил Создатель. Причина — грех, который превращает творение, замысленное в качестве синергии Бога и человека, в моноэргическую деятельность людей, подталкиваемых горделивым стремлением стать «яко божи». Абрисно очерченный метанарратив, породивший Средневековье как тип культуры, предопределил далеко не первое место человеческой креативности в ценностно-смысловой иерархии верующего христианина. Спасение, понимаемое в первую очередь как загробное избавление от вечных мук, выступало бесспорной аксиологической доминантой. Демиургические успехи людей могут подпитывать их гордыню, которая осложняет спасение. Легенда о докторе Фаустусе — продукт зрелого Средневековья. Однако познание и творчество, если убрать искажения, привнесенные грехопадением, в действительности суть библейские ценности.

* См.: Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. 1000 с.

Новое отношение к человеческому творчеству знаменует собой Ренессанс. Миф о человеке-творце, наиболее ярко изложенный Пико делла Мирандолой, становится экзистенциально-аксиологической основой новоевропейской («фавустовской», по Шпенглеру) культуры. Существенным в этой неомифологии человека-демиурга является то, что элиминируются не последствия грехопадения — как того требует христианство, — а сама идея падшести и догмат первородного греха. Ф. Бэкон формулирует грандиозную программу «великого восстановления наук». Появляются утопии, построенные на убеждении, будто бы человек «делает историю сам», и мечтах о земном рае, пути к которому пролегают через научно-технический прогресс. Просветители, вдохновляясь мифом о якобы «добром по своей природе человеке», который был наиболее ярко сформулирован Ж. Ж. Руссо, ведут борьбу против «реакционной» феодально-монархической государственности и пережитков средневекового «мракобесия», бережно хранимых в недрах христианских церквей. Революционные изменения, произошедшие в Новое время в обществе, культуре, религиозной сфере и экономике, наглядно подтверждают реализацию демиургического потенциала человечества. История и вправду ускорила, и человек стал переживать себя ее творцом. Результатом исторических трансформаций стала новая культура. Начиная с первых гуманистов осознается различие эпох и концептуально оформляется членение европейской истории на древнюю, среднюю и новую. Назревала насущная для философии потребность «достигнуть эпоху в мышлении». Философия культуры Гегеля и стала «духом эпохи, выраженным в мыслях».

Гегель вроде бы разделяет убеждения идеологов Просвещения о самостоятельности человека, прогрессе истории, значении науки и первоочередной роли разума. Однако он придает им глубину, которая самим просветителям неведома. Историю, согласно Гегелю, делает не человек, а дух. Дух у Гегеля — реальность божественно-ангельско-человеческая. Идея в целом несомненно правильная, хотя конкретные линии взаимодействия духовных иерархий прочерчены немецким философом и не верно. Человеческий род действительно творит историю и культуру, но эта демиургическая мощь имеет сверхчеловеческий онтологический источник. Подобная ситуация и с идеей Разума. Разум, о котором пишут просветители с восторгом подростков, осознавших свою способность принимать самостоятельные решения, не более как рассудок, «тусклый свет» которого и есть Просвещение. Согласно Гегелю, сам Бог — это абсолютный Разум. Он-то и правит миром, как это провозгласил еще Анаксагор. Новоевропейское Просвещение в такой оптике представляет собой необходимую ступень, но только ступень к более высоким стадиям разумности. Поскольку миром правит Разум, история и представляет собой прогресс. Откровение продолжается, Бог творит историю, смыслом которой является «прогресс в сознании свободы». Прогресс получает под пером великого философа благословение самого Господа Бога, а вовсе не инициаторов ребяческих наскоков на Церковь. Однако именно опора на нарративы Просвещения создала благоприятные условия для восприимчивости (хотя бы частичной и искаженной) гегелевских концептов.

Дух вечно творит-порождает (эти понятия у Гегеля спутаны) самого себя. Этому посвящена первая часть системы абсолютного идеализма — «Логика». Далее дух отчуждает себя в инобытие: Бог творит природу. Соответственно, вторая часть системы — «Философия природы». Наконец, в истории — через человека — дух возвращается к самому себе. Согласно Майстеру Экхарту, человек выступает «зеркалом», в котором Творец, созидаящий мир, узнает самого себя. Гегель воспроизводит этот мифо-концепт «германской теологии», но уже не столько в мистическом, сколько в культурологическом ракурсе. Гегель подхватывает мысль, формулированную великими предшественниками Аристотелем и Кантом: мы познаем поистине только то, что сами создаем. Дух, согласно Гегелю, познает себя в процессе самотворения, которое у него равно саморазвитию. Точнее говоря, творчество «спрятано» у Гегеля внутри саморазвивающегося духа и будет осознано в качестве подлинной основы развития только Бергсоном и Бердяевым. Природа в системе абсолютного идеализма оказывается онтически «ниже» культуры. В природе дух скован, она его инобытие, а в истории он уже «у себя дома». Подлинным самосознанием духа является культурно-историческая сфера. Сама «Философия духа» у Гегеля подразделяется на а) субъективный, б) объективный, в) абсолютный дух. Объективный дух включает в себя осмысление собственности, семьи, морали, нравственности и государства, а также всемирной истории. Абсолютный — искусство, религию и философию. Искусству посвящены «Лекции по эстетике», религии — «Философия религии», а философии, помимо «Лекций по истории философии», — вся система. Гегелю удастся создать нечто вроде философии самой философии, причем именно потому, что он трактует эту деятельность духа через рассмотрение ее места в культурном пространстве и историческом времени. Содержание объективного и абсолютного духа и есть философия культуры Гегеля. Первым вариантом вполне можно считать «Феноменологию духа (Науку об опыте сознания)», поскольку культура и есть сознание, самосознание и разум в объективированном, опредмеченном, символизированном состоянии.

Гегель впервые посмотрел на сущее, включая все перечисленные формообразования — природа, история, культура, — сквозь призму развития. Даже вечность выглядит у него динамично, представляя собой «процесс логического развития Понятия». Высшим в развитии природы выступает биологический организм. Но формирования, которые создает дух в истории, объективируя самого себя во внешних формах — феноменах, артефактах, традициях, институтах, учреждениях, — выше (сложнее, динамичнее, уникальнее), нежели порождения природы. Культура — это уже сфера явленной свободы, тогда как природа представляет собой реализацию низлежащих логических категорий — необходимости и случайности. Природа развивается, потому что Бог ее развивает (творит, созидает). Культура представляет собой ступень, на которой созданное сущее — человек — само включается в процесс самосозидания. Перед нами, как следствие, куда более сложная система, нежели живая материя. Формообразования духа не замкнуты в себе, наподобие биологических видов. Социальное животное, именуемое человеком, в течение всего одной биологической жизни исполняет разные функции, реализация которых про-

исходит в ряде соположенных формообразований духа — семье, государстве, науке, образовании, искусстве, религии. Отец семьи, например, и гражданин, ученый или педагог, любитель оперы и философии Канта, а также член Церкви. Именно в культуре человек и становится личностью, носителем разных социальных ролей и функций. Тогда как заяц — только заяц, а медведь — всегда не более чем медведь.

О развитии культуры Гегель учит как в макроисторическом плане, так и в аспекте ее внутренней иерархии. В первом ракурсе он выступает создателем формационной концепции культурно-исторического развития, которая включает три стадии — восточный, греко-римский и христианско-германский миры. Формационная схема обрела влиятельных сторонников. В качестве ее модификаций следует рассматривать марксистское учение об общественно-экономических формациях, концепции позитивистов, опирающихся на идею стадий социального роста, где главным является прогресс науки и техники (от трех стадий, которые О. Конт представил в качестве якобы универсальной схемы исторического развития, до современных теорий постиндустриального общества). Даже Шпенглер, который вроде бы «разорвал» нить истории, не отказался от самого принципа формационности, лишь превратив «культурно-исторические типы» (термин Н. Данилевского) в подобие замкнутых монад. Тойнби предлагает уже более сложную модель, в которой сочетаются локальные эволюционные циклы и универсальность, фундированная идеей Промысла.

В иерархическом аспекте речь идет о ранжированности субъектов культуротворчества и о внутренней иерархичности самой культуры. Хотя и все входящие в поток истории народы создают государства, внутри коих реализуются институты семьи, собственности, нормы морали и нравственности, далеко не все из них способны к созданию нового субстанционального содержания, которое относится к области абсолютного духа. Не все народы способны к созиданию новых форм в области искусства, религии, философии. «Народ без метафизики — как храм без алтаря». Гегель использует разделение народов на исторические и внеисторические. Первые творят историю, а вторые в лучшем случае соучаствуют в этом процессе. Древние китайцы, индусы, египтяне, персы и евреи составили историю восточного мира, а греки и римляне — содержание второй формации. Гегелевская схема отличается от классического деления истории на античность, Средневековье и Новое время. Византийское и католическое Средневековье оказываются у него по их духовному смыслу еще в поле притяжения греко-римского культурно-исторического мира. Новую формацию создают Реформация, выявляющая, по убеждению Гегеля, подлинное содержание христианства, и Просвещение. Если же говорить о народах, то «драйверами» новоевропейской культуры выступили англичане, французы и немцы, которые символизируют, соответственно, принцип единичного, особенного и всеобщего в логике Понятия. Если рассматривать (вслед за Гегелем) культуру в качестве смысла истории, то его рубрикация во многом оправданна (итальянцам, сотворившим по преимуществу Ренессанс, и голландцам, вклад которых и в Северное Возрождение, и в Реформацию трудно переоценить, места не нашлось). Хотя можно из таких посылок сделать весьма различные выводы, вплоть до расовой неполноценности и изначальной склонности славян

(которые у Гегеля находятся «вне истории», а П. Чаадаев лишь повторил этот тезис от лица самих славян) к рабству. Надо, однако, заметить, что Гегель был далеко не единственным европейцем, рассуждавшим в таком ключе. Расизм все-таки изобрели англичане, а «бремя белого человека» можно рассматривать в качестве его культурного манифеста, излагающего «объективные истины» в легкой и доступной форме. Любимый Гегелем Аристотель высказывал сходные соображения о различных предрасположенностях разных народов, правда задолго до Рождества Христова.

Впрочем, согласно Гегелю, даже исторические народы уходят со сцены, исполнив миссию, предназначенную им Провидением, либо они останутся в истории на ролях прозябания, как современные ему китайцы и индусы. И хотя вроде бы в XXI веке сбывается предсказание К. Ясперса о возвращении Индии и Китая в большую политику, это никак не опровергает тезис Гегеля о том, что доподлинно творческая роль дается народу во всемирной истории только один раз. В сочетании же с высказанной Гегелем идеей, будто «всемирная история движется с Востока на Запад», такой взгляд на историчность предполагает создание цивилизаций западнее Европы, хотя сам Гегель об Америке ничего путного не сказал. Интересно также его предсказание о том, что политика станет глобальной. Похоже, лидерство США в процессах глобализации латентно содержалось в гегелевской философии истории и культуры.

Говоря о структурной иерархии культурного пространства у Гегеля, следует отметить фундаментальное значение, которым он наделил семью, частную собственность и государство. Некоторые пассажи «Философии права» представляют собой прямо-таки гимны семье. Частная собственность — основа цивилизации, ведь во владении вещью объективируется принцип личной свободы. В этом Л. фон Мизес — прямой продолжатель дела Гегеля, однако в отношении к государству их взгляды, конечно же, разнятся. Мало кто из великих философов так высоко оценивал роль государства в культуре. Гегель даже называет государство «поступью Бога в истории» (Гегель, 1929-1959, 8, 27). Чиновничество, как следствие, оказывается лучшим из сословий. В любви к государству — расхождение Гегеля с либерализмом (хотя его вклад в развитие этой идеологии сложно переоценить) и, возможно, одна из причин влечения к Гегелю государствоцентричной русской культуры. Марксисты связывали исторический прогресс как раз с «отмиранием» вышеназванных институтов. Марксистская инициатива по радикальной трансформации семейных отношений, к счастью, воплощения в рамках ранних стадий советского цивилизационного проекта не обрела. Зато либеральные глобалисты активно приступили к демонтажу этих опор культуры (в первую очередь традиционной семьи) уже на почве самой «цивилизованной» из всех мировых цивилизаций.

Высокая оценка института образования в гегелевской философии культуры вполне естественна. Здесь Гегель выражает дух эпохи Просвещения, но, как и в отношении других просветительских концептов, открывает глубину. Почтение к образованию обусловлено не только общей рационалистической установкой, восходящей еще к классикам античной философии, которые видели в образовании основу цивилизации, но и собственно гегелевским

представлением о формационном развитии духа. Образование у Гегеля — не только система учреждений, но сам процесс построения человеком самого себя в качестве личности. Вполне логично, что сама жизнь великого философа была неразрывно связана с образовательными институтами.

Разделы, посвященные абсолютному духу, представляют собой самые содержательные части гегелевской системы. Каждая из трех сфер заслуживает отдельного анализа, мы же остановимся только на оценке их места в строении культурного континуума. Показательна сама иерархия: искусство — религия — философия. Ведь Гегель излагает свои мысли по принципу восхождения от низшего к высшему. Искусство представляет собой дух, который объективирует себя в чувственных формах. Истина проявляется в искусстве, как Красота. Представления народов о прекрасном эволюционировали в соответствии с общей логикой развития духа, как она видится Гегелю. Символизм оказывается низшей формой искусства, свойственной древним. Классическое искусство представляет собой баланс формы и содержания, а романтическое образует переход к религии, поскольку содержательно уже не вмещается в чувственную сферу, разрушая ее.

Религия представляет собой сферу непосредственного общения со сверхчувственным. Важнейшим изъяном гегелевской философии искусства и религии является неправильное понимание и, как следствие, недооценка символа. Она обусловлена культурологически — Реформацией и Просвещением, но также и доходящим до логического гностицизма рационализмом самого Гегеля, претендовавшего на то, что он в своей философии якобы видит истину «без покровов». Религии рассматриваются Гегелем сквозь призму развития. Христианство выступает его вершиной, а протестантство — наиболее адекватной формой христианства как «абсолютной религии». Православие, как, впрочем, и все Средневековье, оказывается не столь и значительной ступенью в развитии духа, которая пройдена и осталась далеко в прошлом. Непонимание значения символа вкупе с уже отмеченным диалектико-логическим гностицизмом приводит Гегеля к положению, что основной формой проявления истины в религии выступает представление. Тем не менее, несмотря на все недостатки, философия религии Гегеля резко выделяется на общем фоне дискурсов эпохи Просвещения. Религия у Гегеля относится к самой сердцевине культуры. «Гибель богов», которым поклоняются народы, приводит к закату исторической эпохи. Нет культуры без религии, даже столь превозносимая Гегелем философия лишь возводит, по его собственному мнению, содержимое религиозных представлений к уровню понятия. Однако обоснованное Гегелем размещение религии внутри культуры создает плацдарм, с которого атакуют религию Маркс и Ницше, а их критика куда более серьезна, нежели поверхностный атеизм и антиклерикализм просветителей. Маркс относит религию вместе с философией и искусством к сфере идеологии, значение которой, надо признать, Гегель упустил. Поскольку идеология неуничтожима, сохраняются и ее извращенные религиозные формы, здесь корни постсекулярной гипотезы, взывшей в неомарксистских кругах. «Сумерки богов» Ницше также вытекают из гегелевского историзма и растворения религии в культуре. Понятие символа дает возможность осмысления религии как реальности, с одной стороны,

внутри, а с другой — метакультурной. Этот ход был предпринят в русской религиозной философии у Н. Бердяева, П. Флоренского, А. Лосева.

Место, которое у Гегеля занимает философия в культуре, совершенно уникально. Никто из великих философов не придавал ей такого значения. Вл. Соловьёв пишет, что Гегель может быть назван «философом по преимуществу потому, что только для него одного философия была всем... У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление» (Соловьёв, 1988, 2, 419). Это «всё» следует понимать в контексте культуроцентризма Гегеля, сводящего смысл духовной жизни к созиданию культуры. В философии сам Бог осознает себя в образах, которые создаются человеческим разумом. Точнее, следует вести речь о понятии. Понятие у Гегеля — совсем не то, что подразумевается в школьной логике. Оно — логос, являющийся образом и подобием Логоса, который сотворил мир. У Гегеля, и в этом суть его диалектико-логического гностицизма, сформулированный в Библии принцип подобия разума человека Божественному доходит почти до тождества. Именно философ оказывается «малым богом». Творцов истории и культуры, как ее объективации, — много, это политики, поэты, композиторы, художники. Но постигают дух, который ими всеми движет, полустихийно, в адекватной ему форме понятия только «немногие одинокие», отторгнутые обществом в абстрактную стихию чистой мысли. Соответственно, вся культура, как плод коллективной демиургии человеческого рода, оказывается пронизана философией. Философия, таким образом, существует в двойном виде — как «душа культуры» (так позже переформулировал эту гегелевскую идею Маркс), то есть, то, чем дышат люди в качестве политических животных, и как «эпоха, постигнутая в мышлении» (Гегель, 1929-1959, 7, 9), то есть продукция профессионалов, способных прочесть «письмена духа», написанные «серой краской по серому» (там же, 17). Получается, что в системе абсолютного идеализма мир начинается с Мысли (что, в общем-то, недалеко от библейского: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1) и заканчивается мыслью. Идея о пронизанности философией всей культуры здравая, так же как и о заимствовании базового содержания из религиозной сферы, проблема же — в неверной оценке понятия и символа. После Гегеля в Европе основные тенденции в понимании культуры заключаются, скорее, в отходе от библейских предпосылок.

* * *

Практически все значительные европейские мыслители после Гегеля предложили свои варианты философии культуры. При этом какие-то идеи великого философа в этих построениях восприняты и модифицированы, другие оттогнуты. Марксисты и позитивисты совпадают с Гегелем в понимании человеческой истории как единого прогрессирующего развития от формации к формации, но не совпадают в объяснении механизмов движущих сил, а частично и целей. У классиков марксизма не было, также как и у Гегеля, философии культуры в терминологически строгом значении, эту роль выполнял исторический материализм — диалектико-материалистическое понимание истории. В неомарксистской среде уже появилась собственная

философия культуры*. Маркс переносит центр тяжести в такую сферу культурно-исторической жизни, которая Гегелем лишь обозначена. Речь идет об экономике, над которой надстраивается сфера политического, а над ней, в свою очередь, идеологического. Как и у Гегеля, культура пронизана противоречиями, однако их суть сужается до классовой борьбы. Коммунизм в значении высшей цели истории — это, конечно, не вершина духа в гегелевском его понимании, но, поскольку построение коммунистического общества предполагает «раскрепощение всех сущностных сил человека», ожидается, похоже, и взлет культуры.

Позитивисты на роль «драйвера» культурно-исторического прогресса выдвигают научно-техническую сферу. Она близка к экономике, но все-таки хозяйство зависит от техники, а та, в свою очередь, от науки, но не наоборот. Место общественно-экономических формаций, учение о которых определяет в историческом материализме понимание и социума, и культуры, в позитивизме занимают формации, так сказать, технико-хозяйственные. От «закона трех стадий» Огюста Конта до современных концепций перехода от аграрного к индустриальному и далее к информационному (постиндустриальному) обществу. Идеал либерально-позитивистских проектов связан с личной и социальной свободой и максимальным технологическим ростом, который опять-таки предполагает высокую человеческую креативность. Постпозитивизм отмечает влияние общего социокультурного контекста на науку и в этом по-своему воспроизводит Гегеля.

Иррационалистические концепции культуры продолжают романтическую линию критического отношения к рационализму и прогрессистским упованиям Просвещения. Начало было положено еще при жизни самого Гегеля Шеллингом, который сумел концептуализировать и систематизировать представления немецких романтиков (насколько это, конечно, возможно при общем мистико-поэтическом настрое). Шеллинг — ставит искусство выше философии, а в ранний период и выше религии. Гений — малый бог, а сам Бог у романтического философа — творец красоты, поэтому мир в целом и есть произведение искусства. Шеллинг восстанавливает символ в его законных правах. Эта тема позже будет подхвачена как в Европе (Э. Кассирер), так и в России. Тему особого значения музыки, пифагорейскую по своему происхождению, будут развивать Шопенгауэр, Ницше, Бердяев, Скрябин, Лосев. Музыка станет ключом к онтологии. В поздней (позитивной) философии Шеллинг считает главным проявлением Абсолютного в культурно-исторической сфере уже миф, религию и Откровение. Значение мифа в последующих версиях философии культуры на Западе становится одной из базовых доминант. С религией, а тем более Откровением, не так. Скорее, заметна тенденция редуцировать их к мифу.

Наиболее рельефно иррационалистические мотивы после классики выражены, пожалуй, в философии жизни. Идея развития сохраняется, но формируется иррационально-стохастическая версия, альтернативная гегелианству,

* См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997; Адорно Т. Социология музыки. М.; СПб.: 1999; Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 1994.

марксизму и позитивизму, но не тождественная при этом и мистическому эволюционизму позднего Шеллинга. Культура, скорее, застывшая жизнь, чем ее вершина. Объективация (как позже скажет Бердяев) неизбежна, а красота и совершенство творений культуры оказываются свидетельством скорой смерти породившей их эпохи. Это, впрочем, не так и далеко от идеи самого Гегеля, но эмоциональной настрой другой, более «осенний». Название известной книги Хейзинги — говорящий символ*. Опять-таки центральным, как у Ницше, так и у Бергсона, который представили разные версии философии культуры, оказывается принцип свободы. Творчество духа освобождается от свойственной Гегелю логизации путем фактического умаления интеллекта до, можно сказать, «аппендикса жизни». Мистический эволюционизм Бергсона в чем-то подобен мистическому логицизму Гегеля. Человек и Абсолют сливаются так, что граница между ними неразличима. Ницше делает более радикальный шаг: если у Гегеля божественный дух отождествляется с человеческим, то Ницше предлагает его полную замену человеческим, что и позволит людям в конце концов достичь сверхчеловеческого состояния. Активно используются мифы (Аполлон, Дионис, Заратустра), начинается создание неомифологии. Из концепта «гибели богов» Шпенглер делает вывод об умирании «фаустовской» культуры.

Основным методом познания социокультурных явлений вместо диалектики становится герменевтика. Она была не чужда и Гегелю. Однако он претендовал на то, что за словами прозревал эйдосы, тогда как герменевтика в послегегелевском смысле куда более осторожна, вплоть до редукции сути исключительно к интерпретациям, которые обусловлены опять-таки исторически. Историзм в толковании культуры, например, у В. Дильтея прямо вытекает из гегелевского. Эволюция герменевтики обнажает потенциальный релятивистский исход, когда все в конечном счете тонет в истолкованиях и трактовках. Гегель выступал в роли оракула абсолютного духа, а последующие герменевты ведут себя скромнее, и релятивность исторического рассмотрения проявляется куда рельефнее.

Концепции культуры неокантианцев и представителей философии жизни объединяет акцентуация понятия ценностей. Эта идея концептуализирована преимущественно в неокантианстве, особенно у Г. Риккерта. Ценности трактуются как трансцендентальные (априорные, чистые) понятия — категории практического разума. Анализ категорий духа — сильная сторона философии культуры Гегеля, именно она придает ей системность. Однако у Гегеля категории духа чрезмерно зависят от категорий логики, их специфически надлогический статус порой малозначителен. Благодаря акцентуации иррационального и восстановлению значения символа ситуация изменилась в лучшую сторону, хотя имплицитно интенция рассматривать культуру как структурированную преимущественно аксиологически (и в первую очередь сквозь призму категории свободы) содержалась уже у Гегеля. Переход к рассмотрению социально-антропологической сферы сквозь призму именно аксиологических категорий, порядок которых образует «логику сердца», совершил уже Макс Шелер. Система

* См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995.

аксиологических категорий, предложенная Шелером, по своим структурным параметрам — антигегелевская; снятие; иерархичность — подобна гегелевской.

Символ и миф, вытесненные Гегелем в «седую древность», были как-то восстановлены в погранных Просвещением правах. В этом плане «Философия символических форм» Эрнста Кассирера казалась бы лучшим манифестом «нового курса». Но имеется значимый нюанс: символизируется не до- и не сверхчеловеческое, а глубина (в принципе нами не постижимая) самого человеческого. Отсюда и тезис Кассирера, который, собственно, и сделал возможным существование культурологии как самостоятельной науки: «Культура — функция от себя самой». Вечность (как позже скажет Э. Гуссерль) «выносятся за скобки». Достаточно грустно. Гегелевская позиция (если вынести за скобки хотя бы позу оракула) давала все-таки галерею образов вечности, созданных Духом в его развитии-самосознании. Хотя в неокантианстве нет и редукции к «слишком человеческому», как у марксистов и позитивистов.

Линейный европоцентризм гегелевской культурфилософии трансформировался через предложенное Шпенглером радикальное отрицание, сопровождающееся редукцией религии к культуре, духа к «надстройке» над «душой народа», а души в конечном счете к мифу, первофеномену и первосимволу, к более сложной модели действия Промысла в развитии цивилизаций, предложенной А. Тойнби. Другое ответвление понимания соотношений формационности и уникальности представляет группа социально-философских концепций (Кондратьев, Сорокин), согласно которым типическое с завидной периодичностью воспроизводится в разные фазы истории. Сорокин предпочитает говорить о разных типах цивилизаций*.

Казалось бы, ничто не отстоит так далеко от абсолютного идеализма, как психоаналитические теории культуры. Тема пола, центральная для фрейдистов, действительно у Гегеля места не нашла, разве что в качестве еще одной иллюстрации противоречивости бытия. Иррациональное на терминологическом уровне у Гегеля вроде бы отсутствует. Однако фактически оно спрятано у него в зазорах между категориями, образуя скрытую энергию диалектических скачков. Психоанализ кажется ближе по онтологическим установкам к волюнтаризму философии жизни. Психоаналитические и волюнтаристские концепции культуры возникают в отталкивании от Гегеля. Но и это не совсем так. Можно найти точки соприкосновения. Ведь категории, которые, по Гегелю, фактически управляют развитием, наподобие «чистых духов» (Гегель так именуется категории, как в теологии называют ангелов), действуют по отношению к массе человечества бессознательно. Известен его афоризм о г-не Журдене, который всю жизнь говорил прозой, но не подозревал об этом. На уровень категориального осмысления культуры выходит, однако, только К. Г. Юнг.

Юнг не просто восстанавливает значение символа, но делает его центральным понятием. Для современной философии культуры идеи Юнга имеют первостепенное значение. Архетип стал одним из базовых концептов, наряду с ценностью, универсалией, экзистенциалом и эпистемой. Фрейдовского пансексуализма Юнг никогда не разделял, но главным является все-таки поворот

* См.: Сорокин П. Социальная и культурная динамика. СПб.: РХГА, 2002.

к духовной трактовке бессознательного на основе онтологического понимания мифа. Ключевой фигурой в таком повороте выступает поздний Шеллинг. Архетипы, открытые Юнгом, можно трактовать по-кантиански — как некие полуиррациональные категории культурного бессознательного. Но можно и ближе к Гегелю — как универсалии, которые работают на дологическом уровне. Можно трактовать архетипы и духовно-онтологически — как некие существа, описанные в «Тибетской книге мертвых»^{*}, но это уже выходит за рамки философии культуры.

Экзистенциалистская философия культуры выглядит антиподом гегелевской. История уже отнюдь не является торжеством разума, бодро шествующего ко все более содержательным формациям. Она движется противоречием — как и у Гегеля, — но уже между смыслом и абсурдом. Религиозные экзистенциалисты акцентируют смысл, атеистические — абсурд. Смысл — в общении: человека с человеком и человека с Богом (Бубер М.; Бердяев Н. А.). Культура — среда этого общения — «место встречи личности с личностью». В свете категории абсурда культуротворчество предстает по своему итоговому смыслу сизифовым трудом, как в «Мифе о Сизифе» у А. Камю.

А линия рассмотрения культуры на основе ценностей конгениальна построениям Юнга и экзистенциалистов. Тему ценностей развивали неокантианцы, а подхватили феноменологи. Мы солидарны с концепцией М. Шелера, открывшего слой категорий сердца, специфика которого у Гегеля чрезвычайно редуцирована. Шелер не успел создать развернутую философию культуры, но сами подходы представляются перспективными**.

После Второй мировой войны в европейской философии персоналистический пафос экзистенциалистов постепенно затухает, сохраняясь скорее в теологии, особенно в неотолизме. Приходит мода на структурализм. Понятие эпистемы, предложенное М. Фуко, можно рассматривать как трансформацию гегелевского концепта категорий духа с учетом марксистских, кантианских, феноменологических и психоаналитических трактовок культуры. Структуры, которые, по мнению структуралистов, пронизывают социально-культурную сферу от первобытности до современности, также подобны гегелевским категориям, но уже без диалектики и без иерархии. В первом случае исчезает горизонтальная динамика, что в принципе соответствует нарастанию скепсиса по отношению к мифу социального прогресса. Во втором случае наступает эра категориальной и аксиологической (уже Н. Гартман отказался от иерархии ценностей) «демократии». Структуры становятся подобны атомам Демокрита. Если у Гегеля центром категорий оказывается Бог, у Шелера — Святыня (фактически образ Бога в душе человека), у кантианцев и феноменологов — хотя бы трансцендентальное Эго, то в структурализме исчезает уже и сам трансцендентальный субъект. Следующим вполне закономерным шагом

* См.: Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления (автобиография). Мн., 2003.

** См. Богатырев Д. К. Ценности как проблема европейской и российской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — СПб., 2017. — Т. 18, № 4. — С. 75–90.

станет постмодернистское видение культуры сквозь призму концепта «ризома», структуры без центра и периферии. Ценность святости ничем не отличается от ценности пользы, а истины — от удовольствия. Полное торжество аксиологической и экзистенциально-смысловой демократии представляется вполне логичным завершением культуранализма в понимании духа, обоснованного Гегелем.

* * *

Философия культуры в России — тема, которая заслуживает отдельного рассмотрения. В данном случае мы завершим ею обзор гегелевских культурософских идей, поскольку отношение к Гегелю и в этом случае выступает очень показательным зеркалом. Русская философия культуры является продолжением идей Гегеля и в то же время, как это следует из гегелевского понимания развития, их отрицанием. Мы ограничимся преимущественно религиозно-идеалистическими концепциями, поскольку материалисты и позитивисты в данном вопросе малооригинальны и зависимы от западных влияний.

Наследуются важнейшие концепты гегелевского понимания культуры — пневмо- и логоцентризм, развитие, ключевая роль христианства. Отрицается культураноцентризм в понимании работы духа в истории, понятиенцентризм, европоцентризм (германофильство). Культура у Гегеля есть плод деятельности мыслящего духа в истории, а мышление пронизывает все сущее в качестве его бытийной основы, поскольку сквозь него просвечивает Логос, сотворивший мир. При этом формирование абсолютного духа суть максимум, выше которого, собственно говоря, ничего и не предполагается. Происходит, можно сказать, полная имманентизация трансцендентного, получающая к тому же под пером великого философа теологическую санкцию. Сквозной интуицией русской религиозной философии, особенно ярко выраженной Соловьевым и Бердяевым, является представление культуры в качестве онтологически срединного мира. Культура — не вершина духа, а плод его усилий в земной жизни, путь от зверочеловека к Богочеловеку. Онтологически выше культуры — Царство Божие, наиболее зримым воплощением которого на земле выступает Церковь. Как следствие, частным выводом из этой общей посылки оказывается критика философиенцентризма. У русских мыслителей не философия, а религия оказывается центром абсолютного духа в его земных воплощениях. Справедливости ради заметим, что у Гегеля религия тоже находится «в центре», но, так сказать, в пространстве духа, а не по иерархии. Философия же, поскольку она достигает стадии Понятия, выше религий, которые, конечно же, дают философиствующему разуму материал, но адекватной ему формой понятия не обладают, а значит, и не достигают подлинного совершенства, которое состоит в единстве формы и содержания.

Для большинства представителей русского идеализма религия, конечно же, не тождественна Царству Божию, не исключая и самого христианства. Религия сама развивается, как учат Гегель и Шеллинг, от низших форм к высшим. Но при этом религия выступает наиболее приближенным к трансцендентному, реальность которого никоим образом не редуцируется к имманентному и человеческому. Религии суть символы, а точнее говоря, первосимволы бого-

человеческих отношений, развитие которых представляется не как эволюция, а как полисубъектная драма.

Православие с его мистицизмом и неотмирностью, а также с учетом российской специфики, вовсе не создает предпосылок для чрезмерной сосредоточенности на культуротворчестве. Скорее наоборот: внимание к «наукам и искусствам гибнущего века сего» отвлекает от молитвенного делания, возбуждает гордость и самомнение, а «оставление собственного разума» и вовсе духовно опасно. Просвещение в России, начиная с Петра I, было делом по преимуществу государственным. Надо сказать, что в целом русской религиозной философии удалось пройти между Сциллой религиозного обскурантизма и Харибдой гуманистического культурупоклонничества.

Символ не ниже, а выше понятия. В основе отечественной культурфилософии лежит мистическая онтология символа. В этом аспекте ключевыми фигурами выступают Вячеслав Иванов, Павел Флоренский, Сергей Булгаков и Алексей Лосев. Искусство, в силу его символизма, отчуждение от которого разлагает самое искусство, оказывается, по мнению Булгакова, ближе к религии, чем философия. Философия строится на рационализации, которая, говоря языком Макса Вебера, «расколдовывает» мир. В этом процессе надрываются корни древа культуры, которые тянутся, по образному выражению П. Флоренского, «вверх, к небу» — к вечности. Понятие дает нам возможность овладеть информацией, сделать ее своей и послушной. Тем самым создается иллюзия, что сущностное содержание превращается в собственность. Но эйдосы сами по себе невозможно «приватизировать». Если низшие идеи еще можно «присвоить», пользуясь их энергией в обустройстве земной жизни, в чём и заключается, собственно говоря, сущность научно-технического прогресса, то высшим идеям и ценностям можно только подчиняться и служить. Новоевропейская наука действительно стала эффективным инструментом овладения миром. Вавилонская башня цивилизации, кажется, вот-вот уже достигнет Неба, а гегелевская философия культуры с ее пафосом Понятия, которое позволяет человеку не только «видеть Бога, как он есть», став его живым зеркалом, но даже и стать «малым богом», является одной из главных идеологических пружин этой горделивой интенции господства над миром вместо Бога. Гегель, если бы дожил до наших дней, вряд ли одобрил бы то безудержное потребление, сущность которого Жак Мартен справедливо охарактеризовал как «демиургический империализм по отношению к материальным ресурсам». Тем не менее, обоснованные им (что особенно важно — с привлечением теологических аргументов) проникающие друг в друга культуроцентризм и понятиецентризм оказались духовно важным обоснованием новой Вавилонской башни. Первыми это увидели увлекшиеся его философией, но и переболевшие ею ранние славянофилы Киреевский и Хомяков. Философия, замыкающаяся в процессах рационализации, превращается в хождение по кругу. Рационализация мистического и духовного опыта неизбежна, без нее невозможно построение культуры. Но она не цель, а средство, которое делает доступным содержание онтически высших слоев духовной жизни людям, к ним непосредственно не приобщавшимся. Рационализация превращает откровения и открытия в правила, механизмы социального действия и культурного вос-

производства. Но не она открывает их, это дело духовного опыта. Тем более понимание не создаёт сам эйдос, только формулирует его концепт.

Идея развития сыграла с Гегелем, приложившим к сотворению этого концептуального кумира современности едва ли не основные усилия, злую шутку. Символизм действительно был распространён в Древнем мире. В логике новоевропейской мифологии прогресса новое лучше старого. Гегель оставил символизм в прошлом, тогда как на самом деле он оказался на обочине лишь для новоевропейской культуры, выросшей из Реформации и Просвещения.

Критика рационалистического культурантропоцентризма органично дополняется в России более приземленным аспектом, нагруженным прагматически и идеологически. Речь идет о европоцентризме, который у Гегеля приобрел также и форму германофильства. Гегель решил оставить в прошлом не только православие с его мистицизмом, неотмирностью и символизмом, но даже и католичество, как форму христианства, которая еще недостаточно развилась для вмещения всей полноты его содержания. Немецкий философ не отрицает, что именно христианство является в качестве «абсолютной религии» смысловой пружиной всемирной истории. Но и здесь идол прогресса корчит свои гримасы. Протестантство, как исторически последняя форма, оказывается вершиной Откровения. Вклад немцев в Реформацию и правда невозможно переоценить. Французы возвели на пьедестал Разум, идеологически обосновав Просвещение, — англичане обосновали опыт и эмпиризм, без которого не состоялась бы наука, сделавшая Европу, собственно говоря, «новой». Новоевропейская культура в такой оптике — высшая стадия развития духа. Культурологически эти суждения вполне обоснованны. Европейцы, как справедливо отмечал Бердяев, соглашаясь в этом с Гегелем, это «народы культуры». Но это, в оптике, контуры которой заданы еще ранними славянофилами, отнюдь не тождественно богоизбранности. Европейцы действительно одарённые и трудолюбивые люди, однако их творческая энергия заземляется, постепенно истощая свой духовный потенциал в обустройстве «временной хижины», пригодной лишь для земного странствия. По мере исторических успехов происходит забвение должных оставаться непреложными для христианина слов апостола: «ибо не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего» (Евр. 13:14).

Средневековые теократии жили верой в то, что их «Град земной» является символическим отблеском «Града небесного». Новое время применяет к этому чрезмерно мудреному концепту «бритью Оккама». Из кальвинизма можно сделать вывод, что земной град, построенный верующими христианами, и есть Град Божий в его временном воплощении. США возникают в том числе из этой неомифологии избранности по принципу успеха. М. Вебер, опосредованно через Маркса, вытекает из Гегеля. Цивилизационный флагман Запада можно трактовать, как это предлагал со свойственным ему обаянием Рональд Рейган, в качестве «светлого города на высоком холме, открытом всем ветрам», а можно и уже в качестве сугубо «Мирского града», как Х. Кокс*.

* См.: Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995.

Славянофилы предсказали переход западноевропейской цивилизации к постхристианскому состоянию за сто пятьдесят лет до того, как А. Тойнби предложил этот термин. За сто лет был предсказан и «Закат Европы», хотя и по другим основаниям, нежели предложил О. Шпенглер. По Шпенглеру, религия выступает неотъемлемым атрибутом любой культуры, однако неуменальных оснований у нее нет. За гибелью богов, которые существуют исключительно в пространстве веры, следует деградация культа, а за ним и разложение цивилизационного организма. Таков удел не только христианской, но и всякой культуры.

Согласно славянофилам, кризис Запада обусловлен расколом внутри христианства: православие, католичество, протестантство. То, что Гегелю казалось основой прогресса, на самом деле было таковой только в оптике западного христианства, заземленного Ренессансом, тогда как в духовном плане стало причиной деградации Запада. Православие, промыслительно хранимое Россией, сохранило в чистоте догматическую истину и мистическую практику, центром которой является таинство Евхаристии. Однако русским не удалось построение цивилизационного тела. Учреждения и социальные практики в значительной степени оставались языческими. Если западники предлагали опираться на уже установившиеся модели социокультурного строительства, по-разному разделяя обоснованный Гегелем европоцентризм и апеллируя к здравому смыслу и пониманию, то славянофилы предлагали двигаться своими путями, совершая при этом необходимые заимствования.

Проблема, однако, заключается в том, каковы же эти своеобразные пути и какова мера желаемых заимствований. Первые славянофилы по духу были близки к классическим европейским (особенно английским) либералам, и заимствования у них предполагались в области образования и социального устройства. Целью была ограничивающая произвол законность, построенная на принципах естественного права в тех его трактовках, которые восходят к схоластам и первым гуманистам. Такой закон, охраняемый монархом, должен стать предпосылкой развития просвещенного и просвещаемого народа. Правительство, закрывшее журнал «Европеец», нутром почуяло запах чаемой Конституции.

Позиция поздних славянофилов в большей степени антизападническая и изоляционистская. Православие для Данилевского уже не фундамент культуры, а скорее ее атрибут (в спинозовском смысле неотъемлемой сущности). Заимствования малореалистичны и даже опасны, лучшим примером чему являются реформы Петра Великого, суть которых следует выразить емким словом «псевдоморфоза». Можно сделать довольно-таки радикальный вывод, что православие и западные христианские исповедания представляют собой даже не конфессии, а разные религии. Если православие сблизить с исламом, как это делал К. Леонтьев по принципу государствоцентричности, а также еще и с азиатским язычеством, то можно уже переходить от славянофильства к евразийству.

Почвенники занимают более лояльную позицию по отношению к Западу. Жесткого отторжения нет, идеи Гегеля притягивают каждого по-своему — и Страхова, и Достоевского. При этом «почва» — концепт достаточно мутный

с рациональной точки зрения, он представляет собой синтез земли, из которой произрастает национальная культура, и души этой культуры, толкуемой эмоционально-интуитивно. В русском почвенничестве сохранилось мощное православно-христианское влияние, однако опыт Германии свидетельствует, что наличие религиозного компонента не является конститутивным признаком почвеннической идеологии. Мысль об особом призвании народа, возделывающего ту или иную почву в культуре, является важнейшей для любого почвенничества. Это объединяет почвенничество с различными народническими и националистическими идеологиями.

Таковые можно было бы оценить с позиций философа, вещающего от имени Духа, в качестве самомнения особенного, возмнившего себя всеобщим (на свой народ, то есть немцев, это не распространяется). Народники в России, как и многие популисты на Западе, придерживались философии материализма или позитивизма. Мы помним, что славянофилы объяснили возвышение этих идеологий, в том числе исходя из анализа философии Гегеля. Социал-демократия в России имела не только народнические, но и гегелианские корни. Такова социальная философия Белинского, Герцена, Бакунина. Вряд ли в ней удастся найти значительную оригинальность, скорее национальную специфику левогегелианского поворота. Надо заметить, что Герцен, прожив в Европе, в Западе разочаровался, причем в довольно характерным ключе: якобы это царство мещанства.

Программы преобразований на основе заимствований, предложенные и обоснованные русскими школами философии культуры, не сбылись. В конечном счете победила линия Ленина, который модернизировал Маркса, соединив его с народничеством и русским мессианизмом. Место православия в этой проективной философии общего дела заняла большевистская идеология. Сохранилась вера в особую историческую избранность русского народа в форме российского пролетариата, призванного возглавить борьбу трудящихся всего мира против попирающих правду-справедливость эксплуататоров. Критика европейского рационализма отошла от символизма, приняв форму ленинской доктрины примата практики над теорией.

Революция заставила многих русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции, переосмыслить сформировавшуюся в России философию культуры в аспекте утопичности, осознав прежние мечтания в качестве утраченных иллюзий. Эмигрантская философия культуры, с одной стороны, ностальгическая, с другой стороны, в еще большей степени замотивированная идеологически и аксиологически. Вера-любовь к России сохранилась, как и убеждение в ее особом историческом призвании. Социальная ангажированность объяснима вовлеченностью в политическую ситуацию борьбы большевизма, фашизма и либерализма, потребностью осмысления судьбы христианства и его исторических разделений. Однако и в этом сохранился принцип понимания социальных реалий в качестве символизаций духовной жизни.

Возникли оригинальные концепции, сопровождающиеся систематической и аргументированной аналитикой феноменов мировой истории. Укажем на Л. Карсавина, А. Лосева, М. Бахтина. Карсавин был под сильным влиянием Гегеля, но образ Средневековья, которое всё-таки неизбежно приходит к сво-

ему завершению, у него, однако, другой. Важен, как у Л. Карсавина, разбор Filioque в разрезе его культурно-исторических последствий. Это же можно сказать и о философии античной культуры, созданной Лосевым. Своёобразно трактуются и миф, и символ, и диалектика. Концепция Бахтина представляет собой оригинальную версию философии диалога, которая была представлена в Европе мыслителями разной религиозной ориентации (Бубер, Розенцвейг, Мунье). Бахтин предлагает всё-таки секулярную, так сказать, горизонтальную версию полифонии как основу жизни и творчества культуры. Диалог в определенном смысле — антигегелевская позиция.

Философия культуры Бердяева наилучшим образом демонстрирует преемственность и разрыв с гегелианством. Она оригинально соединяет многие линии развития русской мысли: восходящее к Вл. Соловьеву понимание творчества как теургии, трактовку смысла культуры как «борьбы за Логос», свойственную В. Эрну и П. Флоренскому, критику эгалитаризма К. Леонтьевым, славянофильскую веру в особое предназначение России. При этом основой концепции выступает философское переосмысление базовых теологических категорий. Культура представляет собой объективацию духа, творящего историю. При этом творчество понимается уже не как развитие, за логику которого Гегеля удалось «спрятать» творческий акт, представляющий собой, по сути, чудо. Бергсон акцентирует иррациональность творческих актов, Бердяев, скорее, всё-таки метарациональность. Творчество, по Бердяеву, диалогично, представляя собой ответ человека на зов Бога. Это вертикально структурированный диалог, в отличие от Бахтина, и в сходстве с Бубером. Бердяев разделяет предложенный еще Шеллингом образ истории как непрерывно продолжающегося откровения Бога в мире. Мотив диалогичности при этом выражен у него сильнее, четче, чем у Гегеля, Шеллинга и Бергсона.

Объективация в экзистенциализме Бердяева подобна гегелевскому объективированию, но только в аспекте овнешнения. Бердяевская объективация представляет собой авторскую транскрипцию догмата грехопадения. Таковое Гегель вписывал в логику развития: Бог и дьявол в конечном счете делают одно дело, пусть и на разных этапах в иерархии сущего. Бердяевское толкование восходит к православным представлениям о грехе как онтологической болезни. Первичное грехопадение подобно родовой травме, отсюда трагедия человеческого творчества: продукт не соответствует замыслу и никогда не будет соответствовать. Человек был призван Богом к участию в созидании новых форм жизни, а грех приводит к объективации порыва в произведениях культуры.

В этой онтологической оптике культура вполне логично выступает «срединным миром», царством феноменов, которые носят сугубо онтический характер. Ее судьба в вечности — большая проблема. Культура при этом — не пустая суэта, объективация человека в качестве «бесполезный страсти» (Ж. П. Сартр). У нее имеется онтологическая основа. Культура — символика духа. Она выражает ценности и ноумены, не редуцируемые к человеческому, но не более, чем в форме символов. Символика застывает, и для новых поколений, приходящих в пространство культуры, воплощения ценностей и универсалий образуют априори (не трансцендентально-логические, о которых писал Кант, а социально-исторические, о которых стали массово говорить благодаря

Фуко и структуралистам). Культура — вовсе не функция от себя самой, хотя внутренняя преемственность, безусловно, имеет место. Она символ и ступень познания трансцендентного. В этом плане религиозный опыт, высшей формой которого выступает мистика, онтологически превосходит культуру. При этом он не является отношением лишь к потустороннему. Революции и войны, фашизм и коммунизм по сути духовны и религиозны. Русская культура сколь национальна, столь и универсальна, синтезируя Восток и Запад (хотя порой и не в лучших характеристиках). Историческая миссия России еще не раскрылась.

Воззрения Бердяева претерпели эволюцию, их неправильно сводить к «заметкам на полях «Смысла творчества»», как это предлагал Б. Парамонов. Без зрелых работ, написанных в Париже, их оценка будет однобокой. В «Смысле творчества» Бердяев сильно похож на Гегеля своей мечтой о воплощении идеалов в действительность, похож и на Ленина своим напором, и на Ницше чрезмерной верой в креативность человека. Похож и на Соловьева, создавшего свой вариант теократической утопии. «Опыт эсхатологической метафизики» — концептуальный итог духовной эволюции Бердяева. Творчество культуры не является прямой реализацией абсолютного духа, но оно и не сизифов труд, как думали атеистические экзистенциалисты. Оно либо помогает спасению, либо отдаляет от него. Работа на культуру оправдана не сама по себе, это было бы новым язычеством, а как соучастие в деле искупления. В этом суть «активно-творческого эсхатологизма», отличающегося и от пассивной апокалиптики, и от гуманистического культуранализма. Абсолютный дух проявит себя в полноте за пределами истории и культуры.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель 1993 — Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
Гегель 2018 — Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Директ Медиа, 2018.
Гегель 1929–1959 — Гегель Г. В. Ф. Сочинения. в 14 т. М. Л.: Соцэкгиз, 1929–1959.
Т. VIII.
Соловьев 1988 — Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. М.: Мысль, 1989.

REFERENCES

- Gegel' G. V. F. Lektsii po filosofii istorii. SPb., 1993
Gegel' G. V. F. Nauka logiki // Gegel' G. V. F. Soch. — M.: Direkt-Media, 2018. — Т. 5
Gegel' G.V.F. Sochineniya, v 14 t. M.-L.: Sotsekiz, 1929–1959.
Solov'ev V. S. Soch. v 2-kh tt. Т. 2. М., 1988

УДК. 1(091)

А. Г. Гачева*

ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛИТИКИ В ФИЛОСОФСКОМ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ РАКУРСЕ**

Статья посвящена становлению и развитию в русской мысли XIX — начала XX в. идеи христианской политики, требующей внесения нравственных принципов во внутрисоциальную и международную жизнь. Выделены основные характеристики этой идеи, показана ее связь с идеей оправдания истории и оправдания человека, представлением о христианстве как творческой силе истории, преобразующей социальные установления. Выявлены особенности трактовки идеи христианской политики у славянофилов, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова. Показано, что манифестом христианской политики является стихотворение Ф. И. Тютчева «Два единства». Рассмотрены художественные проекции идеи христианской политики у Ф. М. Достоевского и В. Н. Муравьева.

Ключевые слова: русская мысль, оправдание истории, христианская политика, этика, евангельский идеал

A. G. Gacheva

The idea of Christian politics in philosophical and artistic perspective

Статья посвящена становлению и развитию в русской мысли XIX — начала XX века идеи христианской политики, требующей внедрения нравственных принципов во внутреннюю и международную жизнь. Выделены основные характеристики этой идеи, показана ее связь с идеей оправдания истории и оправдания человека, идеей христианства как творческой силы истории, преобразующей социальные институты. Выявлены особенности трактовки идеи христианской политики у славянофилов, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова. Показано, что манифестом христианской политики является стихотворение Ф. И. Тютчева «Два единства». Рассматриваются художественные проекции идеи христианской политики Ф. М. Достоевского и В. Н. Муравьева.

* Гачева Анастасия Георгиевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН; a-gacheva@yandex.ru

** Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17–18–01432-П).

Keywords: Russian thought, justification of history, Christian politics, ethics, evangelical ideal.

Русская христианская философия, характерной чертой которой было стремление к оправданию истории и человека в истории [Гачева 2018], обращаясь к политической теории и практическим ее сюжетам, настойчиво стремилась поставить тему политики в контекст христианской этики и аксиологии. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, И. С. Аксаков, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, В. Н. Муравьев видели в политическом действии не инструмент достижения локальных, разрозненных целей, зачастую бескрылых, эгоистических, плененных корыстной прагматикой, но одно из орудий в руках человечества, соработавшего Богу в истории, поставленного Творцом высветлять и преобразать этот мир, превращая его в Царствие Божие. Строительство внутренней жизни государств и народов и их взаимодействие на международной арене возводились к той не вмещаемой в политическую прагматику цели, которую обозначил в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) В. С. Соловьев: осуществлять «дело *всемирного спасения*», созидать «царство Божие», преодолевая в общей жизни рода людского «царство зла и раздора» [Соловьев 1989, 60, 66].

Собратьями русских философов в утверждении воли к оправданию истории и преобразению политики были «первый поэт-философ» Ф. И. Тютчев [Переписка П. М. Третьякова 1925, 46] и писатель-мыслитель Ф. М. Достоевский, не только деклариовавшие идею перехода от разрозненного, небратского мира к «братскому, окончательному согласию всех племен по Христову, евангельскому закону» [Достоевский 1972–1990, 26, 148], но и представившие художественно, к чему приводит политическое действие, движимое ложными целями или употребляющее для реализации высоких целей «всякие средства» [Достоевский 1972–1990, 25, 152], и каким должно быть высшее, совершенное единство народов.

«Как нравственность христианская имеет в виду осуществление Царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие Царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен, государств» [Соловьев 1989, 59] — так декларировал Соловьев верховную цель истории и так определял новый, совершенный тип политики, включенной в домостроительство спасения. И хотя родоначальник русской религиозной философии был первым, кто произнес выражение «христианская политика», связанный с этим выражением комплекс идей присутствовал в русской мысли еще со славянофильских времен. Так, А. С. Хомяков, указывал на нравственную небезопасность для политических и общественных организмов несправедливых решений и дел: зло, насилие, обман, направляемые людьми, облеченными властью и авторитетом, против своих братьев по человечеству, ополчение народов против народов, одних религиозных конфессий против других, хотя и дает внешний, «вещественный» эффект, оказывает глубоко развращающее действие на человеческий род. Политика, построенная на религиозном и государственном эгоизме, есть нравственное и вещественное «братоубийство» [Хомяков 1994, 2, 76]. Хомяков

предлагал высший взгляд на политику, требующий выстраивать на евангельских началах и внутреннюю жизнь государств, и их взаимоотношения с соседями по человечеству, подчеркивая, что именно такая политика будет проявлением «лучших инстинктов души русской, образованной и облагоустроенной христианством» [Хомяков 1988, 48].

Резко выступал против «теории государственного эгоизма» и И. С. Аксаков [Аксаков, 1863]. Представитель младшего славянофильства последовательно утверждал необходимость нравственных оснований соединения людей в составе государственных и общественных организмов, демонстрируя на конкретных политических событиях — будь то гражданская война в Америке 1861–1865 г. или национально-освободительная война славянских народов Австрийской империи, невозможность мирного, братского сосуществования народов вне объединяющего их духовного начала. А его старший современник Ф. И. Тютчев возмущался политикой правительств, «доводимой до края, во что бы то ни стало, которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакою преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату» [Аксаков, 1897, 189]. В программном стихотворении «Два единства» (1870) поэт противопоставил бисмарковской политике «железа и крови» единство, спаянное любовью, как принцип бытия не только России, но и славянства, а в перспективе — всего человечества.

Евангельский закон любви как подлинное основание того «единения всечеловеческого», которое заповедано Христом и является целью всемирной истории, утверждал Достоевский, подчеркивая, что все прочие типы единства, держащиеся государственными и национальными интересами, сословной спайкой, классовой солидарностью, опирающиеся на идеологию или прямо на голую материальную выгоду, не обладают ни прочностью, ни всеобщностью. Писатель четко обозначил два главных принципа христианской политики: принцип соответствия цели и средств и принцип единства нравственных требований, выдвигаемых к лицу, с одной стороны, к государственному и народному целому — с другой. Он выступил последовательным противником двойной бухгалтерии истории, при которой личная и коллективная нравственность принципиально разведены и во имя высших целей можно пожертвовать совестью. Для разрозненного, одномерного мира, лишённого высшей идеи существования, это является нормой. Однако признание *относительности* нравственных требований и оправдание насилия, предательства и обмана «интересами цивилизации» подрывает сами основания этики и обрекает на провал идеал совершенного строя жизни. В ситуации разрыва между личной и общественной нравственностью, когда заповеди, полагаемые в основу отношения человека к человеку («не убий», «возлюби ближнего твоего, как самого себя»), недействительны в межгосударственных и внутригосударственных делах, а значит, личность, участвуя в них, вольно или невольно вынуждена разрешать себе грех, — всякая активность в истории заведомо обречена на то, чтобы быть компромиссом с Евангелием. Попытки же осуществления цели «*всякими средствами*» способны привести лишь к «будущей Вавилонской башне», но никак не к Царству Христову.

Художественную иллюстрацию этих положений Достоевский представил в главных романах «великого пятикнижия». Вот «Преступление и наказание», где Раскольников, деля человечество на два разряда и разрешая «кровь по совести», стремится убедить самого себя и своих собеседников в том, что так и только так могут быть достигнуты масштабные цели истории, а затем видит символический сон о поражающих человечество «трихинах» обособления и раздора, который не оставляет сомнения в том, что мир, опирающийся на закон эгоизма, движется только к гибели. Вот роман «Бесы», где Шигалев и Петр Верховенский декларируют то же деление человечества на сильных, право имеющих и презренное стадо, у которого отнята воля, и заявляют граду и миру, что «без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства» [Достоевский 1972–1990, 10, 322]. Вот «Братья Карамазовы», где Великий инквизитор, герой «поэмы» Ивана, сжигающий еретиков «к вящей славе Господней», признается, что служит вовсе не Творцу, а «страшному и умному духу, духу самоуничтожения и небытия» [Достоевский 1972–1990, 14, 229], а при этом служении разрыв целей и средств — непреложное правило действия, обеспечивающего движение мира не к спасению, а к гибели. И здесь же Достоевский вводит иной — созидательный — сценарий истории, утверждая идею обращения государства и общества в Церковь, изменения принципов социального устройства: не внешний, юридический закон, а внутренний, основанный на любви и сердечном попечении о каждом, даже самом заблудшем и пропащем человеке. Поучения старца Зосимы, ставящего «любовь ко всякому созданию Божию» [Достоевский 1972–1990, 14, 289] единственной действенной и по-настоящему прочно основой социальной гармонии, залогом воцарения в мире Царства Христова, противопоставляются в полифоническом целом романа декларациям Великого инквизитора, который глубоко презирает людей, «слабосильных бунтовщиков» [Достоевский 1972–1990, 14, 232], и готов безжалостно окорачивать их и обманывать «всю дорогу», подсовывая им под видом «всемирного счастья» идеал всеобщей сытости и наркотическую иллюзию удовольствия, расплатой за которые неизбежно является смерть.

Бескомпромиссное требование Достоевского признавать «в политических организациях» «ту самую Христову правду, что и для каждого верующего» [Достоевский 1972–1990, 25, 51] выводило политическое действие в сферу религиозного служения. Споря с «бентамовским принципом утилитарности» как «законом внешней политики, законом отношений государства к государству» [Данилевский 1991, 34], писатель выдвигал *новозаветную* точку зрения, расширяющую *национальное до всечеловеческого*. Он подчеркивал, что возрастать «в духе и истине», созидаая «Царство Христово», люди смогут только тогда, когда осознают себя членами соборной *всечеловеческой* общности, преодолевающей разнонаправленные, эгоистически-центробежные воли государств и народов, их самоубийственные обособления.

Всеслужение, бескорыстие, любовь, братство — таковы, по Достоевскому, главные принципы христианской политики. Внешнюю политику России по отношению к европейским и славянским державам писатель представлял как непрестанное, до самоотречения и забвения собственных интересов попечение о благе ближних и видел в этом жертвенном, «всеотдайном» служении

ростки будущих истиннохристианских отношений народов. Столь же важным слагаемым христианской политики считает он и свойство «всемирной отзывчивости». Это то универсальное качество, без которого чаемое единство человечества недостижимо. Как личность, обращаясь к другому, оказывается способной принять и полюбить его в его инаковости и свободе, так и каждый народ должен обращаться к другому народу с пониманием и признанием его неповторимости в человечестве, и тогда откроется путь к прочному, нерушимо-му братству.

Все сказанное кажется утопичным. Однако ни Хомяков, ни Тютчев, ни Аксаков, ни Достоевский отнюдь не были лишены политического реализма по отношению к истории, как таковой, отнюдь не закрывали глаза на реальное положение дел во внутренней и международной политике и не упрощали задачу перехода от политики «железа и крови» к политике братства и всеслужения. И когда они рассуждали в границах реальной истории, в их публицистике наряду с утверждениями о бескорыстии и миротворчестве как аксиологии внешней политики России звучали предупреждения о том, что это миротворчество в реальных политических обстоятельствах подчас работает против ее интересов и нельзя забывать о «стихийной враждебности Запада» по отношению к нам [Тютчев 1988]. Другое дело, что эти мыслители не замыкались в границах реальной истории, выходя к другому, идеально-проективному уровню историософского обобщения, делая тем самым религиозно-этический и аксиологический выбор и побуждая к нему своих современников. Если в реальной истории, где царствует взаимная рознь, всякое служение одной державы другим воспринимается как слабость и сервилизм, а «самоотверженное бескорыстие» России в политических делах заставляет глядеть на нее «недоверчиво, подозрительно и ненавистно» [Достоевский 1972–1990, 23, 45, 46], то в контексте проективной истории *всеслужение* вплоть до отданья себя есть единственно возможный и спасительный путь для народа, коль скоро он предан заветам Евангелия. И если в истории, стоящей на апостасийных путях, всякий альтруизм одних неизбежно оборачивается эгоизмом других и эта антиномия в наличном состоянии мира и человека разрешиться не может, то в истории, становящейся «работой спасения», она разрешается принципом соборности и любви и того подлинного просвещения, которое заключается не в наборе знаний о мире, а в узрении Христова образа в каждом человеке и каждом народе.

Разрыв между реальным и должным планом истории, между идеалом Христовой любви и жертвы и реальным состоянием человеческих душ и общественных организмов, хорошо сознавал Н. Ф. Федоров. Ключевая категориальная пара его философской системы — «несовершеннолетие / совершеннолетие» [Семенова 2004, 190–193]. Несовременнолетняя эгоистическая цивилизация, утратившая религиозное измерение бытия, пользуется в политике дурными средствами — это столкновение партий и групп, соперничество интересов, борьба за сферы влияния, войны политические и торговые, взаимная манипуляция и обман, скрытый под видимостью приязни. В цивилизации «недорослей», символом которой выступает у Федорова Европа Нового времени, политика и мораль принципиально разведены: «Оригинальная черта

Запада и состоит в том, что он признает только внешний страх, насилие, а все прочее считает предрассудком. Изгнав последние остатки нравственности из обычаев, т. е. из жизни, цивилизация отвела место нравственности в книгах; на деле же Европа не знает иной нравственности, кроме купеческой или утилитарной» [Федоров 1995–2000, 1, 192].

Этический вектор политике, выводящий цивилизацию от несовершеннолетия к совершеннолетию, по Федорову, задает христианство и тот образ Троицы, который никак не может быть предметом только богословского и философского умозрения, но должен стать мерилom действия человека в истории. Не раз вспоминал философ всеобщего дела «Первосвященническую молитву» Спасителя за оставляемых учеников — с ее ясным и высоким призывом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17: 21). Этот призыв, будучи обращен ко всем людям, в корне перестраивает саму социальную логику. Исходя из завета о любви и единстве, все разделения — национальные, классовые, религиозные — это ложь против Бога, Который в Самом Себе дает человечеству образ того, каким оно должно быть: «в устранении разделности и в неслиянности лиц Св. Троицы являлся вечный союз, бессмертное общество бессмертных личностей» [Федоров 1995–2000, 1, 160]. Федоров указывает на говорящую закономерность: «мирные и союзные договоры» государств начинались с формулы «Во Имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства... воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» [Федоров 1995–2000, 1, 88]. Тем самым в глубине совести христианских народов содержалось понимание несправедности и недолжности «войны всех против всех», неважно, принимает ли она вид военного столкновения или ведется экономистами и промышленниками. «И в самом деле, — пишет мыслитель, — нельзя же заключать кабальные записи во имя Троицы, как нельзя во имя Троицы основывать акционерные и т. п. компании» [Федоров 1995–2000, 1, 88].

«Умиротворение» в текстах Федорова — синоним «христианской политики». Это принцип взаимодействия государств и народов, который ведет к преодолению розни, к прекращению всемирных «усобиц», к тому, что философ называет «братотворением», осмысляя в духе учения всеобщего дела тот ритуал породнения друг другу людей, не связанных узами родства, который существовал у многих индоевропейских народов, в том числе у славян, вошел в христианский обиход, составив отдельное чинопоследование, был запечатлен в русских былинах, где Илья Муромец и Добрыня Никитич в знак братания меняются нательными крестами, и художественной литературе (вспомним обмен крестами князя Мышкина и Рогожина в романе «Идиот»), присутствовал и в исторической практике, где «под видом побратимства заключались военно-политические или династические союзы (*fraternitatis foedus*) с соседними племенами и народами... а равные по положению правители именовались «братьями» (т. н. братство князей (*fraternitas regum*)) [Ткаченко].

История России, ставшая историей собирания земель и населяющих эти земли народов, трактуется Федоровым в свете идеалов умиротворения и братотворения. Волю к утверждению этих идеалов он видит в подвиге «светских

собирателей» русской земли — от равноапостольного князя Владимира, Владимира Мономаха, которого он называет «величайшим врагом розни» и «горячим читателем жертв этой розни» [Федоров 1995–2000, 3, 99] — святых князей Бориса и Глеба с их выбором *родственности* и братской любви, до Иоанна III, при котором возникает теория «Москва — Третий Рим»; ее глубинный смысл Федоров полагает в замене принципа господства принципом братства, в объединении человечества «для исполнения долга к отцам» [Федоров 1995–2000, 1, 375], воскрешения всех когда-либо живших. Идеалы умиротворения и братотворения вносят в горизонт исторического действия и «духовные собиратели» русской земли, в сонме которых Федоров особенно выделяет фигуру преп. Сергия Радонежского, поставившего на Маковце «храм нераздельной Троицы» как тот образ, «который должна видеть вся Русская земля, чтобы почувствовать во всей силе грех усобиц и розни» [Федоров 1995–2000, 1, 72].

Почувствовать грех усобицы — в этом, по Федорову, должна состоять «умопремена» рода людского. И не только почувствовать, но и сделать все возможное для прекращения раздора и внутри государств, где идет непрестанная борьба партий, течений, идеологий и политически ангажированная журналистика подогревает вражду, и в делах международных, где народы, забывшие свое родство и единство происхождения, ополчаются друг на друга в войнах явных и скрытых, употребляя дипломатию не для действительного замирения, а лишь для видимости мирных контактов, за которыми — эгоистическое соперничество, плохо скрытая рознь и стремление при возможности ущемить соседа по человечеству.

А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский, И. С. Аксаков, Н. Ф. Федоров создали тот религиозно-философский фундамент, на котором выстраивалась идея христианской политики у В. С. Соловьева. Как уже говорилось выше, именно Соловьев в работе «Великий спор и христианская политика», напечатанной в 1883 г. в газете И. С. Аксакова «Русь», вводит самый термин «христианская политика», противопоставляя новый, евангельский тип взаимодействия народов и обществ «антихристианской политике» мира сего, закону зоологического эгоизма, возведенному в норму и правило жизни, когда считается естественным, что каждый народ должен соблюдать исключительно *свои* интересы, пренебрегая благом своих собратьев по человечеству, а если необходимо, то и, ничтоже сумняшеся, приносить их судьбы на алтарь истории. С убийственным сарказмом критикует мыслитель «международное людоедство, оправдываемое высшим призванием» и лишенное голоса совести, подчеркивая, что в политике процветают «воззрения... африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро — это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло — когда у меня отнимут» [Соловьев 1989, 63].

«Мессия должен и действовать как мессия, а не как Варавва» [Соловьев 1989, 630] — так в серии статей 1880-х гг., составивших два выпуска сборника «Национальный вопрос в России», обозначал философ принцип соответствия цели и средств, лежащий в основе идеи христианской политики. В пренебрежении этим принципом он упрекал и представителей позднего славянофильства 1880-х гг., и русских националистов, которые, вместо того чтобы осмыслить и утвердить как залого будущего такие «лучшие качества русского националь-

ного характера», как «всеобъемлющая широта и миролюбие», скатываются до шовинизма, антисемитизма и «политического кулачества» [Соловьев 1989, 624]. Христианский универсализм, утверждал Соловьева, несовместим с «зоологическим патриотизмом», «делающим из самой нации предмет идолослужения», а главное, позволяющим ей во имя своего мессианства проповедовать «такую политику, которая не только святым и богоносцам, но и самым обыкновенным смертным никакой чести не делает» (Соловьев 1989, 631).

Мессианская идея России основана на евангельском благовестии, а это значит, что она исходит из *сверхприродной* задачи, превосходящей только человеческое измерение истории, и потому и в области средств опираться должна на новозаветную этику. Формула же эгоизма в политике, действенная для наличного, предельно разделенного мира, не только безнравственна с точки зрения заветов Евангелия, но и абсолютно не применима для человечества, стремящегося стать Царством Христовым. Такая политика, игнорирующая завет Спасителя о любви, единстве и жертве, отбрасывает христианский мир к дохристианской, языческой стадии, редуцирует социальную жизнь человечества до природного эгоизма: «Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для целого народа» [Соловьев 1989, 272].

Подхватывая мысль Тютчева и Достоевского о христианских основаниях политического действия, которые должна внести в историю Россия, о «вселужении человечеству» и «единстве любовью», Соловьев призывает перейти от слов к делу и руководствоваться в международных делах не соображениями текущего момента, а «голосом совести», чувством нравственного долга, более того — не ожидать от других стран благодарности, игнорировать и недоумения, и насмешки, и скрытую и явную враждебность европейских народов. В отличие от Тютчева и Достоевского, разделявших план реальной и проективной истории, Соловьев эти два плана принципиально не разделяет, считая подобную «бухгалтерию» проявлением все той же теории двух нравственностей, против которой и выступает идея христианской политики. Христос, родившийся «во дни царя Ирода» (Мф. 2: 1), проповедовавший в Галилее, Самарии и Иудее, в Самом Себе явил закон любви и жертвы, следуя ему и в деле, и в проповеди, несмотря на непонимание, насмешки, гонения — вплоть до Крестной смерти. И народ, стремящийся исполнить в своей национальной жизни Божий закон, должен вести себя на арене современной истории так же, как вел себя Спаситель на заре новой эры, руководствуясь «не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением*» (Соловьев 1989, 285). И Россия здесь должна показать пример европейским народам, ориентируясь и во внутренней, и во внешней политике на долг *служения*, которое совсем не означает «прислуживания» и бессилия, напротив — есть та подлинная духовная сила, которой Христос победил мир.

Утверждая идею христианской политики, Соловьев одновременно утверждал христианство как творческую силу истории, не ограничивающуюся спасением только человеческих душ, но стремящуюся просветлить и преобразить все в бытии. «Задача христианской религии — объединить весь мир

в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества» [Соловьев 1989, 283], клеточками которого являются «отдельные люди», а органами, сложными, дифференцированными, но абсолютно необходимыми для жизни целого, — все народы земли. А это значит, что от состояния и поведения этих органов зависит, состоится ли конечное объединение человечества или разрозненные его члены продолжат движение каждый по своей траектории, а христианство, призванное стать одушевляющей силой истории, будет окончательно отброшено в сторону.

Организм всечеловечества — не стертая, безликая масса, в которой утрачены этнические и культурные индивидуальности. «*Сверхнародное*, — по Соловьеву, — не есть *безнародное*» [Соловьев 1989, 270]. Стоя на почве Евангелия, Соловьев почти буквально повторяет то, о чем размышлял Достоевский в знаменитой записи у гроба первой жены и о чем не раз высказывался в «Дневнике писателя»: «Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego*, самой личности, а напротив, есть возведение этого *ego* на высшую степень бытия». Отсюда и вывод, стыкующий вопросы национальности и политики с вопросами этики и сотериологии: «Народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и только полагая всю душу свою в *сверхнародное* вселенское дело Христово, народ сохранит ее» [Соловьев 1989, 270].

Соловьев не утопист и не закрывает глаза на доминирующее «в общей жизни человечества царство зла и раздора» (Соловьев 1989, 60). Он соглашается, что это царство есть факт. Но, подобно Федорову, стремящемуся двигаться от факта к проекту, указывает на верховную цель движения — Царствие Божие, подчеркивая, что единственно возможный «посредствующий переход» к этой цели «называется христианской политикой» [Соловьев 1989, 60]. «Братский союз народов в преображенном всечеловечестве» [Соловьев 1989, 283], выраженный Достоевским в финале «Пушкинской речи», плод не чуда, а дела. Как горчичное зерно, прорастает он сквозь почву земного мира, и питают и поддерживают его рост усилия каждой конкретной личности, исполняющей заповедь любви и самоотдачи, и каждого конкретного народа, преодолевающего «свою природную ограниченность», выходящего из обособления, признающего «свою солидарность со всеми другими живыми частями» «вселенского целого» [Соловьев 1989, 260–261].

Отстаивая вселенский пафос христианства, в работе «Вселенский спор и христианская политика», открывшей серию соловьевских публикаций по теократии, философ обращается к восточному и западным исповеданиям с призывом к соединению, подчеркивая, что они должны привнести в бытие Вселенской церкви все то живое и ценное, что было выработано в течение долгих веков разделения: православие — «святыню вселенского предания», католичество — организацию социальных форм и строительство христианской культуры, протестантизм — «голос личной совести и свободу личного действия» [Соловьев 1989, 164, 165]. И выражает надежду на то, что христианское единство, будучи восстановленным, даст толчок развитию «здания истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры» [Соловьев 1989, 163].

Соединение церквей, по Соловьеву, — поворотный рубеж в земной истории. Разделившись, обособившись друг от друга по вероисповедному принципу части христианского человечества, отказываются от религиозного эгоизма, деформирующего пути истории не меньше, чем эгоизм племенной, приносят своим христианским братьям лучшее в своей вере и принимают лучшее в вере других. «Превращение своей частной правды во вселенскую и есть начало вселенской христианской политики», которая «исправляет историю» [Соловьев 1989, 164], выводит ее на богочеловеческий путь.

В книгах «Россия и Вселенская церковь» (1888), «История и будущее теократии» (1885–1887), статье «Русская идея» (1888) тема христианской политики тесно связана с темой воспитания человеческого рода, приготовления из него орудия богочеловеческого дела в истории, движения к «духовному совершеннолетию», к христианской свободе. «Отношения власти, подчинения, внешнего действия, — вся эта религиозная политика... представляет собою в деле Божиим лишь пути и средства частью педагогического, частью же терапевтического характера». Она средство, а не цель, и высшее ее назначение — сделать так, чтобы политика, даже христианская, человечеству, достигшему зрелости, не понадобилась. Ибо «высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения, — не в полноте власти, а в полноте любви» [Соловьев 1914, 633].

Идея христианской политики присутствовала в трудах Соловьева и в третий период его творчества. Но если в работах теократического периода она звучала в контексте, если так можно выразиться, евангельской темы закваски, постепенного созревания человечества в духе и деле Христовом, его возрастания в богочеловеческий организм, то во второй половине 1890-х гг. вопрос о христианской политике все чаще окрашивался эсхатологически, вставал под софиты будущей апокалипсической развилки истории, того финального выбора, который неминуемо должен сделать человеческий род — пойдя за Христом или за Его соперником, приходящим соблазнить народы земли.

Империалистический вектор международной политики, ее настойчивое тяготение к образованию сверхнациональных организмов осмысливается Соловьевым в конце 1890-х гг. как искаженное проявление извечной тяги рода людского к единству. При этом формы политических союзов, возникающих в поле текущей истории, не только не соотносятся с Божественной нормой всечеловеческого единения, но и предстают деформацией Божественного образца. И прежде всего потому, что эти союзы скреплены лишь внешним единством, внутренне же глубоко разобщены. Даже если человечество «объединится политически — в форме ли всемирной монархии или же всемирного международного союза» [Соловьев 1988, 477], подчеркивает мыслитель в книге «Оправдание добра» (1897), борьба в нем партий, религиозных и социальных групп не прекратится, ибо для прекращения борьбы необходима «умопремена», религиозное обновление участников этих союзов. Спустя три года он скажет о том же языком своей последней книги — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900), подчеркивая, что при отсутствии духа мира и любви, начаток которого в Боге, всякое внешнее единение бесильно и бесполезно, легко взрывается изнутри.

Русско-японская война и Первая русская революция, Первая мировая война и последовавшие за ней Февраль и Октябрь, Гражданская война, интервенция, красный и белый террор поставили русских религиозных мыслителей лицом к лицу с проблемой политики, которая, в отличие от философии, живущей в сфере идей или узко прагматической практики, находится на стыке мысли и жизни, представляя — в зависимости от установок ее деятелей — орудием организации социального бытия или безжалостной его деструкции.

Соловьевский идеал христианской общественности [Кейдан 1997, 44], декларированный деятелями «нового религиозного сознания» Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус, Н. А. Бердяевым, был быстро подхвачен большинством русских религиозных мыслителей, от С. Н. Булгакова до Е. Н. Трубецкого, авторами, группировавшимися вокруг религиозно-философского книгоиздательства «Путь», участниками петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и религиозно-философского общества 1907–1917 гг. Содержание, которое вкладывали они в понятие «христианской общественности», выходило далеко за рамки политики, пребывающей, с их точки зрения, в сфере относительного, одномерного действия, легко скатывающейся в макиавеллизм. Идея христианской общественности представляла идеей строительства совершенного социума — Церкви, теократия была боговластием, а не властью ветхого человека, единством в свободе, трудничеством во Христе [Бердяев 1907а, 221, 222]. К политике как таковой, связывавшейся в восприятии русских богоискателей с государственным подавлением мысли, совести, действия, с кровавым 9 января, погромами и расправой с инакомыслящими, они относились сдержанно, а то и негативно. Считая себя продолжателями дела Соловьева, веря в богочеловеческий идеал и возможность его осуществления на земле, они были нацелены на то, чтобы двигаться к совершенному строю жизни *поверх* политики, считая саму по себе сферу политической мысли ограничивающей, компромиссной, стреноживающей личность и в этом смысле малопригодной для того творческого строительства, которое заповедано человеку в истории. Но в то же время, религиозные мыслители хорошо понимали, что «выпрыгнуть» из истории в эсхатологию невозможно, что они живут здесь и сейчас, в гуще текущих событий, и игнорирование современности, *неучастие* в жизни мира противоречит самому принципу богочеловечества, ибо Христос вочеловечился и проповедовал Царствие Божие не в идеальном, воображаемом, *теоретическом* мире, а в реальном, одержимом политической борьбой, жадной власти, пронизанном энергиями злого соперничества. И русские философы искали путей воздействия на ход современных событий, с одной стороны, давая им оценку с точки зрения идеала, а с другой — вырабатывая принципы социального действия, в которых политика будет служить высшим целям жизни и будет построена не на разрыве, а на соответствии цели и средств. Так, если Д. С. Мережковскому, воспринимавшему движение истории под знаком борьбы Бога и Зверя, Христа и Антихриста, считавшему государственную власть, политику и институты политики воплощением Царства Зверя [Дудек 2017] проявлением абсолютного зла, поставленная Соловьевым задача преобразования политики была органически чужда, то Н. А. Бердяев, не менее резко критикуя политику, построенную на принципе вседозволенности, и государственность,

умножавшую зло и «преступления в мире», выдвигал задачу преобразования политики, ее превращения из орудия борьбы партий и частных интересов в «органическую», «всенародную силу», в силу, служащую «уготовлению Царства Божьего на земле, а не безбожному человеческому царству» и при этом не стеноживающую свободу личности, а, напротив, способствующую «освобождению, утверждению личного человеческого начала в общественной жизни», ибо «только личность, ставшая во весь свой рост, сознавшая свое достоинство, может свободно пожелать войти в теократию, соединяясь в ней с Богом и миром» (Бердяев 1907а, 58, 221).

Пик внимания деятелей русского религиозно-философского подъема к идее христианской политики, долженствующей высветлить политическое действие, исключая из него насилие и братоубийство, пришелся на 1905–1907 гг. В «Открытом письме. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева», которое Е. Н. Трубецкой адресовал в 1905 г. С. Н. Булгакову как редактору новообразованного религиозно-философского журнала «Вопросы жизни» (1905), вопрос о христианской политике был выдвинут на первый план. Этот актуальный, назревший вопрос, подчеркивал Трубецкой, нуждается в осмыслении и точной расстановке акцентов в эпоху, когда столь кричаще обозначился разрыв между чаянием Царства Христова и теми средствами, которыми осуществляется политическое действие в самодержавной России: «Спрашивается, возможна ли при этих условиях христианская политика, возможна ли она при отсутствии формальных гарантий печатного и устного слова, при отсутствии законом обеспеченной свободы совести? Где те органы, которые могли бы ее осуществлять, как и при каких условиях она вообще возможна?» [Трубецкой 2020, 73]. Сознвая трудность задачи, Трубецкой призывал к ее исполнению, к подвигу проповедания правды, даже если эта правда не будет услышана, вызовет сопротивление и насмешки: «Трудность осуществления пожеланий, какие мы можем высказать по этому поводу, не должна нас останавливать. Лишь бы было брошено семя в землю! Соловьев его уже бросил: нам остается только продолжать его дело, в твердой уверенности, что семя это возрастет, созреет и даст плод» [Трубецкой 2020, 73].

Пафос Е. Н. Трубецкого Булгакову оказывается понятен и близок. В серии статей 1905–1907 гг. он прямо связывает христианскую политику с христианским оправданием истории как «богочеловеческого процесса, в котором собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”» [Булгаков 1991, 31]. Для решения этой задачи, подчеркивает философ и публицист, одного личного усовершенствования недостаточно, «необходимо воздействие и на общественные формы, и на внешние отношения людей между собою, необходима не только личная, но и социальная мораль, т. е. политика» [Булгаков 1991, 31].

Для Булгакова «отрицать политику и общественность» — значит «отрицать историю» (Булгаков 1991, 31). Но подобное отрицание неизбежно приводит к атомизации общества, к отрицанию человечества как единого целого, как Тела Христова, а значит, к отрицанию Христа и христианства. «Падшая», апостасийная политика, тесно связанная с пессимистическим взглядом на мир, человека, историю, рушит идеал богочеловечности, лишает будущее созидательной

перспективы. Не сбрасывать политику с корабля спасения, плывущего в вечность, а сделать ее надежным кормчим этого корабля — такова, по Булгакова, насущная задача времени.

Определяющее направление христианской политики и ее принципы для Булгакова заданы евангельской проповедью: это любовь, свобода личности, уважение к человеку и другому народу. Развивая эти начала в истории, человечество, по мысли философа, будет двигаться по линии преобразования государственных форм, сведенных к праву, захваченных мирской стихией, в соловьевскую «свободную теократию» [Булгаков 1907, 32].

Идея христианской политики в 1905–1907 гг. тесно соединялась с требованием политической практики. В программных статьях в журнале «Вопросы жизни» Булгаков призывал к «идеал-реализму», к соединению, в духе В. С. Соловьева, вопросов жизни и вопросов веры, ибо вера и жизнь составляют одно, намечая, как пишет В. И. Кейдан, «реформы в четырех направлениях: достижение политической свободы личности, экономическое возрождение на основе социализации промышленности, культурное возрождение и церковное обновление» [Кейдан 1997, 10].

Перейти из сферы теории в сферу конкретного действия стремилось и созданное в 1905 г. Христианское братство борьбы. Его программа строилась на евангельских основаниях: «идеалом всех человеческих отношений (в частности, политических, общественных и экономических)» утверждалась Церковь, подчеркивалось, что только в ней «возможна полная реализация свободы Христовой» и «Христовой любви» [Проект программы ХББ 1997, 698], только в ней содержится полнота и правда нового, свободно-трудового, братского строя. Идеологи Братства требовали не только государственной, но и церковной реформы, способной исцелить язвы современного православия, формализованного, блюдущего иерархию, превращенного в придаток государственной машины, утратившего евангельскую свободу. Лидеры Братства настаивали на восстановлении патриаршества, выборности священников, преодолении сословного принципа, на большем участии мирян в деятельности Церкви, дабы приблизить церковь к апостольскому идеалу, сделать ее не на словах, а на деле воплощением Христовой заповеди о единстве в вере и любви.

По отношению к государству, особенно самодержавному Государству Российскому, «терзающему народное тело и сковывающему все добрые силы общества» [Свенцицкий 2009, 44], В. П. Свенцицкий и В. Ф. Эрн были радикальны, отчасти даже анархичны. Острое ощущение катастрофизма эпохи, апокалипсизм восприятия мира рождали соблазн сделать ставрогинский «прыжок»*, отречься от относительных форм государственного единства — внешнего, юридического, приказного и переместиться в эсхатологическую эпоху, где все станут братьями друг другу и единство людей будет не внешним, но внутренним. Иную позицию занимал С. Н. Булгаков. Считая, как и идеологи

* В подготовительных материалах к роману «Бесы» «архиерей» (будущий Тихон) отвечает Ставрогину, стремящемуся к скорому подвигу, что «прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок)», иначе «из ангельского дела выйдет бесовское» (Достоевский 1972–1990, 11, 195).

Христианского братства борьбы, что «церковь как область религиозной жизни должна быть *всем*» [Булгаков 1991, 74], он в то же время понимал, что нельзя сразу перепрыгнуть из государства в Царствие Божие, потому что мир для этого еще не созрел. Философ предостерегал от элементов анархизма в подходе к государству и Церкви, считая, что государство — это вынужденная, относительная, но пока еще необходимая форма человеческого общежития. Необходимая до тех пор, пока человек не преобразит себя самого, пока братское единение не станет для него нормой жизни. Булгаков призывал «в меру сил и исторических возможностей содействовать тому, чтобы подчинить государственного Левиафана христианским задачам, стремиться к его внутреннему просветлению, заставляя его служить христианским идеалам, в приближении к абсолютному идеалу свободы личности, общечеловеческой любви» [Булгаков 1991, 33]. Государство должно встать на путь внутреннего изменения, ориентируя свое действие на христианский закон так же, как и каждая входящая в него личность. Евангельская заповедь о любви к ближнему, обращаемая к лицу, должна расширяться «на внешние или общественные и политические отношения» [Булгаков 1991, 32]. И когда политика и во внутренних, и в международных делах обретет христианский характер, когда по мере внутреннего взросления человечества нравственные идеалы любви, взаимопомощи, братства станут для него правилом жизни, а в общественных отношениях будет возрастать дух веры и любви, тогда государство преобразится в Церковь Христову.

В стремлении высветлить политический горизонт современности, где постановка социального вопроса и защита прав угнетенных связывались с атеистическим материализмом, и защитить подлинную церковность, не имеющую ничего общего ни с пассивностью Синода, ни с черносотенством, прикрываемым христианскими лозунгами, в 1905 г. Булгаков предпринимает попытку создания Союза христианской политики, видя в нем один из важнейших этапов становления христианской общественности. Вся его политическая деятельность, вплоть до депутатства во II Государственной Думе определялась задачей, поставленной в статье «О союзе христианской политики»: «понять политическую деятельность как религиозное делание, исполнение заповеди Божией» [Булгаков 1991, 50].

Декларируя необходимость создания Союза христианской политики, Булгаков особенно настаивал на том, что этот Союз должен стать примером соответствия в политической деятельности цели и средств. Однако Союз так и не состоялся, а что касается Христианского братства борьбы, то по мере углубления политического противостояния становилось все очевиднее, что, подчинив идею христианской политики радикальной задаче смене самодержавного строя, стремясь расшатать и обрушить самодержавное государство, осуществляющее несправедливую политику, его лидеры попадали в ту же ловушку несоответствия цели и средств, в котором сами же упрекали царизм и его институты. Когда же, по мере развертывания Первой русской революции, кровь пролилась *с обеих сторон*, стало очевидно, что риторика и практика *борьбы* отнюдь не приближают Царство Христово, напротив — провоцируют рознь и разделение не просто между политическими силами, но между братьями, борьба с несправедливыми институтами власти оборачивается борьбой с людьми,

противостоянием друг другу членов единого Тела Христова и из «ангельского дела», по предупреждению героя Достоевского, выходит «бесовское».

Опыт исторических катастроф — впереди было еще две революции, Гражданская война, красный террор — неуклонно убеждал русских мыслителей в том, что единственное основание, на котором должна строиться христианская политика, это абсолютность евангельских требований, исключающих в том числе и *борьбу* за христианскую политику, что главное — не правый, левый, центристский уклон политических деятелей, а их нравственное состояние, преодоление в сознании христиан мироотрицающего настроения, утверждение идеи оправдания истории, понимание того, что от состояния лично их душ, умов и сердец, от их повседневного поведения, в том числе и действий в политике, буквально зависит то, придет ли мир к совершенному состоянию или обрушится в бездну.

Откликаясь на попытки деятелей русского богоискательства осуществлять идею христианской политики в существующих формах политического действия (организация партий и политических союзов, партийная борьба и полемика, создание и распространение прокламаций, митинги, инициирование протестного движения, участие в работе Думы и др.), Н. А. Бердяев ставил законный вопрос о том, насколько эти формы соответствуют идеалу христианской общественности и христианской свободы, не являются ли они для нее прокрустовым ложем. Переход к религиозным формам организации жизни, по убеждению философа, должен быть внутренне свободным актом, сопряженным с целеполаганием и ответственностью, но любой союз, созданный не Богом, а человеком, в силу своей относительности неизбежно человека стреножит. Не редуцироваться до политических союзов, которые так же несовершенны, как несовершен создающий их человек, а искать новые формы общественного действия, реально приближающие человечество к идеалу богочеловеческой общности, где действуют только два регулятора — любовь и свобода. «Довести политику, как таковую, до крайнего минимума, до окончания политики, до растворения ее в культуре и религии — вот что должно быть нашим регулятивом, вот хотенье наше, вот истинное освобождение» [Бердяев 1907б, 404]. Подлинное осуществление идеалов христианской политики — не создание политической партии, а творчество религиозной культуры. Смысл христианской политики — в «уничтожении политики, растворении в высшем, посильном сокращении ее власти, подчинении ее сверхчеловеческому благу» [Бердяев 1907б, 411].

Вектор отказа от политического действия, перехода к творчеству свободного духа, проявляющемуся в философии, и неразрывно с ним связанному культуротворчеству, был задан сборником «Вехи» (1909). В статье «Философская истина и интеллигентская правда» Бердяев призывал революционную интеллигенцию освободиться от «гнетущей власти политики», обратиться к сокровищам русской религиозной мысли, неразрывно связанной с христианским миропониманием, ища в ней оснований «целостного мирозерцания» и неущербного действия. «Конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества» [Бердяев 1991, 37, 30], определяя и общественные пути. И С. Н. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество» задавал два пути обще-

ственной активности личности: человекобожеский путь, где человек-демиург творит историю по собственному, автономному плану, и путь богочеловеческий, где он отрицается своей самости, отдает всего себя — свои мысль, волю и действие — Божественной воле, хочет быть ее сосудом и проводником. Героизм бросает в гущу политики, заставляет громоздить баррикады, ведет на путь революции и террора. Подвижничество побуждает начинать с себя, с устройства внутреннего человека, с того «каяться, себя созидать», без которого, как сказал еще Достоевский, невозможно созидание Царства Христова.

Спустя девять лет веховцы, объединившиеся на страницах сборника «Из глубины» (1918), увидят причины торжества большевизма в том, что политической доминантой в России оказались люди, одержимые, с одной стороны, пафосом героизма, с другой — демоном гордости, с третьей — эгоистической самостью и стремлением навязать свою волю. И эта одержимость, по мысли С. А. Аскольдова, выступившего в сборнике со статьей «Религиозный смысл русской революции», была характерна отнюдь не только для большевиков, но и для деятелей других, в том числе либеральных, политических партий. Между тем «если бы гуманисты русского общества выступили на одоление звериного начала русской души в союзе со святым, то весь тон их обличений и образ их действий был бы совершенно другой. Их слова были бы услышаны, а дела были бы созидательны и органичны» [Аскольдов 1991, 236].

Идеи Бердяева и Булгакова о политическом действии, выходящем к творчеству новой религиозной культуры и неразрывном с подвигом святости, подхватывает в пореволюционные годы В. Н. Муравьев. В серии статей, опубликованных в 1917 г. на страницах еженедельника «Русская свобода», и брошюре «Будущее международных отношений» (1917) философ и дипломат рисует образ новой России, идеал которой — не классовая идея, не экономические интересы корпораций, не насильственное единение, но Царствие Божие. «Культурно-политический мессианизм», который, по убеждению Муравьева, «должен отныне лечь в основу нашей обновленной внешней политики, — должен иметь иное содержание, чем повторение старых, узких и искусственных “пролетарских” призывов» [Муравьев 1917, 20]. Он расширяет политику до религиозного делания, до строительства Государства-Церкви.

Размышления о христианской политике продолжают в философском дневнике Муравьева, который он вел сначала во время своеобразного «затворничества» в имении Онег осенью-зимой 1920–1921 гг., а затем и в Москве. В его концепции мессианского акта, исторического акта высшего синтетического типа, соединяющего индивидуальное и общее действие, выделяется *акт политика*, который философ называет «первым нравственным актом», подчеркивая, что его цель расширительна, включает в себя благо всех живых существ, всего мира, направлена на «изменение общей жизни», а значит, глубоко религиозна. «Подлинная религиозность» необходима, чтобы политический акт «достиг своей высшей степени совершенства» [Муравьев 2011, кн. 1, 567].

В анализе вопросов политики у Муравьева неизменно пересекаются два уровня мысли: уровень конкретной, текущей политической жизни, где свой расклад международных сил, себялюбивые интересы держав, соперничество за власть и влияние, и тот уровень должного, без которого, по убеждению

философа, невозможна политика в том ее понимании, которое проистекает из христианского видения истории как преображающего движения к Небесному Граду. «Политика есть действие людей в общественной области. Она должна иметь корни в наибольшей, религиозной глубине народной души и тем самым быть возвышеннее, глубже и мудрее всех других наук и искусств» [Муравьев, 5]. Ее глубинная цель — созидание совершенного строя жизни, преображение мира. Бывший дипломат настаивает на необходимости «оправдания политики, освобождения ее от всей той грязи, которую сейчас в нее вносят корысть и невежество» [Муравьев, 5], и связывает саму идею поворота истории с тем, удастся ли утвердить в сознании человечества и ввести в социальную практику образ истинной политики, опирающейся на религиозную цель.

В диалоге «Царство Блудницы», вошедшем в философскую мистерию «София и Китоврас», над которой Муравьев работает в 1921–1925 гг., разворачивается критика политического интриганства, корыстолюбия и себялюбия, падшей, апостасийной политики, служащей личному и государственному тщеславию. Подлинное мессианство, подчеркивает Муравьев, заключается не в противопоставлении своей национальной личности всем прочим, не в доминировании на арене истории, а в соработничестве вместе с другими народами в подготовке мира к преображению, к «грядущей встрече Мессии» [Муравьев 2011, кн. 1, 239, 240]. Философ выдвигает идеал активно-христианской политики, включенной в миростроительство, определяющей «направление всего воскресительного дела» [Муравьев 2011, кн. 1, 238]. Эта политика будущего «должна, с одной стороны, расширить свою область, распространиться на все области деятельности живых существ (должна быть историческая и политическая физика, химия, астрономия и т. п.)», а во-вторых — «углубиться до религиозности и космичности» [Муравьев 2011, кн. 1, 4].

Мысль о политике, основанной на законе любви и братотворения, на сознании глубинного единства рода людского, на образе будущего соборного устройства человечества, Муравьев стремился донести до эпохи, сознательно отказавшейся от христианского измерения истории, но при этом не отказавшейся от строительства справедливого, трудового, свободного мира. Эта воля к созиданию будущего, пусть внешне и опирающаяся на атеизм, для философа предстала свидетельством глубинной религиозности советского проекта. В 1922–1923 гг. он пишет ряд записок по вопросам внешней политики. Намечая задачи страны Советов на международной арене, транслирует в современность идеи Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, видевших в России умиротворительницу истории, примирительницу европейских противоречий, собирательницу народов на общее дело. Выдвигает проекты создания Международного института мира с филиалами в различных странах, созыва всемирной конференции, «специально посвященной разрешению не политических вопросов, а вопросов международной всечеловеческой организации», сотрудничеству народов в деле решения глобальных планетарных задач [Муравьев 2011, кн. 2, 402]. Он убежден, что, выступив с этими миротворческими проектами (как в свое время в 1898 г. Россия стала инициатором созыва первой Международной конференции по разоружению), советская дипломатия приобретет сочувствующих среди

населения многих стран. Переводя идею христианской политики как одного из орудий созидания будущего всеединства рода людского на секулярный язык эпохи, Муравьев подчеркивает, что «во всякой политике необходима точка зрения более широкая, чем узко национальная, и что роль Советской России заключается в том, чтобы быть глашатаем международного единения масс с целью... подготвления строительства новой культуры человечества во всемирном масштабе» [Муравьев 2011, кн. 2, 404].

В начале XX века деятели религиозно-философского возрождения, выдвигавшие идею христианской политики, видели путь к осуществлению идеальных форм общественной жизни в смене державного строя. Однако уже С. Н. Булгаков, в годы увлеченности идеями христианского социализма отрицавший монархию, в 1909 г. встретив в Ялте царя, обретает понимание сакральности власти, идущей от Бога, а не от народного представительства: «Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его» [Булгаков 1996, 337]. А если обратиться к опыту деятелей пореволюционных течений русского зарубежья, стремившихся выработать для России будущего модель идеального общественного устройства и в связи с этим отчаянно споривших о формах политической жизни, то окажется, что и евразийцы, выдвигавшие концепцию совершенной идеократии, и демократы-новоградцы, говорившие о соборной демократии, и младороссы, предлагавшие формулу «Царь и Советы», полагали в основу этих разных форм один принцип — соборности. И судьба идеи христианской политики демонстрирует, что главное — не внешние формы социума, а тот образ неслиянно-нераздельного единства личностей, основанный на вере, любви, благом действии, который должен сквозь них прорасти.

ЛИТЕРАТУРА

- Аксаков 1863 — Аксаков И.С. [Передовая статья] // День. № 19, 19 мая, 1863.
- Аксаков 1997 — Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринт. воспроизведение издания 1886 года. М.: Книга и бизнес, 1997.
- Бердяев 1907а — Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд-во М.В. Пирожкова, 1907.
- Бердяев 1907б — Бердяев Н.А. О путях политики // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis: Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906)*. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907.
- Бердяев 1991 — Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
- Булгаков 1991 — Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991
- Булгаков 1996 — Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996.
- Гачева 2018 — Гачева А. Г. «История не есть пустой коридор...» Оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX — первой трети XX в. // Вопросы философии. № 8. С. 114–126, 2018.
- Гачева 2021 — Гачева А. Г. Богословие Ф. М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2021.

- Данилевский 1991 — Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
- Достоевский 1972–1990 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- Дудек 2017 — Дудек А. Образ механизмов политики в творчестве Д. С. Мережковского // Соловьевские исследования. №4 (56). С. 108–124, 2017
- Кейдан 1997 — Кейдан В. В. На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрн и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 5–43.
- Муравьев 1917 — Муравьев В.Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. № 1. 1917. С. 20.
- Муравьев — Муравьев В. Н. [О Церкви и обществе] // НИОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 8. Л. 5.
- Новый путь (1903). № 1.
- Муравьев 2011 — Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2011
- Проект программы «Христианского братства борьбы» 1997 // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрн и др. 1997. С. 697–701.
- Свенцицкий 2008 — Свенцицкий В.П., прот. Собр. соч. // Свенцицкий В.П., прот. Письма ко всем: Обращения к народу 1905–1908. М.: Дарь, 2008.
- Семенова 2004 — Семенова С. Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004.
- Соловьев 1988 — Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев 1989 — Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989.
- Соловьев 2004 — Соловьев В. С. Письмо Н.Ф. Федорову. Июнь–июль 1882 // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М.: РХГИ. С. 100–102, 2004.
- Соловьев 1914 — Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. СПб.: Общественная польза, 1914.
- Соловьев 1923 — Соловьев В. С. Письма: В 4 т. Т. 4. Пб.: Время, 1923.
- Ткаченко — Ткаченко А.А. Братотворение // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/153343.html> (дата обращения: 23.09.2021).
- Трубецкой 2020 — Трубецкой Е. Н. Открытое письмо. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева [1905] // Взыскующие Града: Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников. 1829–1923. Изд. 2-е. Кн. III. 1905–1906. Антология. М.: Модест Колеров, 2020. С. 70–76.
- Тютчев 1913 — Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб.: А.Ф. Маркс, 1913.
- Федоров 1995–2000 — Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2000.
- Хомяков 1988 — Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988.

REFERENCES

Aksakov, I.S. (1863) [Peredovaia stat'ia] [Editorial] in Den' [Day], no 19, 19 May. (In Russ.)

Aksakov, I.S. (1997). Biografiia Fedora Ivanovicha Tiutcheva. Reprint. vosproizvedenie izdaniia 1886 goda [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev. Reprint. reproduction of the 1886 edition] Moscow: AO «Kniga i biznes» Publ., 327 p. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. (1907a) Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost' [New religious consciousness and the public]. Sankt-Petersburg.: M. V. Pirozhkova Publ., 233 p. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. (1907b) O putakh politiki in Berdiaev N. A. Sub specie aeternitatis: Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906) [Sub specie aeternitatis: Philosophical, social and literary experiments (1900–1906)]. Sankt-Petersburg: Izd. M. V. Pirozhkova, pp. 398–411. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. (1991) Filosofskaia istina i intelligentskaia pravda in Vekhi. Iz glubiny [Milestones. From the depths] (1991). Moscow: Pravda Publ., pp. 11–30. (In Russ.)

Bulgakov, S.N. (1991) Khristianskii sotsializm [Christian Socialism] Novosibirsk: Nauka Publ. 347 p. (In Russ.)

Bulgakov, S.N. (1996). Tikhie dumy [Quiet thoughts]. Moscow: Respublika, 508 p. (In Russ.)

Danilevskii, N. Ia. (1991) Rossiia i Evropa [Russia and Europe]. Moscow: Kniga. 573 p. (In Russ.)

Dostoevskii, F.M. (1972–1990) Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t. [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad, Nauka Publ. (In Russ.)

Dudek, A. (2017) Obraz mekhanizmov politiki v tvorchestve D. S. Merezhkovskogo [The image of the mechanisms of politics in the work of D. S. Merezhkovsky] in Solov'evskie issledovaniia. [Solovyov studies] no 4 (56), pp. 108–124. (In Russ.)

Gacheva, A.G. (2018) «Istoriia ne est' pustoi koridor...» Opravdanie istorii v russkoi religiozno-filosofskoi mysli XIX — pervoi treti XX v. [«History is not an empty corridor...» Justification of history in Russian religious and philosophical thought of the XIX — first third of the XX century»] in Voprosy filosofii, no 8, pp. 114–126. (In Russ.)

Fedorov, N. F. Sobranie sochinenii, V 4 t. [Collected works]. Moscow, Progress-Traditsiia, 1995–2000. (In Russ.)

Gacheva, A.G. (2021). Bogoslovie F. M. Dostoevskogo i problema npravstvennogo istolkovaniia dogmata v russkoi bogoslovskoi i filosofskoi mysli XIX–XX vv. [The theology of F. M. Dostoevsky and the problem of moral interpretation of dogma in Russian theological and philosophical thought of the XIX–XX centuries.] in Bogoslovie Dostoevskogo [Theology of Dostoevsky]. Moscow: IMLI RAN, pp. 21–156. (In Russ.)

Keidan, V.V. (1997) Na putiakh k gradu zemnomu [On the way to the earthly city] in Vzyskuiushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh S. A. Askoldova, N. A. Berdiaeva, S. N. Bulgakova, E. N. Trubetskogo, V. F. Erna i dr. [Seeking hail. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in the letters and diaries of S. A. Askold, N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, E. N. Trubetskoy, V. F. Ern, etc.] Moscow: Shkola «Iazyki russkoi kul'tury», pp. 5–43. (In Russ.)

Khomiakov, A.S. (1988). O starom i novom: Stat'i i ocherki [About the old and the new: articles and essays]. Moscow: Sovremennik. 462 p. (In Russ.)

Murav'ev, V.N. (1917) Russkii revoliutsionnyi messianizm [Russian Revolutionary Messianism] in Russkaia svoboda [Russian Freedom], no 1, pp. 18–22. (In Russ.)

Murav'ev, V.N. [O Tserkvi i obshchestve] [About the Church and society] in NIOR RGB. F. 189. K. 18. Ed. khr. 8. L. 5. (In Russ.)

Novyi put' (1903), no 1. (In Russ.)

Murav'ev, V.N. (2011). Sochineniia [Works]: V 2 kn. Moscow: IMLI RAN. (In Russ.)

Proekt programmy «Khristianskogo bratstva bor'by» (1997) in Vzyskuiushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh

S. A. Askoldova, N. A. Berdiaeva, S. N. Bulgakova, E. N. Trubetskogo, V. F. Erna i dr. [Seeking hail. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in the letters and diaries of S. A. Askold, N. A. Berdyayev, S. N. Bulgakov, E. N. Trubetskoy, V. F. Ern, etc.], pp. 697–701. (In Russ.)

Svetsitskii, V.P., prot. Sobr. soch. T. 2. Pis'ma ko vsem: Obrashcheniia k narodu 1905–1908 [Sobr. Op. Vol. 2. Letters to all: Appeals to the people 1905–1908], 752 p. (In Russ.)

Semenova, S.G. (2004). Filosof budushchego veka — Nikolai Fedorov [The Philosopher of the next century — Nikolai Fedorov]. Moscow: Pashkov dom. 583 p. (In Russ.)

Solov'ev, V.S. (1988). Sochineniia: V 2 t. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 822 p. (In Russ.)

Solov'ev, V.S. (1989). Sochineniia: V 2 t. Vol. 1. Moscow: «Pravda» Publ, 688 p. (In Russ.)

Solov'ev, V.S. (2004). Pis'mo N. F. Fedorovu. Iiun'–iiul' 1882 in N. F. Fedorov: pro et contra [N. F. Fedorov: pro et contra]: V 2 kn. Kn. 1. Moscow: RKhGI, pp. 100–102. (In Russ.)

Solov'ev, V.S. (1914) Sobr. soch. [Collected Works]: V 10 t. T. 4. Sankt-Petersburg.: Obshchestvennaia pol'za Publ. 658 p. (In Russ.)

Solov'ev, V.S. (1923) Pis'ma [Letters]: V 4 t. Vol. 4. Peterburg.: Vremia. 246 p. (In Russ.)

Tkachenko, A. A. Bratovorenii in Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/153343.html> (data obrashcheniia: 23.09.2021). (In Russ.)

Trubetskoi, E.N. (2020) Otkrytoe pis'mo. Pamiati Vladimira Sergeevicha Solov'eva [An open letter. In memory of Vladimir Sergeyevich Solovyov] in Vzyskuiushchie Grada: Khronika russkikh literaturnykh, religiozno-filosofskikh i obshchestvenno-politicheskikh dvizhenii v chastnykh pis'makh i dnevnikakh ikh uchastnikov. 1829–1923. Izd. 2-e. Kn. III. 1905–1906. Antologiiia [The Seekers of the City: A Chronicle of Russian literary, religious-philosophical and socio-political movements in private letters and diaries of their participants. 1829–1923. Ed. 2nd Book III. 1905–1906. Anthology]. Moscow: Modest Kolerov Publ., pp. 70–76. (In Russ.)

Tiutchev, F.I. (1913). Poln. sobr. soch. [Complete Works] Sankt-Peterburg: A. F. Marks. 468 p. (In Russ.)

УДК 1(091)

*Меденица Владимир**

ПРОЕКТИВНЫЙ ГЕОЦЕНТРИЗМ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА

Статья посвящена одной из ключевых категориальных пар философии Н. Ф. Федорова: птолемеевское и коперниканское мирозерцание. Показано, что Федоров преодолевает оппозицию птолемеевской и коперниканской картин мира через проективный геоцентризм, утверждающий Землю как колыбель сознающей, чувствующей, творящей жизни, а человека как соратника Бога в деле преображения Вселенной, исцеления природы от власти смерти и слепоты.

Ключевые слова: русская философия, философия Н. Ф. Федорова, проективный геоцентризм, птолемеевское мировоззрение, коперниканское мировоззрение, смысл Земли, роль человека во Вселенной.

V. Medenitza

The projective geocentrism of Nikolai Fedorov

The article is devoted to one of the key categorical pairs of N. F. Fedorov's philosophy: Ptolemaic and Copernican worldview. It is shown that Fedorov overcomes the opposition of the Ptolemaic and Copernican worldviews through projective geocentrism, asserting the Earth as the cradle of conscious, feeling, creative life, and man as a co-worker of God in the transformation of the Universe, healing nature from the power of death and blindness.

Keywords: Russian philosophy, philosophy of N. F. Fedorov, projective geocentrism, Ptolemaic worldview, Copernican worldview, the meaning of the Earth, the role of man in the Universe.

Если бы вопрос о геоцентризме был ограничен только так называемой «космологией» или астрономией в ее узком значении, то он сегодня не имел бы особого смысла, так как давно был бы решен или хотя бы считался решенным в результате победы коперниканского мировоззрения. Но понимание геоцентризма в более широком контексте, в теологической, философской, биологической, экологической перспективе, было дано в учениях русских

* Меденица Владимир — главный редактор издательства «Логос» (Белград), руководитель издательского проекта «Русские богоискатели»; vladimirmedenica@yahoo.com

религиозных мыслителей, прежде всего Николая Федорова; и с того момента не очень продвинулось. Если буквально, или, вернее, поверхностно читать тексты Федорова, покажется, что для него данный вопрос также был решен в пользу коперниканского мировоззрения, так как он говорит и о коперниканской небесной архитектуре, устроенной (или которая должна быть устроенной) за пределами нашей Солнечной системы или подобной ей. Однако при более внимательном чтении среди «коперниканских» строк Федорова вопрос о геоцентризме воскрешает у философа общего дела в форме вопроса о смысле Земли и ее местоположении в космосе. Хотя Федоров объявляет себя сторонником коперниканства, ему становится полностью ясной существенная значимость Земли в проекте регуляции, и на данном основании у него обязательно возникает вопрос о Земле как о субъекте, равноправном субъекте в Богочеловеческой регуляции мироздания и воскрешении предков, т. е. совместном общем деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Федоров 1995, 2, 401].

Когда Земля будет оценена как субъект, не только как объект, зародится идея о Земле — питомнике жизни в космосе и преобразования его в космический сад, а в перспективе начнется работа над исполнением настоящей идеи, работа над, так сказать, оплодотворением, цветением и разрастанием Земли на всех или во всех небесных телах во Вселенной (когда на все небесные тела будем смотреть как на Землю). Вот основа возможного проективного геоцентризма в духе Федорова.

Коперниканская архитектура в проективном федоровском смысле подразумевает вращение и движение Земли вокруг других небесных тел: «когда на Землю будем смотреть как на небесное тело» — весьма значимо (данную значимость Земля и получит только после укрепления нашего взгляда на все «небесные тела как на Землю»). Коперниканская архитектура подразумевает (или предполагает) поднятие Земли на уровень субъекта, то есть своего рода проективный геоцентризм*.

Земля в дословном смысле слова субъект — носитель и опора жизни, она — подлежащее жизни, она на себе несет человека, растения и животных — все то, что мы относим к живому миру, но она, как подлежащее, и сама жива. Субъектом — носителем жизни не может выступать ничто мертвое, и поэтому полностью мертвым не может быть даже анорганическое. Специализация и (научная) спецификация здесь не помогут, даже наоборот. «Истина — это целое», — говорил Гегель. Поэтому истины не может быть в специализации,

* Мы Землю считаем живой. Это подразумевает буквальное понимание таких выражений, как «мать сыра земля» или завет Зосимы «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби» [Достоевский 1976, 292]. Данный призыв не метафорический: можно любить и целовать только живое, значит, и земля живая. Это имеет свое оправдание у Федорова, у которого метафоричность и дословность слились в единое, т. е. то, что метафорично (условно) следует воспринимать как дословное (безусловное) и наоборот. Когда будем смотреть на Землю как на небесное тело, а на небесные тела, как на Земли, тогда, подчеркивает Федоров, сама нравственность получит «иное, не мистическое, а реальное значение» [Федоров 1995–2000, 3, 318]. Любить можно только живое, любовь к мертвому (предметному) примыкает к перверсии.

в отдельном виде, элементе, в чем-то отдельном, выделенном, индивидуальном и т. д. Поиск истины во всем этом приводит в конце к отмене в том числе вопроса о самой истине и к эпохе «пост-истины», как часто говорят в настоящее время. Но целое, конечно, не заключается в простом механическом соединении специальностей в систему энциклопедических знаний, целое — только в соединении с делом, работой, прежде всего в зародыше, в зачатке дела, во всеобщем объединении «всего и всякого» в живом проекте дела. В конце концов, в соборной личности. Как скелет — «носитель» и опора человека, так и камень, и другие твердые материалы, песок, грунт, — субъект-носитель жизни планеты. Как бы то ни было, мы живое связываем прежде всего с «чувствительными» комплексами, которые свою полную интенсивность «испытывают» в высших животных, прежде всего в человеке, а значит, в сознательной жизни.

Утверждать, что сознательная жизнь существует только на Земле и больше нигде в бесконечной Вселенной, можно по двум основаниям: одним является наш нынешний, правда очень ограниченный, опыт. Этот опыт, благодаря возможности передавать в универсум открытые сигналы, за счет которых человек не только сообщает возможным жителям других миров о собственном существовании, но и ожидает соответствующего ответа на эти сигналы для подтверждения существования других космических жителей, в последнее время как будто увеличился. Но, увы, и он, этот опыт, имея в виду бесконечное пространство Вселенной, ничтожен, а значит, правдивость такого утверждения маловероятна. Следовательно, от такого утверждения стоит воздержаться. Однако существуют и люди воли к власти, которые учение Лейбница о достаточном основании понимают лишь как вопрос воли и считают, что если их воля захочет, то категорически можно решить и этот вопрос. Был бы в мире смысл, утверждал Ницше, он уже давно был бы исполнен.

На самом деле, если бы даже где-то и жили высокосознательные существа, они непременно уже дали бы нам знать о себе. Следовательно, их нет. Этим существам якобы оставлено слишком много времени, и при этом не ровно столько, сколько продолжается присутствие человека на Земле, а несравненно больше — именно столько, сколько существует и сама Земля, на которой непременно сохранились бы хоть некоторые следы соприкосновения с этими существами, благодаря чему это бывшее присутствие инопланетян даже просто и через некоторые подсказки можно было бы считать доказательством того, что они существуют и ныне, или, по крайней мере, так можно было бы укрепить предположение об их нынешнем существовании в некоторых далеких уголках универсума. Ведь если они когда-то существовали, то вполне вероятно, что они есть и в настоящее время, и в таком случае тот же «волевой» принцип достаточного основания, правда, теперь в обратном направлении, мог бы вынести приговор. Таким образом, бытие человека в бесконечной Вселенной стало бы не единственным фактом!

Однако второе основание утверждения, что человек один во всей Вселенной, гораздо сильнее, ибо не зависит от нашего внешнего опыта. На таком основании покоится серьезность «учения» о создании человека Богом, о новозаветном свидетельстве Снисхождения Сына Божия на землю и Его воплощения. Этим основанием является наша вера. Слишком серьезная идея

о Шестодневе, слишком серьезное событие воплощения Второго лица Святой Троицы, чтобы это могло быть чем-то, что хотя бы еще раз, если и не неведомо много раз, повторялось или повторяется в некоторых других местах. Создание и воплощение — это единственные явления во всей вселенной, неповторимые и незаменимые, и, несмотря на то что это утверждение может показаться еретическим, так как оно ограничивает всемогущество Божие, необходимо сказать, что оно как раз и делает это, однако не на каком-то еретическом, а именно на самом ортодоксальном основании.

Все православное учение о свободе ведет на самом деле к «другому» (и различному) кенозису (или понятию кенозиса), который до сих пор почти не принимался во внимание, то есть к утверждению о самоограничении Бога фактом существования человеческой свободы. Бог унижается до существа, равноправного человеку (и это является актом нам понятного и исторически засвидетельствованного кенозиса, т. е. земной жизни Христа, через которую и Бог Отец так сказать самоаннулирует собственное всемогущество). В этом же духе и надо осветить Христово «ибо кто видел Меня, тот видел и Отца» (Ин. 14: 9), то есть — не могло бы быть ни кенозиса Христова, если бы не было «другого» («непостижимого») кенозиса Отца, кенозиса всецелой Троицы. Значит, был и должен был быть и этот, «другой» кенозис*. Ибо что делает родитель со своим ребенком, воспитывая его? Разве не мог бы он легко «привести его к порядку» применяя свое могущество на пути его взросления? Однако он этого не делает, не использует никакой силы (или же использует ее очень редко), предоставляя ребенку возможность расти, так сказать, самому, опробуя собственную свободу. Родитель, конечно, при этом руководствуется, точно так же, как и Троичный Бог (как внутри самого себя, так и в отношении ко всему внешнему миру) — скажем это именно так! — ограничивающей силой любви! Ибо там, где есть любовь, есть и ответственность, а там, где есть ответственность, есть и свобода, и свободное самоограничение. Это второе основание, о котором мы говорили вначале, основание веры, в котором у нас есть, так сказать, вечный метафизический опыт, однажды закрепленный через Письмо, Распятие и Церковь, и это основание нельзя как таковое приводить в связь с инопланетными существами, о которых мы мечтаем и которые по любым свойствам были бы схожи с нами. Итак, если создание — единственное явление, если Богочеловек, воплощение Второго Лица Святой Троицы, также единственен, наконец, если Бог есть, то тогда — таких существ нет!

Однако возникает вопрос: зачем нам все это нужно? Зачем нам понадобилось это, несколько по-детски наивное введение в размышления о геоцентризме? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить главное утверждение Федорова, которое согласует его космологию с супраморализмом, т. е. с учением о сверхморальности и тем самым о сверхчеловечности, т. е. о су-

* Слова «первый», «второй» кенозис, конечно, только условные, потому что так называемый первый кенозис является первым только потому, что в человеческом сознании и его, так сказать, «религиозном интересе» он занимает первое место. Проще говоря, наиболее часто мы говорим о кенозисе Христа. Однако не менее важными является самоумаление Бога Отца и Святого Духа, сущность которого, как Второго Лица Любви, и есть по сути постоянный кенозис, который совершается всегда и везде.

ществе (и его задачах), которое в своем вертикальном (молитвенном) положении противопоставляется падению, и которое сам Федоров охотнее называет Сыном человеческим, а не просто человеком (слово, чрезмерно связывающее это сверхчеловеческое существо с его фактическим состоянием, состоянием смертности и относительной слепоты). Федоров является современником Ницше и его оппонентом, и он легко мог бы ответить на его слова: «Человек — это то, что следует преодолеть. Что сделали вы для этого?» — так как его учение на самом деле основывается на «преодолении человека». Дальнейшее изложение является попыткой реконструкции возможного федоровского ответа на этот вопрос. Приведем поэтому то главное утверждение Федорова, на которое мы уже намекнули: «Ни в чем не может так выразиться глубина и богатство Премудрости, как в спасении безграничной Вселенной, — писал Федоров в статье «Супраморализм», — в спасении, приходящем из такой ничтожной пылинки, какой является земля» [Федоров 1995, 1, 431]. (Добавим, что здесь говорится об астрономии как о небесной науке, в которой должны объединиться все науки). Обитаемость одной Земли и необитаемость других миров, утверждает далее Федоров, есть постулат высшего нравственного закона. В его супраэтике, т. е. супраморализме, сходятся все науки и все философские дисциплины, т. е. все душевные силы человека, Богом ему дарованные.

Поэтому, когда речь идет об общем деле, необходимо наполнить активно-христианским смыслом церковную литургию, в которой принимает участие вся Церковь (Бог, Человек и природа, т. е. вся тварь, которая «совокупно стелает и мучится донныне» (Рим. 8: 22)). Это дело — не только теургия (т. е. Божье дело, имеющее своим предметом исключительно некоторое внешнее существование), и не только антропоургия (т. е. человеческое дело, дело созидания внешнего мира, или же «самосозидания»), и не только космоургия (т. е. дело слепых сил природы, разрушительное или созидательное), а дело общее, тео-космо-антропоургия, общее дело природы, человека и Бога, в котором человек создает мир, вновь создавая себя, человек восстанавливает — регулирует природу, и человек восстанавливает, т. е. воскрешает себя, весь человеческий род и таким образом принимает участие в Божественной жизни как равноправное, усыновленное существо, а не как какое-то «второстепенное» существо. Человек занимает «связующее», срединное место, место субъектобъекта, чем, в сущности, преодолевает себя своим восхождением до существа, равноправного Божеству, и своим «снисхождением», схождением до существа, равноправного существам природы, — в чем и отражается кенозис человека.

Можем ли уже предугадать, почему нам так важно настоять на этом утверждении Федорова? Оно связывает в единую систему космологию — как проект созидания космоса (коперниканская архитектура), за счет чего, по существу, устанавливается новая космогония, — и этику (этим проективизмом устанавливается новая нравственность, «ни альтруизм, ни эгоизм» — супраморализм, как единственное дело, можно сказать, как единственная практика всеобщей деятельности человека — экономической, этической, художественной, даже военной; разоружение — это не отмена служения в армии, наоборот, это предоставление всех знаний и орудий армии в распоряжение метеорологической, а затем и космической регуляции, превращение средств

войны (в результате одного из видов смертобожия) в орудие мира (истинная вера, воскрешение и регуляция). Здесь уже ясно заметно стремление всех радиусов к одному центру — и тем самым железная логика одной системы, хотя на первый (и поверхностный) взгляд совокупное учение Федорова может казаться сугубой фантастикой и безумием. Это чувствуется даже при якобы нейтральной характеристике его учения как своего рода «максимализма». Ибо «максимализм» тут — только извинение «ученых» за то, что они считают нереальным, т. е. для человека невозможным или, проще говоря, — безумным.

Однако имеет ли суженное сознание человека в фактическом, «непреодоленном» состоянии (каким вообще является, по Федорову, и сознание ученых), то есть сознание человека как существа, пока не понимающего, что горизонтальное положение, в котором он главным образом и пребывает — в котором спит и умирает, т. е. «лежит» в могиле, — не является его крайним уделом (смерть), а что, напротив, единственный путь этого преодоления есть вертикальное положение, открывающее ему космические глаза и новые, до сих пор неосознанные «невозможные» задачи (то, что невозможно для человека, возможно для Сына человеческого, ибо он усыновлен, он уже под крылом Церкви, Богочеловека, Троицы), имеет ли оно вообще возможность понять этот супраморализм, новое учение о СВЕРХ как преодолении всех антиномий Канта, появляющихся здесь в зародыше как некоторая предположительно новая, «пятая» антиномия «возможное-невозможное», которую сразу можно разрешать (независимо от неразрешимых антиномий Канта) именно ударом по невозможному, т. е. преобразованием того, что невозможно для человека в его фактическом, непреодоленном состоянии, в то, что возможно для Сына человеческого, который уже делает и будет делать все, чтобы полностью преодолеть человека в себе. Ибо: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12). Потому что это мы будем творить как обитатели этого единственного места в универсуме, Земли, все вместе, Церковь всех живых и умерших, теперь воскресших поколений (в этом «теперь» соединены и прошлое, и будущее как мгновение, в которое снизошла вечность).

В этом смысле и сверхчеловек Ницше — это не последний и законченный ответ на его постановку и вопрос с начала настоящего текста, и ни в коем случае он не имеет те размеры, которые имеет федоровский Сын человеческий — он, заговаривая о себе через Ницше, остается кем-то, кто цинично пытается оспорить все решения, предлагающие выход из зажима этого времени и этого пространства (сохраняя иногда за собой все права презрительно усмехнуться над такими решениями), именно оставаясь глубоко погруженным в «позитивизм», лишь «якобы неизменный факт» этого времени и этого пространства. Это особого рода узкое коперниканство, не понимающее суть и смысл открытия Коперника, это «коперниканский переворот» к дурному субъективитету, к субъективитету так называемого «возможного опыта», от такого же плохо понятого объекта — т. е. «овеществления чувственных обманов». Это поддакивание рассудку по отношению к чувствам без учета коррекций разума по отношению к тому и другому.

Геоцентризм прав относительно так понимаемого коперниканства не как исходного состояния, ставящего Землю в центр Солнечной системы (свиде-

тельство чувств), а, наоборот, как крайнего состояния, как проекта «небесной архитектуры» (Земля как центр не только Солнечной, но и всех остальных звездных систем). Коперниканство прав относительно статически понимаемого геоцентризма не потому, что утверждает одну гелиоцентричную теорию (это банальная правда), а потому, что Землю выводит из космической неподвижности и дает возможность рассматривать эту динамику Земли в более широком смысле. Это последствие коррекции разума и в отношении чувств (вульгарный геоцентризм), и в отношении рассудка (вульгарный гелиоцентризм): чувства дают иллюзию, но иллюзию, которая является задачей для более высокой силы сознания (так называемой «умной интуиции»), превращающей эту иллюзию в суть, смысл. Но разум выступает только после коррекции рассудка, который базу данных чувств объявляет иллюзией, но остается в ограниченности возможного (экспериментами и технологией, самыми различными расчетами расширенного опыта. Перспективы рассудка остроугольные или, в лучшем случае, тупоугольные т. е. птички или лягушечьи, но никогда не полноугольные, т. е. они никогда не становятся перспективой, идущей из центра круга, одновременно освещающей все «стороны света», созерцающей целое, о котором «мечтает» разум. Коперниканский рассудок не видит смысла птолемеевской чувствительности, не видит интуитивного масштаба, который может выявить только разум-дух. Если бы было не так, не было бы кумуляции знаний, не было бы движения от биосферы к ноосфере, которая испокон веков была дана в форме, которую надо интегрировать в систему человеческих сил как ведущую праистину, т. е. веру. «Вы будете творить» — это означает, что пока ничего не окончено, будущее впереди, обещание исполнится, если пойдем за Ним, путем собственного преобладания, если будет господствовать рефракция, форма довершенного братотворения как всеобщая политическая институция, построенная по образу Пресвятой Троицы. Уподобиться Троице — это значит не сплавиться в Вечный образец, что противоречит любой свободе и что, в конце концов — невозможно. Это значит «взмолиться» Троице всей готовностью и взрослостью, выходом из несовершеннолетия забвения и мануфактурных игрушек, т. е. всех возможных форм «смертобожия», и через эту молитву взрослости и своего непоколебимого вертикального положения побудить Троичного Бога свободно присоединиться к Общему Делу внехрамовой, космической литургии.

Итак, федоровская космология должна в своем центре содержать утверждение, что Земля является единственным местом в универсуме и что, таким образом, только в ней или на ней дан залог преображения, т. е. спасения (или регуляции) универсума. Земля — это та точка, из которой исходит проекция универсума, а залог его преобразования (новой космоургии, «нового неба и новой земли») есть Богом созданное существо, увлекшее своим падением за собой всю природу. Этот геоцентризм принимает этические и все другие последствия креационизма, из чего логически вытекает (учитывая, что проективистскую систему Федорова в целом можно свести к чувству долга и его отдаче), что человек должен отдать свой долг и природе, причем таким образом, что из слепой силы, падшей и поэтому приносящей болезни и смерть, преобразует ее в силу, управляемую разумом, которая возвратит к жизни все то,

что сама уничтожила в период своей слепоты. При этом сама природа должна принять участие в этом общем деле, причем и как субъект, а не только как объект. Именно поэтому Земля как носитель сознания, то есть человечества, пребывающего на ней как носитель жизни — биосферы, через человека, через сознающее, чувствующее существо, в котором зарождается ноосфера, — является центром универсума.

Итак, у Федорова речь идет о своего рода проективном, вселенском геоцентризме, основанном на глубокой интуиции Божьего промысла и смысла Вселенной вообще, то есть, как уже было сказано, не о геоцентризме птолемеевского типа, основанном на чувственном восприятии, вернее на чувственном обмане. Повторяем: по-коперникански, сугубо материалистически, совершенно верно, что Земля вращается вокруг Солнца, но проективистски, телеологически и космологически-космоургически, не только Солнце, но и все другие небесные тела универсума «вращаются» вокруг Земли, как единственного питомника «биосферы» и «ноосферы». После того как во всей полноте будет осуществлена функция Храма, т. е. библиотеки-музея-школы-обсерватории, Вселенная станет отражением этого Храма, зеркалом единого учреждения спасения, или новой, «коперниканской архитектуры»^{*}. В цитате, приведенной в начале: «Ни в чем так не выражаются глубина и богатство Премудрости...» и т. д., не говорится о том, что обитаемость Земли и необитаемость других миров является нравственным принципом (так это могло бы быть в кантовской этике, где практический разум использует все утверждения теоретического разума для демонстрации собственного первенства), а говорится о том, что это факт, т. е. реальность, и Федоров откуда-то об этом знает, а знает на основании высшего откровения веры, и этот факт, конечно, в нашем практическом действии может быть и постулатом нравственного закона. Теоретический разум здесь служит и подчиняется практическому. Наука и все философские дисциплины объединяются в супраморализме.

Тут на самом деле говорится о том, что нигде во всей Вселенной ни для человека, ни для Земли нельзя найти замены, что только на Земле есть жизнь,

^{*} Федоровский Музей-библиотека одновременно является и обсерваторией, в которой подготавливается космическая одиссея сынов человеческих. Несмотря на то — что Федоров высоко ценил Коперника (коперниканское мировоззрение) и решительно отвергал птолемеевский геоцентризм как последствие некритического принятия чувственных данных, как дурной субъективизм, который *неподвижную* Землю ставит в центр Солнечной системы, Федоров все равно, как мы считаем, был сторонником своего вида геоцентризма, который можно было бы определить как проективный геоцентризм. Он защищает коперниканский геоцентризм как результат коррекции рассудка, власти рассудка над непосредственностью и чувственностью, как начало пути преодоления статичности Земли и ее одновременного динамизирования в одном, правда, пока ограниченном объеме (вращение Земли вокруг Солнца), но ни в коем случае не готов принять философские и религиозные продукты коперниканства, которые атеистам служат для обесценивания и негации Земли как центра Божьего творения, и имплицитно требует проведения своего рода «коперниканско-птолемеевского переворота», устанавливающего возврат не к субъекту в кантовском смысле этого слова, и не к объекту в материалистическом смысле этого слова а к субъекту-объекту, «духу-материи», которому в космологическом смысле может соответствовать только учение о проективном геоцентризме, вырастающем из созерцания разумом — своего рода интуиции Божественного промысла (Премудрости), и повторного возвращения к вере в миссию человека.

кульминирующая в духе, что только на этой крошечной пылинке есть биосфера, вершиной которой является ноосфера. Проще говоря, если бы не было человека и Земли, не было бы Вселенной вообще. Другими словами, человек несет ответственность за себя, за Землю и за универсум вообще. Земля превыскана тем, что создана для того, чтобы нести человека, сознательное существо, на ней обитающее, в котором залог всеобщего спасения и которое само удостоено и превыскано своим усыновлением Святой Троицей. Земля привилегированна и призвана, а человек — самое привилегированное и самое призванное существо во всей Вселенной, ибо он призван, чтобы после падения, свободно определившись на этот раз к добру, вести все существа к спасению, спасти все миры, расширять биосферу и ноосферу на все миры, сначала их восстанавливая, а потом одухотворяя воскресшими поколениями.

В этом заключается истинная и на самом деле единственная серьезная задача человека, выполнению которой он полностью должен посвятить себя. Этим выполнением человек и превосходит самого себя, возрастая в соротника Божия, который «и больше сих сотворит», восходя к Сыну человеческому и Сыну Троичному. Все другие дела человека — это лишь ничтожная мелочь, микроскопические интеллектуальные игры или экономическая деятельность вокруг голого выживания или вокруг производства мануфактурных игрушек, служащих только для удовольствия и развлечения; они лишь перепутье, неправильная дорожка на которой осуществляется и овеществление самого человека, или его превращение в средство для удовлетворения одних придуманных потребностей, человека не имеющего перед собой высшей цели, цели, за счет которой он мог бы искупить и оправдать свое бытие на Земле. Все это не только не важно, более того вредно для существа, выпрямившегося и противостоявшего падению.

Как самое превысканное и самое привилегированное существо во всей Вселенной, человек одновременно и единственное, а тем самым и самое одинокое существо во Вселенной. Вследствие своего одиночества, а точнее, уникальности во всей Вселенной, человек одновременно является и самым ответственным существом, чья ответственность становится космической, ибо она касается не только близких ему существ, его семьи и близких людей, и даже не только более широкого сообщества, и не только человечества в целом, человека вообще, а прежде всего каждого человека в его конкретности, человека, которому передается братское и сыновье чувство. Сын человеческий — это не только сын своих отцов, но и их отец, который спасает и воскрешает их, возвращает в жизнь из тисков смерти, повторно их, каким-то образом, создавая. Таким образом он возвращает больше, чем ему дано. Это одновременно и основной невысказанный императив (требование) федоровского супраморализма: «Отдавай всегда больше, чем тебе дано», в последней отдаче — «жизнь бессмертную и вечную за жизнь тленную и преходящую». Задача этого сына-воскресителя — восстановление (регуляция) всех миров Вселенной («Конец сиротства — безграничное родство»), и таким образом «Земля станет первою звездю на небе, движимую не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть» [Федоров 1995, 2, 202], братским чувством. Земля как таковая должна оказаться в центре Вселенной — она должна стать

специфичным огородом-кладбищем, возвращающим из себя своих мертвых и заселяющим ими вселенную в целом, питомником, хранящим семена всех зеленых поверхностей, всех растений и животных, питомником для новых огородов, новых садов, для новых миров. А потому недостаточно одно только движение Земли, в особеннности не одно ее движение вокруг Солнца, как это устанавливает коперниканство, недостаточно одно стихийное — назовем его так — самодвижение, необходимо, чтобы она чем-то двигалась, чтобы сама стала каким-то космическим кораблем, землекодом или звездолетом. Следовательно, Земля в этом проективном или проективистском геоцентризме станет космическим кораблем, кормчим которого будет Белый царь (самодержец, но не как «царь иудейский», а как истинный Царь вселенский), а командой будут его апостолы, сыны человеческие, сыны-воскресители, Богочеловечество в целом, Церковь. Земля станет вселенской, новой космической Церковью для всех оглашенных, а потом крещенных миров Вселенной, центральное место свершения (события) внехрамовой космической литургии. Итак, она не будет подвержена стихийному, «слепому» самодвижению, каковым оно является теперь, вокруг Солнца или вокруг своей оси, а будет движима — целесообразно, обоснованно — к другим небесным телам, к другим звездным системам, ко всей Вселенной, чтобы оживотворять, чтобы исполнять сокровенные чаяния всех небесных тел стать такими же, как Земля. «Когда на Землю посмотрим как на небесное тело, а на другие небесные тела как на Землю», когда, значит, посмотрев на другие небесные тела, мы увидим их оживленными, пребывающими в «утре без вечера», в «весне без осени» [Федоров 1995, 2, 202], расцветшими из семян, брошенных в них, этих зародышей (проектов) земной природы, растений и животных, яслей, в которых родился Христос, земного святого семейства, где лев с ягнчком будут лежать рядом, рек и морей, всего того, что абсолютно ответственно, ибо (через человека «увидело») осознало, что оно единое и единственное, Богом сотворенное и Троицей усыновленное, с Бого-человеком братственное, через жертву Христову с Наивысшим равноправное. Мы, все вместе, восстановим к жизни миры, только если остановим прежде всего собственную погибель, если вспомним свою сверхчеловеческую жажду в смысле преодоления этой примитивной, падшей, слепой природы человека. Не человек, а сын человеческий. В человеке только даны, в Сыне человеческом осуществлены все условия, все возможности, все маяки, в человеке все задачи, выполняемые нами, и, выполняя их, мы успешно преодолеваем себя на пути к совершенному человеку Федорова — Сыну Человеческому, Сыну Воскресителю, Охристованному, Сыну Троичному и Сыну Человеческому, крещенному самим Богочеловеком Иисусом Христом и Им миропомазанному как члену, Троицей чествованному как часть команды космического корабля, нового ковчега потопленной Вселенной, Землекода или Звездолета*.

* О таком земном космическом корабле мечтали философ Валериан Муравев и советский физик Георгий Покровский, который Землю представлял себе как звездолет, своего рода космический корабль, который в случае медленного и неизбежного охлаждения Солнца должен освободиться от его силы притяжения, уйти с орбиты и направиться в другие пространства универсума в поисках нового солнца. В этом смысле Покровский рассуждал о мощных ядерных реакторах в Антарктике, за счет приводной мощи которых

Нетрудно себе представить, каким было бы отношение человека к нашей планете и живому миру, к растениям и животным, к человечеству в целом, если бы это откровение было властвующим и пронизывало каждую мысль и каждый поступок человека. Конечно, совсем другое! Такое, что мы, например, могли бы говорить об абсолютных основах нового экологического сознания как общечеловеческого, общекосмического, богочеловеческого сознания. Могла бы тогда кому-нибудь вообще прийти в голову мысль о том, что что-либо или кто-либо на этой планете может использоваться исключительно как средство, а не как цель? Конечно нет! Такое понимание прямо противоположно любому виду космического эгоизма, будь то эгоизм некоторых якобы во Вселенной существующих высших существ, некоего космического бога или же жалкой миниатюры того же бога, каким является человек. Все должно служить высшему существу, без свободы и милосердия все низшее должно быть поглощено высшим и посредством этой «пожирающей колонизации» поднято на уровень этого высшего. В этом видении Вселенной, противоположном видению Федорова, каким, например, является видение Циолковского, все просто кишит различными формами жизни, так что живы и атомы, и тут уже речь идет о своего рода панпсихизме или каком-то гилозоизме, где высшее постоянно глотает низшее и через это глотание поднимает его до себя. Тут существует лишь какого-то рода обязанность колонизации других миров ради поднятия их до уровня колонизатора или такого же предоставления колонизации своей собственной планеты ради ее инициации и введения в высшие планетные системы, и это обязательство устанавливается не как моральное обязательство и долг человека, а как своего рода готовность низших существ к подчинению высшим. Здесь начинает говорить Великий инквизитор Достоевского, который покидает Севилью, разрастаясь до космических, вселенских масштабов: «осчастливливающий» «низших» и «слабых», он по сути не принадлежит к человеческому роду. Здесь человек не является никаким привилегированным и уникальным существом в космосе, так как процесс «пожирающих, но поднимающих колонизаций» продолжался бы и без него. Пафос данной теории ничтожен по сравнению с пафосом «высшей утопии в истории человеческой мысли» (Бердяев, мыслящий утопию позитивно), человек сводится к простому объекту воздействий какого-то высшего существа или некоего космического закона, в то время как в системе Федорова он получает привилегированное место и самое большое обязательство привести, как единственный носитель сознания в космосе, к его трансформации, т. е. превратить его с помощью Божией (но также и его самого) во Вселенную.

Но православное человечество стоит лишь у начала этого движения. Оно находится лишь на пути к пониманию необходимости экологии в ключе Федорова, необходимости даже простого метеорологического регулирования,

Земля могла бы выйти в свободные пространства Вселенной. Существенное отличие идеи Федорова о землеходе и идеи Покровского о звездолете заключается в цели этого приведения Земли в движение: у первого речь идет о супраморалистической миссии всеобщего восстановления и спасения всей Вселенной, у другого — об «эгоистической» идее спасения самой Земли.

не выходящего за пределы атмосферы Земли. Однако как бы православное богословское сознание («феррапонтовского» типа) ни старалось закрывать глаза на проблемы, связанные с развитием науки в современном мире, целостность человека, единство разума, на котором настаивает Федоров, и, в связи с этим, единство веры и науки должны хоть когда-нибудь быть в нем проблематизированы. Естественные науки должны служить регуляции, т. е. обновлению и воскрешению, иначе они послужат только разрушению.

Таким образом, проект регуляции Вселенной, ее просвещения и возрождения, который предстает как новый этап сознательной и всеживляющей «эволюции» (хотя сам Федоров был против всякого эволюционизма, а значит, против употребления самого слова «эволюция», поскольку она, по его мнению, означает развитие согласно типу организма, а не согласно образу Святой Троицы, и, таким образом, остается лишь теоретическим выражением для слепого естественного движения), предшествует идеям Вернадского и Тейяра де Шардена. Проект Федорова по регуляции природы и вселенной в целом, предполагающий привнесение сознания, воли и разума в природу, — намного больше настоящего эволюционизма.

Установлением регуляции Вселенной, объединением Сынов человеческих и их действием согласно вечном Образцу, т. е. образу Святой Троицы, гарантируется (воспользуемся здесь термином Тейяра де Шардена) гоминизация, т. е. персонализация ноосферы, но также и всей Вселенной. В этом процессе, по мысли о. Тейяра, Бог никогда не отменяет отдельной личности именно потому, что и сам он является Личностью, и никогда не отменяет соборность именно потому, что и сам он Соборный, Троичный. Таким образом, процесс идет не в сторону обезличивания, а, наоборот, в сторону «оличивания (персонализации)», восстановления вселенной в целом. Это победа над смертью. Но эволюция ноосферы Тейяра де Шардена, ее ориентация на полное оличивание (персонализацию) в точке Омега (это очень напоминает олицетворение всех миров Федорова) — это необратимый, неизменный и неудержимый процесс. По мнению о. Тейяра, «Конец мира» определенно положительный. Здесь он по отношению к Федорову оптимист (поскольку у Федорова — супраморалистическое правило: ни оптимизм, ни пессимизм, а реализм общего дела), у него не существует *если*, а тем самым нет и свободы для вечной гибели. У Федорова существует одно *если*, а именно *если* человеческий род не образумится (следовательно, он волен и не образумиться) и не объединится в родственную общность («психократия») — катастрофа Страшного суда неизбежна. Эволюция, пришедшая в сознание, является у Шардена необходимостью; ось ноосферы, вокруг которой все вращается, неразрывно присутствует в жизни мира и больше не существует возможности для глобального ретроградного движения. У Федорова — «психократия» и «регуляция природы» суть проекты, речь, таким образом, идет о человеческом плане, который соответствует Божественному плану, но реализация которого зависит исключительно от готовности человека осуществить его (свобода). Бог Тейяра де Шардена, напротив, действует, кажется, помимо воли человека, прежде всего его воли ко злу, в результате чего человек внезапно становится чем-то вроде марионетки Омеги и развития ноосферы (и тут Омега чем-то напоминает гегелевский

«мировой Разум, ведущий свой бизнес оптом», используя человеческие страсти и конфликты для достижения единой цели — абсолютной свободы, которую мудрость Гегеля зарезервировала для прусского государства, причем эти страсти и конфликты не могут сорвать затею этого Разума).

У Федорова нет этой наивности, зло — это не просто средство, с помощью которого в конечном итоге можно было бы использовать добро, чтобы привести историю к ее цели, напротив, оно совсем не то и добро абсолютно не имело бы чести быть им. Зло — это сила, которая повсюду и всегда старается помешать реализации добра. Но эта сила не является самостоятельной, она зависима от свободы человека, поскольку именно этой свободой, то есть определением человека к добру, зло может быть устраненным. Конечно, возможно и наоборот: свобода как ослабление добра и усиление зла. У Федорова нет ни следа слепой эволюции, нет необходимости, нет детерминизма, человек всегда «идет первым», и лишь тогда, когда он свободно приступит к проекту регуляции и воскрешения, Бог вернется и вступит в сотрудничество с ним. Так и должно быть: если человек является свободным существом — Бог должен ограничить самого себя. Это самоограничение Бога во имя и ради свободы человека возносит человека на пьедестал «сверхчеловека», высшего существа во Вселенной, но в то же время и буквально увеличивает его ответственность до «конца мира».

Отсюда следует, что Земля не может оставаться пленницей внутри Солнечной системы. Она, как носитель долга перед космосом (и здесь еще раз обнаруживается переворот Птолемея — Коперника, то есть проективный геоцентризм Федорова) должна быть свободной, должна свободно витать и двигаться в небесных пространствах, должна быть чем-то вроде космического корабля, нового «Арго», чей рулевой будет «самодержцем», а команда его будет состоять из христианских «аргонавтов» — сынов-воскресителей, которые одухотворяют и оживляют космос воскресшими поколениями, превращая его, таким образом, во *Вселенную*. Эта космическая поэма о новом «Арго» представляет собой картину «внехрамовой литургии» Федорова, которая открывает стены, открывает купол храма («летний храм») и возносит церковную литургию в космические высоты. Таким образом, в этом видении, в этом «проективном геоцентризме», Церковь ощутимо и материально становится Вселенским Собором всех живых и мертвых, *ныне* воскресших поколений. Напомним, что в основе этого понимания лежит глубокое христианское понимание пространства и времени, которое пространство и время принимает в их изначальной чистоте, как изначальное пространство и изначальное время, пока они еще были открыты для вечности и бесконечности. С падением человека вечность исчезла из времени, а бесконечность и общедоступность пространства превратились в дурную бесконечность, в недоступный хаос, «организованный» слепыми силами природы. С восхождением человека, с его взлетом бесконечность пространства становится преодолимой, невозможное становится возможным, новая геометрия становится данностью, параллельные линии действительно пересекаются в Божественном присутствии, с полной точки зрения они собираются во «всевидащем» оке Сына Человеческого и Сына Троичного, и вечность теперь возвращается во время и вместо Леты,

реки забвения и разложения, делает его океаном, омывающим все берега, все миры. Красота времени будет теперь в его истинной непроходимости, в его окончательном освобождении от *формы* отсчета, то есть в его заполнении *содержанием* сложения.

Перевод Миряны Грбич

ЛИТЕРАТУРА

Достоевский 1976 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М.: Наука, 1976.
Федоров 1995–2000 — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995–2000.

REFERENCES

Dostoevskii F. M. (1976) *Poln. sobr. Soch* [Complete Works]: In 30 v. Vol. 14. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
Fedorov N. F. (1995–2000) *Sobr. soch.* [Collected works] V 4 t. M.: Izdatel'skaia gruppa «Progress» Publ., 1995–2000 (In Russian)

*Светлов Р. В.**

ИМПЕРИЯ И РОССИЯ: ВЕРСИИ К. ЛЕОНТЬЕВА И О. ШПЕНГЛЕРА**

Константин Леонтьев и Освальд Шпенглер — выдающиеся представители цивилизационной теории в истории философии и культуры. Оба они стремились объяснить природу российской государственности, цивилизации и культуры. Однако эти исследователи исходили из различных представлений о понимании императорской власти и империи в России. Шпенглер видел в этом итог привнесения западноевропейской государственности в русский «псевдоморфоз». Леонтьев полагал, что истоки русской государственности находятся в «византизме». Внимательный анализ происхождения самой концепции империи в Древнем Риме показывает, что Леонтьев был более точен в оценке того, как природа монархического империи воспринималась в России.

Ключевые слова: идея империи, Российская империя, философия истории, цивилизационные теории.

*Roman Svetlov
Empire and Russia: Versions of K. Leontiev and O. Spengler*

Konstantin Leontiev and Oswald Spengler are outstanding representatives of civilizational theory in the history of philosophy and culture. Both of them sought to explain the nature of Russian statehood, civilization and culture. However, these researchers proceeded from different ideas about the understanding of the imperial power and the imperium in Russia. Spengler saw this as the result of the introduction of Western European statehood into the Russian «pseudomorphosis». Leontyev believed that the origins of the Russian statehood are in «Byzantism». A careful analysis of the origin of the very concept of the imperium in ancient Rome shows that Leontiev was more accurate in assessing how the nature of the monarchical imperium was perceived in Russia.

* Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия; spatha@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

Keywords: the idea of the imperium, the Russian Empire, philosophy of history, civilizational theories.

Империя как особая форма цивилизационной и культурной идентичности давно уже является предметом научных исследований и публицистических споров, библиография которых (в том числе в применении к российской имперской истории и современности) может стать темой отдельного исследования. Совершенно очевидно, что сама природа имперской государственности эволюционирует [Bosbach, Hiery 1999, 10–15], и что структура политических, цивилизационных и культурных особенностей имперского государства выражает максимальную «глобальность» ее включенности в исторический и политический контексты [Кондаков 2021]. С данной точки зрения, например, можно говорить об «имперскости» политики Афин времен Первого морского союза, или Карфагена перед Пуническими войнами, но пред-европейская средиземноморская древность породила лишь две настоящие империи: Македонскую Александра Великого (и наследовавшую ей державу Селевкидов) и Римскую. Когда мы говорим об империи, масштаб территориального распространения, а также разнообразие включенных в нее культурных форм имеют несомненное значение. Как имеет значение и осознание «титულიйной нацией» и правящей элитой империи своего статуса.

Если говорить о России, то здесь формальные признаки имперского характера начинают появляться только в XVI столетии, при Иване Грозном, когда частью ее территории становится всё Поволжье, населенное мусульманскими народами, а также Урал и Зауралье. Напомним, что Грозный вел длительную Ливонскую войну, в процессе которой пытался стать польским королем, что вовлекло бы в орбиту его государства обширные земли, населенные католиками и протестантами. Попытка эта была неудачной (как и более поздняя попытка Алексея Михайловича — включение польских земель в Российскую империю стало реальностью лишь в XVIII столетии, после полного развала польской государственности), но она характеризует самооценку московского правителя как претендента на имперскую значимость. Действительно, «кесарем» в дипломатической переписке именовали уже его деда, Ивана III. Если прибавить к этому формирование концепта «Москва — Третий Рим», а также представлений о «Святой Руси», которая не подчинилась ни мусульманам, ни Унии с Западом, то «идеологическое» (нарративное) основание для такой самоидентификации появилось. Однако совокупность объективных и субъективных сложностей, которые привели к резкому ослаблению России в конце правления Ивана Грозного, а затем — ко временам Смуты, задержали преобразование Московского государства в империю. Огромные территории Сибири и Дальнего Востока, которые осваиваются в это время, территории, превратившие Московскую Русь в одно из самых крупных государств мира, еще не стали залогом ее имперского характера. Ключ к нему лежал на Западе: европоцентризм уже стал мировой реальностью, и лишь утверждение России как важной европейской силы могло привести к внутреннему осознанию ее реального статуса. Вестернизация, проходившая при Алексее Михайловиче в медленном и не во всем последовательном режиме, еще не позволила этому

правителю, которого современники сравнивали с римскими императорами (Антонином Пием и Константином Великим), стать родоначальником империи в принятых тогда «стандартах». Зато Петр I, проводивший вестернизацию открыто, последовательно и жестко, действительно стал основателем империи: размах территории и вовлеченного в нее культурного и религиозного разнообразия совпал с новым самосознанием правителя и элиты.

Российская империя стала «новостью» для Европы, что видно по всяческим попыткам снизить впечатление от ее влияния на политику в европейской публицистике XVIII столетия. В XIX–XX веках исторический опыт петровской и послепетровской России стал предметом обсуждения и исследования. Поучительным будет сопоставление взглядов на природу российской имперскости двух представителей «цивилизационного» подхода к философии культуры и истории — Освальда Шпенглера и Константина Леонтьева. Мы сознательно говорим о них в таком анахронистическом порядке; на наш взгляд, проверка Шпенглера Леонтьевым (а не наоборот) показывает принципиальное различие двух мыслителей, придерживавшихся, казалось бы, схожей методологии, в понимании природы империи как корневого понятия для концепта имперской государственности.

Ни Шпенглер, ни Данилевский, ни Леонтьев не являются создателями «цивилизационной» теории. В XIX столетии русским авторам предшествовали Ж. де Гобино и Генрих Рюккерт, которые довольно активно выступили против концепции единого исторического процесса. Последний даже рассуждал по поводу особого восточноевропейского славянского культурно-исторического типа. Российские сторонники «цивилизационного» подхода также искали аргументы в пользу «многополярности» исторического процесса и, как мы увидим, Константин Леонтьев исходил действительно из несколько иных цивилизационных предпосылок, чем его западные коллеги.

Начинаем с Освальда Шпенглера. Сразу отметим, что все его тексты о культурных типах и о псевдоморфозах — это тексты об империях. Ибо каждая из культур в конечном счете получает таковую как свою судьбу и свое завершение. Для немецкого исследователя «цветущая сложность» культуры — это то, что предшествует цивилизационному окостенению империи. Пройти через стадию империи, которая в целом совпадет с тем, что Шпенглер называл эпохой «цивилизации», является естественным уделом любого из восьми типов культур, описываемых им. Поскольку Россия ни одним из таких типов не является, она относится к той сфере явлений, каковые именуются автором «Заката Европы» «псевдоморфозы» (понятие, заимствованное из минералогии) [Маджаров 2012]. Русская душа приняла формы, привнесенные пришлыми, а затем и собственными элитами извне, что, по Шпенглеру, сформировало базовые противоречия. Их результатом стали две революции 1917 года и гражданская война, которая привела к власти большевиков. Под их властью псевдоморфоза сохраняется — впрочем, скоро ей на смену придет, наконец, формирование новой культуры, пока еще созревающей на русско-азиатских просторах.

Хотя Россия Рюриковичей и Романовых — это всего лишь видимость культуры и цивилизации, однако Шпенглер рассматривает данную псевдоморфозу через свою общую схему периодизации жизненного цикла отдельной

культуры. Привитие западной формы, в которую оказалось вмещено совсем не западное содержание, с точки зрения Шпенглера происходило во времена Петра Великого. Предшествующую форму государственного организма России он рассматривает как «примитивный московский царизм» [Шпенглер 1996, 197], который, впрочем, по мнению Шпенглера, и в его время был бы более естественен для нашей страны. Сравнивая историю России после освобождения от татаро-монгольского ига с эпохой Меровингов в Европе (все сравнения, напомним, Шпенглер делает, исходя из своих преставлений о стадиях существования культурного типа, а не из условий, например, технического развития). Поворот к эпохе Каролингов, с его точки зрения, у нас проходил под знаком выбора западного или восточного («на манер Селевкидов или Каролингов») вектора дальнейшего движения. Если Карл Великий предпочел «византийско-магический» путь, то Петр I — западный (Шпенглер пишет, что он вольно или невольно подражал Селевкидам, которые «желали видеть вокруг себя эллинов, а не арамеев»). Конечно, исторические аналогии Шпенглера очень условны и легко критикуемы. Однако общая идея понятна: Петр I втискивал не готовую еще к созданию собственной культуры русскую душу в уже сформировавшиеся «фаустовские» формы Запада. И именно в этом философ видит суть конфликта, сопровождающего историю России Романовых. Имперский проект в России стал итогом привнесения чуждых для нашей «экосистемы» «фаустовских» форм и ценностей жизни. То, что нам представляется свидетельством успеха «проекта Романовых», — особенно территориальное расширение, вступление русской гвардии в Париж в 1814 году, создание Священного Союза в 1815, с точки зрения Шпенглера является всего лишь проявлением псевдоморфизма имперской России. Не пройдя стадию культуры, заимствовав ее формы у другого культурно-исторического типа (Запада), Россия сразу оказалась на стадии цивилизации, что, по Шпенглеру, является признаком близящегося краха.

Российская империя Петра Великого видится Шпенглеру примерно в той оптике, в какой ее рассматривают и в наше время: Петр I действительно активно заимствовал у Запада элементы «полицейского государства», которые были свойственны национальным государствам на первом этапе истории Просвещения, необходимым образом усиливал их в России, примерял на себя роль светского главы Церкви (наподобие англиканской монархии в Британии), брал западные формы образования, науки и т. д. Петр I обычно рассматривается как государь эпохи Просвещения — со всеми специфическими «восточными» аспектами его образа и политики. Итоги деятельности Петра и его преемников, по мнению Шпенглера, были совершенно не органичны «русской душе», а потому вызвали отторжение. Шпенглер видит ясные следы ненависти ко всему западному в пожаре Москвы 1812 года, но более всего, с его точки зрения, показательны позиции Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Первый для него символизирует реакцию на западничество со стороны самого западничества (что скрыть не могут даже крестьянские одеяния великого писателя), реакцию, в конечном счете породившую революцию 1917 года и большевизм, которые как бы «оседлали» антизападную суть русской души, хотя сами были представителями той же «псевдоморфозы». Достоевский же представляет собой,

по мнению Шпенглера, рупор глубинной русской ненависти ко всему чуждому ему: религиозность этого писателя выражает внутреннюю религиозность русского мира, еще только определяющуюся, но уже противостоящую формальной религиозности и научному критицизму Запада [Шпенглер 1996, 198–199].

Вообще, Шпенглер ждал от России прорыва новой религии, точнее — нового христианства. Ее предвестие — экзистенциальное христианство самого Достоевского и его персонажей, которое с точки зрения немецкого философа перекликается с мессианизмом Ближнего Востока в эпоху Позднего эллинизма и жизни Христа. Мы знаем, насколько это противоречило реальным процессам, протекавшим в России после Февральской революции 1917 года, если не считать «народный большевизм» (как и анархизм) проявлением этой самой религиозности, искавшей простой и ясной правды. Но события великой «русской смуты» 1917–1922 годов имели такие масштабы, что не могли не потрясти стороннего наблюдателя: в них читалось что-то нуминозное, а потому предполагалась религиозная их изнанка.

Феномен империи и феномен революции и в России, по Шпенглеру, таким образом оказываются связаны в контексте рождения новой, еще не осознающей себя культуры [Океанский, Океанская 2017]. Западная культура влилась в пространство Евразии, контролируемое московской царской властью, народы которого еще не были готовы к рождению культуры собственного типа. Именно это позволило попытаться сделать «молчаливое» народонаселение Российской империи предметом для эксперимента по вестернизации, Эксперимента, закончившегося провалом, так как он полностью противоречил «душе» еще только зачинаемой русской культуры. Все это не могло не вызвать революции; хотя она и совершалась под специфическими, социалистическими, но все же западными лозунгами и с вполне западными по происхождению целями (Шпенглер осознает, что социалистическая идеология — такой же продукт эпохи модерна и капитала, как и ее оппоненты), тем не менее опиралась на протест русской души против навязываемого ей «фаустовского» начала. Или, как говорит Шпенглер, теми же западными руками, которыми была построена западная псевдоморфоза, она была и уничтожена.

Для Шпенглера грядущее (предсказанное Достоевским) русское христианство — это христианство Евангелия от Иоанна, в котором магического значительно больше, чем в предшествующих формах христианства (католической и протестантской). Поскольку философ много пишет о «магической душе», то очевидно, что отсылка именно к Евангелию от Иоанна означает трактовку Шпенглером будущей русской религии как гностически понятого христианства. По мнению автора «Заката Европы», для государства, которое выражает подобную культуру, целью станет наследие Византии и Иерусалима, с западным же капиталом оно попросту смирится, но не подчинится ему [Шпенглер 1996, 528–529]. И только тогда Россия осознает себя как историческую сущность — империя Романовых как таковая себя осознавала лишь в части принадлежности к историчности «фаустовской души», а принадлежность эта была поверхностной и неестественной.

Итак, по Шпенглеру, и империя, и революция в России — как в своем реальном, так и в идейном выражениях, были «дарами» западного мира. В будущей

истории России они обретут свою специфику, что является обязательным для любой «высшей культуры».

При всей наблюдательности немецкого мыслителя, следует отметить, что он упустил ряд важных моментов, которые необходимы для рассмотрения происхождения и природы российской государственности, и особенно — российской имперскости. Высказанные за несколько десятилетий до Шпенглера идеи Константина Леонтьева с этой точки зрения оказываются важным дополнением, показывающим иной ракурс рассмотрения нашей истории.

Мы имеем в виду прежде всего представления российского мыслителя о «византизме» как основании российской цивилизации и о «трансфере» из Византии монархической государственности. Леонтьев лишь в самом общем виде касается конкретных механизмов и этапов этого «трансфера». С его точки зрения российская история всегда находилась под влиянием Византии, а в ситуации «разброса» осколков византийской цивилизации, который произошел после захвата турками Константинополя, это влияние легло на куда более простую и безыскусную почву, чем на Западе, а потому влияние византизма на нашу культуру было куда более глубоким и определяющим.

В своем программном труде «Византизм и славяне» Леонтьев видит основание культурно-исторического типа не в общем языке и крови, а в общности истории, территории, идей и форм государственного строительства. С этой точки зрения «византизм», характерный для России, является для нее в значительно большей степени «видообразующим» признаком, чем, например, «славянство».

Идея монархической власти, обладающей смыслообразующим для подданных характером, на которой так настаивал Константин Леонтьев, имеет некоторые исторические предпосылки, причем не только христианские (апостол Павел), но — даже в большей степени — античные и особенно римские. Имевшиеся уже у Солона представления о законодательстве как способе излечения общества и правлении как общественной терапии активно развивал Платон, причем наиболее показателен ряд его пассажей из «Политика». Вот один из наиболее показательных: **«Чужеземец.** Действительно, в каком-то смысле, создание законов является царским делом; однако куда лучше, когда сильны не законы, а муж, царствующий благодаря своей разумности» (Pl. Statesm. 294a). Эта тема повторяется и в «Законах»: «Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен» (Pl. Laws 875c-d Пер. А. Н. Егунова).

Совершенный политик способен не только определять общие и единые рамки для всех, но и обнаруживать при необходимости должную меру в каждом конкретном случае, подобно опытному тренеру и врачу, а законы в его руках становятся чем-то подобны рецептам, которые меняются в связи с изменением состояния подопечных (Statesm. 295a-c). Интеллектуальные способности такого политика являются залогом мудрости, создающей ту неуловимую и нематериальную статусность, которую римляне называли термином *auctoritas*. Что-то подобное имел в виду и Аристотель, который говорил о «сверхчеловеке» как о том, кто способен быть вне общества, благодаря своей

совершенной суверенности — κρείττων ἢ ἄνθρωπος (Ag. Pol. 1253a4) Видимо, что-то подобное этой превыше-человечности Стагирит подразумевал, когда писал в той же «Политике» о муже, который добродетелью своей превосходит всех остальных, а потому должен стать монархом (Ibid. 1288a 15–19). В дальнейшем идея мудрого и добродетельного правителя, чей разум позволяет ему быть одушевленным законом, становится достаточно популярна в эпоху эллинизма (в частности, у стоиков), откуда и осуществляется ее «трансфер» в идеологию Римской империи, вначале языческой, а затем — христианской. Эта история довольно хорошо изучена в научной литературе, есть ряд работ, посвященных византийской идее «император — одушевленный закон» (νόμοςεμψύχος) [Гаген 2008, 43–60; Курбатов 1984, 100–103]. В частности, «Дигесты» Юстиниана утверждают следующее: «...то, что решил принцепс, имеет силу закона, так как народ посредством царского закона, принятого по поводу высшей власти принцепса, предоставил принцепсу всю свою высшую власть и мощь» (Dig. 1.4.1).

Для понимания того, какой характер идея правителя как одушевленного закона приобрела в России и, в частности, у русских мыслителей монархического толка, нужно присмотреться именно к римской «добавке» к этому концепту. Это важно по той причине, что само представление об Imperium Romanum имело любопытную историю [Richardson 1991]. Рим менялся, превращаясь из государства-полиса, довольно скромного по своим размерам до начала широких завоеваний, в территориально обширную державу, где идея «одушевленного закона» получила совсем иное выражение, чем в случае полисной реальности. Возможно быть «тренером» и «терапевтом» для 10–20 тысяч граждан, когда знаешь множество из них лично, но не для 10 или 20 миллионов подданных. Сама идея управления, терапии, воспитания римского народа должна была преобразоваться во что-то иное.

Наличие авторитета и статусности воспринималось как нечто, связанное с природой конкретного человека и с подтверждением особенных его качеств богами, а не как нечто, возникающее от прагматической договоренности членов общества. Исидор Севельский в «Этимологиях» приводит в качестве примера *climax*'а («лестницы», особого риторического приема) следующее высказывание Сципиона: *Ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas* — «Из невинности возникает достоинство, из достоинства честь, из чести империи, из империи — свобода» (Isid. Etym. II.21.4). Последовательность очень четкая и проясняющая многое в существо римского концепта империи. Основанием для него выступают внутренние черты человека, который им наделяется. Здесь, правда, нужно отметить, что внутренние достоинства имеют четко выраженный гражданский характер, то есть они имеют не индивидуально-неповторимую, но личностно-общественную ценность. Первое в цепочке понятие, «невинность», подразумевает не просто отсутствие каких-то нарушений записанных и неписанных норм, а также не отсутствие вменяемости с точки зрения закона (как юридически невменяемы дети до определенного возраста, а также умалишенные). Невинность — серьезное понятие, имеющее большее отношение к будущему христианскому пониманию праведности, чем к отсутствию какого-либо опы-

та зла. Достоинство и честь подразумевают не только внутренние качества, но и признание значимости человека для общества и гражданской жизни. Честь необходимым образом проистекает из достоинства и означает так же известность, то есть говорит нам об *auctoritas* этого человека. Такой человек вполне может быть носителем империиума как основания для свободы и процветания римского государства.

В подобном описании природы империиума присутствует определенная аутореференция. Действительно, консул получает империиум по решению римского народа, которое санкционируется богами (ауспиции), поскольку его природные качества — невинность, достоинство, честь — делают его достойным этого. То есть обладание империиумом получает тот, кто уже является носителем всех необходимых для него качеств. Решение граждан и санкция богов лишь «визируют» достоинства консула, претора либо эдила. Наличие людей, обладающих или обладавших империиумом, становится одним из почти магических оснований для сохранения городом свободы. Так, во время войны с Ганнибалом, когда армия пунов стояла в 211 году до н. э. у ворот Рима, было издано постановление, согласно которому носители, даже бывшие, империиума не имели права покидать город. Совершенно очевидно, что целью этого постановления было сохранение Рима от врага, то есть сохранение свободы.

С таким пониманием империиума связано и отсутствие законодательства о престолонаследии в позднеримской и византийской государственно-правовой системе [Медведев 2001, 43–57], которое было свойственно и для Руси Московской, а в дальнейшем — для Романовых (до Павла I). С одной стороны, это реликт еще «республиканского» законодательства, когда все магистратуры были не наследственными, но выборными. С другой же, эта особенность связана именно с представлением об империиуме: выбор совершается божественной сферой, которая предназначает конкретного человека к власти, что и выражается в его политической карьере: всё остальное (от ауспиций до помазания на царство) является лишь свидетельствованием об этом.

В свое время Борис Андреевич Успенский показал, как собственно византийское понимание о святости и харизме императора получило преобразование на русской почве — прежде всего в ту эпоху, когда в Московском государстве формировались представления о «Третьем Риме» и «Руси святой» [Успенский 1996, 14–19]. Причиной этих преобразований маститый отечественный филолог и историк считал неполноту знаний на Руси об инаугурационном «протоколе» в Византии. Но, даже если и так, характерно направление, в котором происходили данные новации.

Итак, во-первых, помазание миром при коронации превратилось в таинство миропомазания; даже слова, которые произносились при этом, были из чина данного таинства: «Печать и дар святого Духа». Как при крещении и при миропомазании царь после таинства мог омыться и поменять одежды лишь на восьмой день. Византийская традиция при помазании миром — уподобление царя царям Израиля, российская — самому Христу. На Западе и в Византии венчание на царство следует после помазания, в России же оно предшествует ему. Собственно говоря, венчание оказывается аналогом таинства крещения, за которым следует таинство миропомазания.

Во-вторых, интересно символическое соотнесение «царского места» в середине храма, где осуществлялось венчание, и «царских врат», которые ведут в алтарь. Царь в середине храма и Христос алтаря как бы связаны друг с другом.

В-третьих, отметим также, что с Алексея Михайловича цари начинают причащаться по той же форме, что и священнослужители, а не миряне.

Успенский отмечает, что в принципе крещение и миропомазание повторяются в церковной традиции лишь в том случае, если первое крещение по каким-то причинам признается недействительным [Успенский 1996, 25]. Но в России фактическое повторение обряда при венчании на царство означает приобретение государем особой харизмы и особого статуса. Успенский напоминает, что в свое время проф. Н. С. Суворов даже называл миропомазание восьмым таинством... которое дарует государю особенные свойства для управления государством и Церковью. Таким образом российский государь, оставаясь мирянином, тем не менее обретал исключительные «дары», которые позволяли ему получить абсолютный авторитет в делах светских и духовных. Именно этот авторитет дал возможность Петру I совершить церковную реформу. Он же позволил Алексею Михайловичу справиться с папоцезаризмом Никона. И он очень напоминает то понимание императорской власти, которое когда-то сформулировал Евсевий Кесарийский в текстах, посвященных Константину Великому.

Отметим, правда, существенное различие между римским и российским (основанным на христианских концептах) пониманиями имперума. Свойства души (невинность-достоинство-честь) римского магистрата, наделяемого империем, принадлежали ему по природе, естественным образом проявлялись и именно поэтому легализовались божественными знаками. Видимо, к концу эпохи республики (не без влияния платоновских и пифагорейских идей) возникает представление о том, что души наиболее славных государственных деятелей приходят с небес (буквально — с Млечного пути) и туда же возвращаются после смерти. Сложно сказать, разделял ли эту идею Цицерон, который описал ее в известном фрагменте из шестой книги «О государстве» — так называемый «сон Сципиона» (Cic. De Rep. VI. XIII, 13), или же предложил ее в подражание платоновским мифам, но в целом она отвечает римским представлениям об особенностях человека, который наделен империем.

В случае христианского сознания греховная природа человека не позволяет утверждать, что кто-то из смертных по своему естеству имеет качества, необходимые для исполнения самодержавной власти. Их обретение возможно только по воле Творца. Юстиниан и Иоанн Грозный, как известно, считали свое пребывание у власти именно проявлением воли Создателя: сам они лишь грешные люди, но через них правит Господь Бог. В каком-то смысле это еще более возвеличивало такого самодержца: оставаясь человеком и только человеком, он становился орудием Промысла, судьей его действий отныне мог быть только Бог [Курбатов 1984, 103].

Сочетание экстраординарности даров, получаемых при коронации, с уникальностью правовой ситуации, где деятельность государя определялась не столько системой законов, сколько неписаными установлениями, куда более важными, чем законодательные уложения, позволяла ему функционировать

в качестве некоторого условия и гаранта правового поля, и лишь во вторую очередь в качестве его элемента. Он и был истинным сувереном, реализующим свою политическую природу вполне в духе концептов Карла Шмитта, для которого политический суверенитет связан не с ординарным, а с экстраординарным. Правда, это делало позицию российского монарха рискованной — мы уже упоминали про отсутствие законов о престолонаследии, вместо которых существовал обычай передачи власти наследнику мужского пола, что в ситуациях кризиса, подобного Смутному времени, делало само наследование проблемой (имеем в виду не сложившиеся «династии» Годуновых, Шуйских, Лжедмитриев), к тому же инспирировало такое явление, как самозванчество. «Устав о наследии престола», изданный Петром I в 1722 году, отдавал эту процедуру в руки царствующего лица, что еще более подчеркивало суверенность его власти. Однако и он не стал механизмом, который бы четко расставил всё по своим местам; мы знаем, что XVIII столетие в истории России — это столетие дворцовых переворотов. Лишь когда Павел I (последняя из жертв этих переворотов) создает Акты о престолонаследии и об императорской фамилии, появляются основания для таких форм передачи власти, которые происходят во вполне легальном и ординарном режиме, а императорская фамилия становится одной из главных опор престола.

Константин Леонтьев пишет в то время, когда Акты Павла I стали привычной нормой, поэтому экстраординарность позиции самодержца в его системе координат имеет иные риски, связанные уже не с особенностями монархической государственной системы, а с распространением либеральных воззрений и революционных настроений. Наблюдательный интеллигент, имеющий прекрасные познания в истории, он пытается разобраться в том, какой может стать судьба России. Поскольку для Леонтьева государственная власть выступает своего рода принципом, на котором основывается форма государственного «тела», то православная монархия в России выступает, с его точки зрения, необходимой причиной ее имперского статуса, а также ее «цветущего разнообразия». Она позволяет сложной сословной и этнической структуре держать равновесное состояние. По Леонтьеву, такая причина естественным образом связана с самим государственным организмом (в каком-то смысле русский мыслитель выступает аристотелевиком: государственное «тело» — это материя, оформленная свойственным данному государству способом правления). Но это не значит, что монархизм, согласно Леонтьеву, является всего лишь «естественным продуктом» развития русской истории. Как и православие, он был привнесен, привит на русской почве благодаря Византии [Леонтьев 2010, 36–37]. И, безусловно, это произошло по воле Промысла. Можно сделать вывод, что в воззрениях Леонтьева пара-аристотелевское представление о «природности» формы правления очевидным образом соединяется с идеей о религиозной природе империума.

Византизм российской власти и государственной действительности, на котором настаивал ряд славянофилов, а также Леонтьев, имеет определенное своеобразие, усиливающее в нем именно «римский» момент идеи «одушевленного закона». Итак, для Леонтьева «родовой наследственный царизм», как и православие — это «трансфер» из Византии. То и другое вза-

имно предполагают друг друга. Сословный строй государства и общинный земельный характер жизни большей части населения позволяют России, вслед за Византией, существовать как многосложное целое. Собственно, всё это в совокупности, по Леонтьеву, и есть специфические черты византизма [Леонтьев 2010, 33–34].

Заметим, насколько в трудах Леонтьева понимание российской империи оказывается предопределено специфическим статусом монарха, который и выражает ее природу. Западная монархия для философа — путь в сторону тех губительных уравниваний и упрощений, которые характеризуют приближение конца истории европейского культурного типа. Отсюда и сложность его отношения к Петру I, этому «нашему домашнему европейскому завоевателю» [Леонтьев 2010, 266]. С одной стороны, он усвоил элементы западной культуры времен ее смещения, с другой же — подчинил Россию европейским модам, в XIX столетии начавшим выражать интересы и стремления мещанского упадка и усреднения [Королева 2018]. Всего этого Константин Леонтьев боялся, поскольку под руинами западной цивилизации может погибнуть и Россия, если она пойдет по пути либеральных реформ.

Насколько последовательно Леонтьев рассматривал природу империума монарха в его российском осмыслении — сказать сложно. Но нет сомнений, что он именно так и «прочитывал» российскую монархию, являвшуюся для него истинным выражением русской государственности. Поэтому его трактовки сущности русской империи и ее истоков оказываются более точными и исторически верифицируемыми, чем мнение Освальда Шпенглера. Как и Арнольд Тойнби, который видел истоки и империи и революции в России на Западе, Шпенглер не смог ухватить важнейшую черту российского государственного самосознания — идею «святости», олицетворяемую фигурой самодержца и имеющую много более древние предпосылки, чем период вестернизации.

Пожалуй, одним из наиболее интересных «футурологических» прогнозов Константина Леонтьева стало его предположение о «социалистической монархии» в России [Сергеев 2003]. Парадоксально, но социализм в его глазах может явиться новым феодализмом. Леонтьев, конечно, рассматривал последний не с точки зрения классовых отношений или форм собственности. Для него признаком феодализма служила четко выраженная сословность, то есть принципиальное разнообразие общества, строго контролируемое властью монарха и Церковью.

Все современные Леонтьеву теоретические построения социализма/коммунизма им отвергаются — по причине того, что они являются лишь крайними выражениями губительной западной идеологии всеобщего равенства. Точно так же для него неприемлем и революционный «запал» носителей социалистической идеологии. Но он предлагает, «оседлав» социалистическое движение, превратить общество будущего в продолжение российского «византизма», который может оказаться спасительным и для Запада (а именно Запад, по Леонтьеву, станет местом, где начнутся революционные события). В таком обществе будущего мыслитель видел не меньше власти и покорства, чем в феодализме (власть и покорство, по его мнению, не являются негативными понятиями) [Леонтьев 1996, 354–355, 378–379].

Не до конца ясно, что Леонтьев подразумевал под «новыми социалистическими сословиями», но нет никаких сомнений, что история советской России показала нам, как сословность начинает формироваться в качестве некоторого естественного явления. Это касается даже не клана «старых партийцев», ветеранов Революции и Гражданской войны, который оказался существенно прорежен во время репрессий Сталина. Речь идет о создании фактических корпоративных групп («феодализм общин», как об этом пророчествовал Леонтьев), объединенных характером профессиональной или служебной деятельности. Формируется нечто вроде советской аристократии, которая, в свою очередь, «сегментируется» на партийную, военную, служб безопасности. Группы конкурируют друг с другом, идет разделение по профессиональным сообществам, возникают особые «советская интеллигенция», «рабочая аристократия»... И хотя в послесталинское время давление «режима» на общество становится несколько меньшим, а привязка гражданина СССР к определенным профессиональным группам — менее обязывающей, сословные признаки сохраняются: от «потомственных» инженеров, прорабов, военных — до сегрегации различных групп населения по «ведомственным» дачам, домам отдыха, столовым. Наконец, нельзя не указать на огромную группу «сидельцев» — их труд играл огромную роль в экономике страны, но они были лишены подавляющей части прав. По концепции С. Г. Кордонского, сословия есть общественные группы, возникающие в экономике, которая ориентируется преимущественно не на рынок, а на инструменты распределения ресурсов. Если ее использовать, то вполне возможно описание формировавшейся в Советской России социальной структуры как сословной (или близкой к сословной) [Кордонский 2008, 44–72]. Отметим, что сословное общество имеет идеократический характер, то есть выраженную (а не скрытую — как в случае рыночных либерально-демократических государств) форму идеологии (Вахитов 2017, с. 124). Властвующей идеей в Российской империи было православие. Его же Леонтьев надеялся увидеть в качестве таковой и в будущей социалистической империи.

Можно только удивляться прозорливости Константина Леонтьева, четко схватившего суть социальности, формирующейся при реализации социалистических идей. Мыслитель в сущности предсказал специфический статус руководителей СССР, когда партийная должность генерального секретаря оказывалась более значимой, чем должность руководителя правительства. Конечно, он все-таки рассчитывал не на формирование чего-то близкого единой державии в рамках социалистического государства, но на власть в будущей России «природных» государей. Однако нет сомнений, что в конечном счете предсказание Леонтьева об «охранительности» социалистического строя, в сравнении с буржуазно-либеральными государствами, имеет несомненные подтверждения в наследии системы государств «Варшавского пакта», в частности, в политике современной России и ряда других восточно-европейских стран [Кожурин 2021, 108–136].

Завершая сравнение того, как феномен российской имперской власти был осмыслен двумя представителями «цивилизационного» подхода к истории, констатируем, что Леонтьев оказался значительно более «чувствителен» к природе отечественной государственности, чем Шпенглер. Понимание им монархической

власти в России и — шире — российского «византизма» позволило Константину Леонтьеву сформулировать ряд прогностических идей, которые, пусть и не в буквальном виде, но были подтверждены последующей историей нашей страны.

ЛИТЕРАТУРА

Bosbach, Hiery 1999 — *Bosbach F., Hiery H.* Imperium/Empire/Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-britischen Vergleich. Muenchen, 1999.

Richardson 1991 — *Richardson J. S.* Imperium Romanum: Empire and the Language of Power // *The Journal of Roman Studies*. 1991. Vol. 81, pp. 1–9.

Вахитов 2017 — *Вахитов П. Р.* Сословия и раздаток (к уточнению дефиниции сословия) // *Социологический журнал*. М.: ФНИСЦ РАН, 2017. Т. 23. № 4.

Гаген 2008 — *Гаген С. Я.* Император и закон: рациональное и символическое в византийском правосознании // *Imagines Mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв.* Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2008. Т. 5. № 3. С. 41–60.

Кожурин 2021 — *Кожурин А. Я.* Политическая теология К. Леонтьева. Екатеринбург: Издательские решения, 2021.

Кондаков 2021 — *Кондаков И. В.* Постижение культуры России: от менталитета — к глобалитету // *Chinese Journal of Slavic Studies*. М.: De Gruyter, 2021. Vol. 1. № 1. P. 47–60.

Кордонский 2008 — *Кордонский С. Г.* Сословная структура постсоветской России. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2008.

Королева 2018 — *Королева Л. Г.* К. Н. Леонтьев об историческом пути России // *Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета*. 2018) № 4 (48). С. 44–51.

Курбатов 1984 — *Курбатов В. Л.* Политическая теория в ранней Византии: Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция / *Культура Византии: IV — 1-я пол. VII вв.* М.: «Высшая школа», 1984. С. 98–118.

Леонтьев 1996 — *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство. М.: Республика, 1996.

Леонтьев 2010 — *Леонтьев К. Н.* Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

Маджаров 2012 — *Маджаров А. С.* Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // *Известия Иркутского государственного университета. Серия «История»*. Иркутск, Издательство Иркутского государственного университета, 2012. № 1 (2). С. 176–187.

Медведев 2001 — *Медведев И. П.* Правовая культура византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001.

Океанский, Океанская 2017 — *Океанский В. П., Океанская Ж. Л.* Закат Запада и будущее России: Освальд Шпенглер и Вальтер Шубарт // *Язык христианской традиции и современная культура. Материалы по итогам VI Международной научной конференции*. М.: Летний сад, 2017. С. 111–123.

Сергеев 2003 — *Сергеев С. М.* «Окончательное смешение» или «новое созидание»? Проблема социализма в мировоззрении К. Н. Леонтьева // *Роман-журнал XXI век*. М.: Центркнига, 2003. № 7. С. 100–104.

Успенский 1998 — *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998.

Шпенглер 1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1998.

REFERENCES

- Bosbach F., Hiery H. (1999) *Imperium/Empire/Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-britischen Vergleich*. Muenchen, 227 s.
- Richardson J. S. (1991) *Imperium Romanum: Empire and the Language of Power*. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 81, P. 1–9.
- Vahitov R. (2017) Soslovia i rszdatok (k utocnieniu definicii soslovia) [Estates and distribution (to clarify the definition of the class)]. *Sociological journal*. Vol. 23. № 4. P. 121–138 (in Russian).
- Gagen S. (2008) Imperator i zakon: ratsional'noe i simvolicheskoe v vizantiiskom pravosoznanii. [The Emperor and the Law: Rational and Symbolic in Byzantine Legal Consciousness.] *Imagines Mundi: Al'manakh issledovanii vseobshchei istorii XVI–XX vv.T.* 5. № 3. P. 41–60 (in Russian).
- Kozhurin A. (2021) Politicheskaya teologiya K. Leont'eva [Political theology of K. Leontiev].]. Saint Petersburg. 228 P. (in Russian).
- Kondakov I. (2021) Postizhenie kul'tury Rossii: ot mentaliteta — k globalitetu [Comprehension of Russian culture: from mentality to globality]. *Chinese Journal of Slavic Studies*. Vol. 1, № . 1, P. 47–60 (in Russian).
- Kordonskii S. (2008) Soslovnaya struktura postsovetskoj Rossii [The estate structure of post-Soviet Russia.]. Moscow. 216 P (in Russian).
- Koroleva L. (2018) K. N. Leont'ev ob istoricheskom puti Rossii [Leontyev about the historical path of Russia]. *Uchenye zapiski. Ehlektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta* .№ 4 (48). P. 44–51 (in Russian).
- Kurbatov V. (1984) Politicheskaya teoriya v rannei Vizantii: Ideologiya imperatorskoj vlasti i aristokraticeskaya oppozitsiya [Political Theory in Early Byzantium: The Ideology of Imperial Power and Aristocratic Opposition.]. *Kul'tura Vizantii: IV — 1-ya pol. VII vv. M.* P. 98–118 (in Russian).
- Leont'ev K. (1996) *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo [East, Russia and Slavs]*. Moscow. 799 P. (in Russian).
- Leont'ev K. (2010) *Slavyanofil'stvo i gryadushchie sud'by Rossii [Slavophilism and the future destinies of Russia]*. Moscow. 1232 P. (in Russian).
- Madzharov A. (2012) Osva'd Shpengler i russkaya istoriografiya XIX v. o spetsifike (pseudomorfoze) russkoi istorii. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «IstoriYA»*. [Oswald Spengler and Russian historiography of the 19th century. about the specifics (pseudomorphosis) of Russian history]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Istoriya»*. № 1 (2). S. 176–187 (in Russian).
- Medvedev I. (2001) *Pravovaya kul'tura vizantiiskoi imperii [Legal culture of the Byzantine empire]*.]. Saint Petersburg. 576 P. (in Russian).
- Okeanskii V., Okeanskaya ZH. (2017) Zakat Zapada i budushchee Rossii: Osva'd Shpengler i Val'ter Shubart. Yazyk khristianskoj traditsii i sovremennaya kul'tura [The decline of the West and the future of Russia: Oswald Spengler and Walter Schubart.]. *Materialy po itogam VI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*. P. 111–123 (in Russian).
- Sergeev S. (2003) «Okonchatel'noe smeshenie» ili «novoe sozidanie»? Problema sotsializma v mirovozzrenii K. N. Leont'eva [«Final confusion» or «new creation»? The problem of socialism in the worldview of K. N. Leontyev]. *Roman-zhurnal XXI vek*. № 7. P. 100–104 (in Russian).
- Uspenskii B. (1996) *Tsar' i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii (Vizantiiskaya model' i ee russkoe pereosmyslenie) [Tsar and Patriarch: Charisma of Power in Russia (The Byzantine Model and Its Russian Rethinking)]*. Moscow. 676 P. (in Russian).
- Shpengler O. (1998) *Zakat Evropy [The Decline of the West]*. Vol.2. Moscow.. 606 P. (in Russian).

*Тереза Оболевич**

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ТОМАСА МЕРТОНА

В статье рассматривается влияние восточнохристианской традиции на творчество американского монаха-трапписта и духовного писателя Томаса Мертона. С этой целью проанализирован вопрос о том, с кем из православных авторов общался (лично и по переписке) Мертон. Вначале выявлены его связи с выдающимися русскими философами и богословами, в том числе Софронием (Сахаровым), малоизвестный архивный перевод отрывка из письма к которому приводится в тексте. Далее особое внимание уделено влиянию на Мертона современной ему русской литературы, в частности Бориса Пастернака, которого он считал своим другом и с которым состоял в переписке. Установлено, что Мертон трактовал Пастернака не просто как религиозного писателя, но и как мистика, у которого присутствуют софиологические мотивы. Кроме обращения к русской православной традиции, Мертон изучал труды раннехристианских восточных Отцов Церкви и прочитал на эту тему цикл лекций в своем монастыре. В статье раскрыта также экуменическая позиция американского монаха. Выступая против прозелитизма, он в то же время искал истину не только в католичестве, но и в других конфессиях и религиях. Открытость и уважение Мертона к различным религиозным традициям, даже внехристианским, снискали ему репутацию одного из наиболее выдающихся богословов XX века. Для изучения философских и богословских взглядов Мертона использован метод синтетической реконструкции и анализа его текстов, что позволило представить комплексную картину восточнохристианских мотивов в жизни и учении американского католического монаха. Благодаря такому подходу доказана актуальность позиции Мертона для современных религиозно-философских дискуссий.

Ключевые слова: Томас Мертон, восточнохристианская традиция, софиология, русская литература, экуменизм.

* Тереза Оболевич — доктор филос. наук, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, ведущий научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

This article examines the influence of the Eastern Christian tradition on the work of the American Trappist monk and spiritual writer Thomas Merton. For this purpose, the question of which Orthodox authors Merton communicated with (personally and by correspondence) is analyzed. It first identifies his connections with prominent Russian philosophers and theologians, including Sophronius (Sakharov), a little-known archival translation of a passage from a letter to whom is given in the text. The following section focuses on the influence of contemporary Russian literature on Merton, particularly on Boris Pasternak, with whom he considered a friend and with whom he corresponded. It has been established that Merton interpreted Pasternak not just as a religious writer, but even as a mystic with sophiological motifs. Apart from turning to the Russian Orthodox tradition, Merton studied the writings of the early Christian Eastern Fathers of the Church and gave a series of lectures on this subject at his monastery. The article also reveals the ecumenical position of the American monk. While opposing proselytism, he sought truth not only in Catholicism, but also in other confessions and religions. Merton's openness and respect for various religious traditions, even non-Christian ones, earned him a reputation as one of the most distinguished theologians of the twentieth century. The method of synthetic reconstruction and analysis of Merton's texts was used to study his philosophical and theological views, allowing us to present a comprehensive picture of Eastern Christian motifs in the life and teachings of the American Catholic monk. Thanks to this approach, the relevance of Merton's position to contemporary religious-philosophical discussions is indicated.

Keywords: Thomas Merton, Eastern Christian tradition, sophology, Russian literature, ecumenism.

ВВЕДЕНИЕ

Американский траппист Томас Мертон (отец Людовик, 1915–1968) известен прежде всего как несравненный духовный наставник. Следует при этом подчеркнуть, что речь идет не о специфически западнохристианской духовности (хотя он и принадлежал к одному из самых строгих католических орденов), а о духовности в самом глубоком измерении Католической, то есть — в изначальном смысле слова — универсальной Церкви, выходящей за географические границы или рамки отдельных культурных традиций, сформировавшихся на протяжении всей истории христианства. Задолго до II Ватиканского собора насаельник монастыря Девы Марии Гефсиманского аббатства в штате Кентукки вел плодотворный экуменический и межрелигиозный диалог с представителями различных христианских конфессий и восточных религий. Одним из важнейших факторов, оказавших существенное влияние на его творчество, была мысль раннехристианских греческих и византийских писателей, позже развиваемая в русской философии, богословии и художественной литературе.

Как писал монах из Кентукки, «если бы я был в состоянии примирить в себе мысль и религиозность восточного и западного христианства, Отцов греческой и римско-католической конфессии, русских и испанских мистиков, я смог бы подготовить в самом себе примирение рассорившихся христиан» [Merton 1966, 12]. Мертон нисколько не сомневался в том, что Церковь едина. Подоб-

но выдающемуся русскому мыслителю Владимиру Соловьеву, считающемуся духовным предшественником экуменического движения в XIX веке, Мертон стоял выше каких-либо конфессиональных различий, официальных структур или границ. Он решительно выступал против любых попыток (скрытых или явных) прозелитизма, навязывания определенных шаблонов другим конфессиям, ограничения свободы вероисповедания. В качестве примера приведем его ироническое высказывание из «Догадок виновного наблюдателя» («Conjectures of a Guilty Bystander»): «Американские католики, безусловно, искренне молятся об “обращении России”». Неужели это просто результат желания того, чтобы русские не были опасными для нас и от нас не отличались, чтобы они перестали бросать нам вызов и не пытались нас опередить? Не для того ли мы молимся и совершаем покаяние? Для того чтобы русские вдруг приняли ту же форму католицизма, которая преобладает в Соединенных Штатах, включая весь комплекс социальных подходов, характерных для американских католиков, вместе с их обычаями, религиозной фразеологией и даже предрассудками? Это лишь иллюзии предрассветной дремоты. Для нас стало бы большой потерей, если весь остальной мир позволил бы себя ограничить в границах наших собственных ограничений. Ибо кто бы тогда призвал нас и помог достичь совершенства?»

Пока мы не признаем, что другие народы, расы и общества имеют право отличаться от нас и оставаться самими собой, имеют право иметь отличные от наших идеи и открывать новые горизонты, до тех пор наша молитва об их обращении останется бессмысленной» [Merton 1966, 74].

Это единство, которого жаждал гефсиманский монах, должно было иметь космическо-теандрический характер, то есть охватывать Бога, человека и весь мир, созданный в Божественном духе. В этой статье мы проанализируем некоторые мотивы восточнохристианской традиции в творчестве Мертона.

КОНТАКТЫ МЕРТОНА В ПРАВОСЛАВНОЙ СРЕДЕ

Стоит отметить, что сам процесс христианского обращения Мертона совершался под существенным влиянием восточнохристианского искусства. Это произошло в Риме в 1933 году. Пребывая в Вечном городе, молодой Мертон был вдохновлен старинными византийскими мозаиками. В своей автобиографии, названной «Семярусная гора. Автобиография веры», он признавался: «Византийские мозаики очаровали меня. Я стал отыскивать византийские церкви, в которых могли оказаться мозаики, и потому заходил во все церкви приблизительно того же времени. Так я невольно стал паломником. Сам того не заметив, я посетил все главные места поклонения Рима, с пылом и страстью настоящего паломника выискивая их святыни, пусть и не по совсем правильной причине. Но и не по вовсе ложной, потому что все эти мозаики, фрески, древние алтари, престолы и святилища создавались и украшались именно для того, чтобы наставлять тех, кто не в состоянии сразу принять нечто более высокое» (Мертон 2022, 153).

Позже, будучи опытным монахом-траппистом, Мертон писал о важности религиозного искусства, определяя его как «богословие, выраженное в линиях

и цвете», которое «обращается ко всему человеку, прежде всего к его взгляду, но также к разуму и сердцу» [Merton 1985c, 156]. В этих словах отчетливо слышен отголосок известного русского мыслителя Евгения Трубецкого, который называл икону «умозрением в красках». Более того, во время разговора с искусствоведом Элоизой Спэт траппист признался, что его Христос — это Христос византийской иконы, иначе говоря, «Он достигим не путем академических штудий, а непосредственно благодаря вере и литургической медитации, искусству, богослужению, молитве, богословию света — всему тому, что связано с русской и греческой духовной традицией» [Forest 2005].

Стоит несколько внимательнее присмотреться к тому, каких восточно-христианских авторов знал и на каких ссылался монах из Кентукки. Страницы сочинений Мертон пестрят именами православных старцев, богословов, философов, писателей. Можно даже сказать, что Мертон, как мало кто в его время, был не только знаком с наследием греческих и византийских раннехристианских авторов, русских религиозных писателей, но также глубоко прочувствовал суть и специфику этой богатой традиции, черпая из нее вдохновение. Он прекрасно знал нюансы русской духовности, главным образом благодаря работе Сергея Большакова под названием «Русские мистики»: в 1966 году он написал предисловие к английскому изданию (позже этот текст вошел в сборник «Мистики и мастера Дзен»), а также читал лекции на эту тему. Мертон считал, что сочетание западной и восточной святости является специфически русским явлением [Merton 2003d, 333–334]. Среди прочего он знал произведения Сергия Радонежского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Иоанна Кронштадтского, Игнатия Брянчанинова. Мертон писал, что глубоко восхищается Феофаном Затворником, потому что, «общаясь с ним, чувствуешь присутствие настоящего величия, благородства, полноты, идеально целостной и традиционно монашеской святости» [Merton 1966, 268].

Еще одним старцем, которому особенно симпатизировал Мертон, был русский монах из афонского монастыря Святого Пантелеймона Силуан — «истинный исихаст, жаждущий уединения и молитвы, смиренный, внешне обычный, трудолюбивый» [Merton 1966, 147]. Мертон ознакомился с его биографией благодаря архимандриту Софронию (Сахарову), с которым американский монах состоял в переписке. В частности, он сообщал 26 января 1961 года: «Ваша книга о старце Силуане дает нам блестящий пример из нашего времени подлинной и верной монашеской святости. Я вижу в старце в первую очередь печать современной святости: это видение “ночного лика” (теневого стороны?) Софии, эта надежда, борющаяся с отчаянием, это ощущение того, что находишься в аду. Именно ночной лик Истины, прекрасная Премудрость, которая, кажется, скрывается в хаотическом беспорядке греха. О, в какое отчаяние приводит порой собственная малая способность к добру, настоящему добру. И какой лживой, отвратительной представляется обыкновенная набожность. <...> Но особенно я люблю Ваше эссе о единстве Церкви. <...> Меня живо интересует св. Григорий Палама. Техническая сторона дела для меня несколько затруднена, особенно из-за того, что я не читаю по-гречески. Надо постараться изучить его. Я должен немного образовать наших священников в монастыре в мистическом богословии (как будто всякое богословие не есть мистическое!).

Хочу рассказать им об исихазме. Да, мне хорошо известна практика Иисусовой молитвы! Я люблю и творю ее. Хотя я и не искушен в этом делании. Я открыл (для себя) Иисусову молитву уже после того, как, так сказать, “обрел сердце” благодатью Божией... Я не был ведом шаг за шагом Иисусовой молитвой, и поэтому я несколько независим от нее. Я хочу сказать, что прибегаю к этой молитве, когда искушаюся развлекениями, когда несобран или устал. <...> Быть может, хорошо, что Премудрость протягивает ко мне руку, и что я пока не знаю, как удержать ее. Я ищу и не нахожу сердце свое в пустоте и безмолвии, или стараюсь бодрствовать, чтобы оказаться на месте, когда в дверь постучит Жених. И вот — дверь отворяется сама собой... Или же, подобно старцу Силуану, испытываю натиск полной фантомами темноты» [Мертон 1961].

Мертон никогда не был на Афоне, но с уверенностью можно сказать, что он духовно участвовал в жизни этой общины и сожалел, что по политическим причинам в его время там не было русских иноков [Merton 2003b, 316]. Об этом — его письмо О. Клеману от 23 июля 1960 года: «Я вложил душу в статью об Афоне, потому что действительно люблю православную духовность, афонское монашество и общие корни наших традиций в раннем христианстве. <...> Думаю написать статью о православной духовности, опираясь на статьи очень мною уважаемого Павла Евдокимова. Он — великий богослов. Его слова проникают в самое сердце. Иного богословия я и не признаю. Я знаком с некоторыми работами о. Сергия Булгакова: вероятно, я уже писал Вам об этом. Говоря о православной духовности, хотел бы подчеркнуть единство богословия и жизни в Восточном христианстве, то единство, которое коренится в живой традиции (в первую очередь — в литургии), созерцании и аскезе. Духовность Православия — великая и здравая, светоносная, полная присутствия Христова. Через нее вдыхаешь Духа» [Мертон 1960].

Как мы видим, Мертона вдохновляла традиция исихазма, а одному из ее основателей, Иоанну Лествичнику, траппист посвятил проникновенное эссе [Merton 1985b]. Мертон практиковал Молитву Иисусову и рекомендовал творить ее на греческом и русском языках [Merton 2003a, 455], советуя соблюдать умеренность и не читать ее в тех случаях, когда молитва становилась поводом для духовных огорчений. Он был убежден, что «существует абсолютная потребность в уединенной, строгой, неприкрашенной, темной, внепонятийной, вневещественной молитве» (Merton 1985a, 73), присущей восточнохристианской традиции.

Мертон также обладал впечатляющими познаниями в области русской философии XIX — начала XX века, как религиозной, так и нерелигиозной, будучи хорошо знаком с мыслью А. Хомякова, В. Белинского, К. Леонтьева, В. Соловьева, П. Флоренского, А. Ельчанинова, В. Розанова. Среди современных Мертону православных авторов следует отметить произведения русских эмигрантских мыслителей, живущих во Франции и США, — С. Булгакова, Г. Флоровского, В. Лосского (которого он ошибочно считал священником), а также их младших коллег — П. Евдокимова, И. Мейендорфа, А. Шмемана и французского богослова, ученика В. Лосского Оливье Клемана, с которым он переписывался в 1960 году (см. вышеприведенное письмо). В частности, в трудах американского трапписта мы находим следующие упоминания о его

интересе к парижским богословам: «Отец Павел Евдокимов, православный богослов, написал прекрасную и провокационную статью об отцах пустыни и радикальных традициях восточного и западного монашества» [Merton 1966, 308]. В дневнике Мертона несколько раз появляются цитаты из книги Евдокимова «Женщина и спасение мира». Мертон высоко ценил работы В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Боговидение», которые он читал на французском языке. Кроме того, он внимательно следил за судьбой докторской диссертации Лосского (не защищенной, но опубликованной), посвященной Мейстеру Экхарту, «удивительно хорошей» и «провиденциальной», ведь именно благодаря ней Мертон увидел себя «в самом центре фундаментальной интуиции непознаваемости», которая была «первым источником» его собственной веры [Merton 1985a, 344]. Мертон также опубликовал обзор двух работ Шмемана («Таинства и Православие» и «Основопологающий вопрос»), а о книге Клемана «Transfigurer le temps: Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe» он писал, что это одна из тех немногих работ, которые заслуживают того, чтобы прочесть их дважды [Merton 1996c, 23]. Авторитет Мертона как духовного автора признавался американским православным священником Серафимом Роузом — последний обменивался с ним мыслями на тему отношения христиан к войне, полемизируя с его произведениями «Царство человеческое и Царство Божие» и «Ядерная война и христианская ответственность» [Fr. Seraphim 1962].

Вышеупомянутые православные авторы принадлежали к двум различным направлениям богословской и философской практики. Так, Булгаков творчески развивал умозрительную мысль В. Соловьева, особенно его софиологию, в то время как Флоровский и Лосский не жалели критических слов в адрес подобных попыток, призывая вернуться к забытой традиции греческих и византийских Отцов Церкви. Мертону были близки оба образа мышления о Боге, человеке и мире. Можно с уверенностью сказать, что он пытался объединить два различных, альтернативных по отношению друг к другу пути развития русской мысли. Мертон искренне и глубоко восхищался софиологией и в то же время — согласно постулату представителей неопатристического синтеза (Флоровский и другие) — бережно культивировал наследие раннехристианских писателей, особенно восточных. Исполняя обязанности наставника послушников, в 1960 году Мертон прочитал лекции на тему аскетического и мистического богословия («Lectures on Ascetic and Mystical Theology»), в которых он представлял и истолковывал мысль Отцов Церкви, ссылаясь, среди прочих, на интерпретацию их мысли, предложенную В. Лосским и Г. Флоровским, и сравнивая ее с американским движением шейкеров XIX века.

МЕРТОН И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Как уже говорилось, Мертон, имея диплом по английской литературе Колумбийского университета, в совершенстве знал и русскую литературу. Он с признательностью писал о Гоголе, Достоевском, Толстом, Маяковском, Блоке, Хлебникове и других авторах XIX и начала XX века. Мертон постоянно следил

за литературной жизнью в СССР: в его дневниках и письмах упоминаются И. Бродский, Е. Евтушенко, К. Паустовский, А. Солженицын... С Борисом Пастернаком его связывала искренняя дружба (хотя они никогда не встречались лично), которую сам Мертон считал одной из самых прекрасных в своей жизни [Allchin 2003, 123]. По его словам, она предоставляла материал для его размышлений, «в то время, когда наши страны не могут относиться друг к другу серьезно и откровенно, но тратят миллионы на средства сообщения с Луной...» [Пастернак 1978, 327]. Мертон писал об этом папе Иоанну XXIII: «Вкратце, с одобрения моих начальников, я предпринял апостольское служение — хоть и маленькое и ограниченное — в кругу интеллектуалов во всех сторонах мира, и это было — очень просто — апостольство дружбы» [Ванеян 2019, 199].

В письме, адресованном Пастернаку, от 22 августа 1958 года мы находим следующие красноречивые, теплые слова: «Нас разделяет огромное расхождение и разного рода барьеры, но мне доставляет огромное удовольствие сказать, что я чувствую подлинное духовное сродство с Вами. Мы — оба поэты: Вы — великий, а я — очень незначительный. <...> Возможно, что это явится для Вас сюрпризом, если я откровенно признаюсь, что, судя по Вашим произведениям, Вы мне более близки, чем кто-либо из современных великих писателей Запада. <...> На языке, близком мне — католическому монаху, как если бы мы знали друг друга в Боге. <...> [К]аждой личности предназначено достигнуть такого понимания и единства с другими личностями, в которых совершается переход за пределы индивидуальности. Подобное состояние русская традиция называет соборностью» [Пастернак 1978, 326–327].

Мертон был убежден, что творчество автора «Доктора Живаго» имеет религиозное значение: «Главным впечатлением от знакомства с Пастернаком как личностью и человеком было религиозное чувство в широком смысле. В его облике и в философии, на которой основывается им написанное, поражают прямые христианские элементы. Называть Пастернака борцом за христианство было бы натяжкой, его религиозный облик — более широкий, распространенный, таинственный и экзистенциальный, а отпечаток личности, как человека неподдельной одухотворенности, сильнее выражен в том, кем он был, чем в том, что он сказал» [Пастернак 2005].

После резкой реакции со стороны Пастернака, которая стала реакцией на неправильную, по его мнению, интерпретацию его романа со стороны американского издателя, мыслитель из Кентукки написал: «Надеюсь, ему не покажется, что сам я слишком вольно подошел к его символам. Возможно, мне слишком хочется видеть в них религиозный смысл, но я не имею в виду, что они религиозны в узком или институциональном смысле» [Ванеян 2019, 210]. Как становится понятно из этих слов, Мертон старался правильно оценить характер произведений любимого автора, хотя, конечно же, читал их сквозь призму собственных предположений и ожиданий.

В чем, по мнению Мертона, заключается религиозное измерение мысли Пастернака? Гефсиманский траппист обращал внимание прежде всего на его мистицизм: «Если видение мира у Пастернака литургично, то это скорее космическая литургия Книги Бытия, чем церковно-иерархическая Апокалипсиса, Псевдо-Дионисия или православная, хотя Пастернак очень любит эту литургию

и принадлежит к этой церкви» [Пастернак 2005]. «В нем мы находим подлинное христианство, характерное для *anima naturaliter Christiana*, которое было открыто христианством» [Merton 1981, 45]. В контексте сказанного Мертон рассматривает более широкую проблематику литературного творчества как такового, воспринимая его как теандрический, богочеловеческий процесс. Более того, в «Докторе Живаго» Мертон видел влияние работы Соловьева «Смысл любви», автора концепции софиологии, к рассмотрению которой мы еще вернемся.

Мертон не только переписывался с русским писателем и служил за него Святую мессу [Пастернак 1978, 332], но посвятил ему также три очерка: «Дело Пастернака» («The Pasternak Affair»), «Дело Пастернака в перспективе» («The Pasternak Affair in Perspective») и «Письма Пастернака грузинским друзьям» («Pasternak's Letters to Georgian Friends»). Мертон переживал за его судьбу в СССР. Во время гонений на Пастернака, которые начались после присуждения писателю Нобелевской премии в 1958 году, он написал письмо председателю Союза советских писателей Алексею Суркову, протестуя против исключения своего друга из списка членов этого объединения: «Неужели Вы, коммунисты, не способны видеть, как великая книга («Доктор Живаго») прославила Россию? Можете ли Вы понять, что эта книга побуждает весь мир любить, восхищаться и почитать русский народ, который с небывалым героизмом несет тяжелую ношу, возложенную на него историей. <...> Я пишу Вам как друг, а не как ненавидящий Вас враг. К русскому народу я чувствую величайшую, искреннейшую любовь и безграничное восхищение» [Пастернак 1978, 340–341].

Мертон был убежден, что «однажды Россия будет гордиться Пастернаком так же, как и любыми другими своими великими писателями, и что “Доктора Живаго” будут изучать в русских школах среди великих классиков, пишущих на этом языке» (Merton 1981, 39). Эти слова сбылись... Вскоре после того, как Мертон получил фотоотчет с похорон Пастернака, он заявил, что толпы, пришедшие на кладбище, «свидетельствуют о любви русских людей к поэту и пророку, им данному, единственному — в век, лишенный пророческого вдохновения, но полный разнообразных лжепророчеств» [Ванеян 2019, 217].

Более того, Мертон даже изучал русский язык, чтобы читать произведения Пастернака и других православных авторов в оригинале, а не только в английских или французских переводах. Он просил Пастернака: «Изучаю понемногу русский и был бы весьма благодарен Вам, если бы Вы помогли мне достать какие-нибудь не слишком сложные русские книжки для чтения. Есть ли на русском книга о святых?» [Пастернак 1978, 333]. И хотя Мертон не овладел родным языком Пастернака, предпринятая им попытка свидетельствует о его глубокой вовлеченности в изучение русской культуры.

СОФИЛОГИЯ

Стоит подробнее рассмотреть упомянутый выше софиологический мотив, присутствующий в работах Мертона. Траппист был убежден в существовании неразрывного единства между Богом, человеком и всей Вселенной. В своих

лекциях по христианской мистике, прочитанных в Гефсиманском аббатстве, он уделил особое внимание мысли Максима Исповедника, которому было «присуще самое широкое и наиболее сбалансированное видение христианского космоса» [Мертон 2020, 85], поскольку мир в его представлении — это выражение энергий-логосов Бога, то есть Его помыслов, идей тварных вещей. Следовательно, космос есть проявление и следствие мудрости Бога-Логоса. Этот свет скрытой мудрости прозревается посредством естественного созерцания (*theoria physike*) или же, как объясняет Мертон, созерцания согласно природе (*physis*), которое позволяет созерцать «Бога в природе и через природу, в творении и через творение, в истории» [Мертон 2020, 83] и имеет софийный характер. Американский монах подчеркивал, что естественное созерцание имеет два аспекта — позитивный и негативный: «С одной стороны, *theoria physica* — это позитивное познание Бога, присутствующего в сущностях (*logoi*) всех вещей. Это не умозрительная наука о природе, а скорее состояние религиозного сознания, которое наделяет душу интуитивным восприятием Бога, в его отражении в творении. <...> Негативный аспект *theoria physica* состоит в равной мере в инстинктивном осознании пустоты и иллюзорности всех предметов, рассматриваемых вне их места и вне их отношения с Богом» [Merton 1951, 27].

Далее Мертон писал: «Каждое понятие Бога имеет двойной аспект. Постольку, поскольку действительно достигает его, говорит нам о том, что Он есть. Поскольку Он Мудр, Справедлив, Милосерден, Всемогущ. Однако, с другой стороны, то же понятие говорит нам о том, что Он *не* есть. Он не мудр, справедлив, милосерден, всемогущ в антропоморфическом смысле» [Merton 1951, 93–94].

Этот тезис, провозглашаемый еще Отцами Восточной Церкви, американский траппист находит у русских философов (особенно у Соловьева и Булгакова). Характерно, что Мертон включил в число софиологов — не совсем корректно — также Николая Бердяева, которого он сравнивал с отцом Сергием Булгаковым. Он восхищался интеллектуальной смелостью тех мыслителей, которые изучали книги Премудрости Ветхого Завета, извлекая из них скрытые смыслы Софии [Merton 1996a, 86]. По мнению Мертона, софиологическую концепцию можно найти также у Пастернака: Лара из «Доктора Живаго» — это «Ева и София (Космическая невеста Бога)», «софийная фигура» [Merton 1981, 47, 58]. В другом месте читаем, что «его видение космоса, как и у Бердяева, софийно, а его “сестра Жизнь” на самом деле обладает всеми чертами святой Софии, явившейся Соловьеву в Египте» [Merton 1981, 50]. Другими словами, в «Докторе Живаго» присутствует утерянная традиция естественного созерцания, независимо от того, осознавал ли это сам Пастернак [Merton 1981, 46]. Благодаря естественному созерцанию человек получает духовное знание о тварных вещах, их скрытых сущностях, а его отсутствие ведет к отсутствию единства, разделению, хаосу, что является одной из причин «замедления духовного роста у сегодняшних наших монахов» [Мертон 2020, 83].

Сам Мертон был монахом-софиологом [Бонецкая 2006, Бонецкая 2008] в лучшем смысле этого слова — не только как теоретик учения о Софии, но прежде всего как «любитель мудрости». Однажды во сне ему явилась красивая девушка с библейским именем Proverb («Притча»), что напоминает видение

Софии у Соловьева. В 1961 году Мертон написал поэму «Святая София» («*Naigia Sophia*»), в которой наиболее полно раскрыл свое восприятие и понимание восточнохристианской традиции относительно единства Бога и мира и которую высоко оценил Жак Маритен в своем письме к Мертону от 10 февраля 1963 года. В прочтении американского трапписта София раскрывает присутствие Бога-Логоса (или, как без колебаний высказался Мертон, обращаясь к религии Китая, — Дао) в эмпирическом мире. София — это «темная, безымянная божественная усия», «незримый стержень всей природы», «смысловый центр того света, который просвещает всех» и в то же время — место встречи Бога и человеческой души, поэтому она имеет имманентный и трансцендентный характер. «Будучи Матерью, Бог изливает вовне потоки света, которые пронизывают тварный мир нежностью благодати, Божественный свет — это и есть Святая София» (Мертон 2006, 461–462). Это «невидимое зиждительное начало», «всеобщая мать, *Natura naturans*», «сам Бог как дар», «Бог как всё и как ничто, но Ничто в его неисчерпаемости», «Его эманация и любовь, посредством которой Он отдает Себя, открывается познанию» (Мертон 2006, 459, 462). В духе византийско-русской традиции Мертон описывал Софию также как «светильник Божественного света», «Божью «славу»», «всеобщую связь вещей» (Мертон 2006, 460–462). Сходство между Софией и Божественными энергиями-действиями более чем очевидно.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В завершение стоит сделать два замечания. Во-первых, интерес Мертона к христианскому Востоку не был результатом обычного любопытства и не имел дилетантского характера, не был поверхностным или чисто историческим. Его чтение греческих и византийских сочинений Отцов Церкви и русских философов и богословов было неотъемлемой частью его деятельности как монаха, мистика и христианского писателя. Широта его теоретических познаний на тему православия, как и их практического использования, а также усилия по углублению и развитию восточнохристианской традиции просто поражают. Во-вторых, наравне с этим у Мертона было сильное чувство собственной идентичности как католика, и он с не меньшим энтузиазмом изучал работы выдающихся западных философов и мистиков, особенно Фому Аквинского, а также Мейстера Экхарта, Иоанна Креста, Паскаля и современных ему богословов — Ива Конгара, Жана Даниэлю, Анри де Любака и многих других. Сегодня Мертон также может служить образцом поистине целостной христианской фигуры, демонстрирующей взаимодополняемость обеих — католической и православной — конфессий. Обладая необычайной восприимчивостью к красоте, добру и истине, Мертон продолжает вдохновлять на поиск утраченного внешнего единства христианского мира. Стоит отметить, что в последние годы произведения Мертона приобретают все большую популярность и в России, которая занимала такое важное место в его творчестве.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Мертон 1960 — *Мертон Т.* Письмо к О. Клеману // Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 57. Оп. 1. Ед. хр. 15.

Мертон 1961 — *Мертон Т.* Письмо к архимандриту Софронию (Сахарову) // Архив Дома Русского Зарубежья им. А. Солженицына. Ф. 57. Оп. 1. Ед. хр. 15.

Мертон 2006 — *Мертон Т.* Святая София / Пер. Н. Бонецкой // Страницы. 2006. № 3. С. 459–464.

Мертон 2020 — *Мертон Т.* Христианская мистика: Тринадцать лекций монаха-трапписта / Пер. М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2020.

Мертон 2022 — *Мертон Т.* Семиярусная гора / Пер. С. Высоцкой. Мертон Т Семиярусная гора. М.: ЭКСМО, 2022.

Merton 1951 — *Merton T.* The ascent to truth. New York: Harcourt, Brace, 1951.

Merton 1966 — *Merton T.* Conjectures of a Guilty Bystander. New York: Doubleday, 1966.

Merton 1981 — *Merton T.* The Pasternak Affair // The Literary Essays of Thomas Merton. The Abbey of Gethsemani: A New Directions Book, 1981. P. 37–83.

Merton 1985a — *Merton T.* The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1985.

Merton 1985b — *Merton T.* The Spirituality of Sinai // *T. Merton.* Disputed Questions. New York: Harcourt, Brace, 1985. P. 83–93.

Merton 1985c — *Merton T.* Sacred Art and the Spiritual Life // *T. Merton.* Disputed Questions. New York: Harcourt, Brace, 1985. P. 151–164.

Merton 1996a — *Merton T.* A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.

Merton 1996b — *Merton T.* Turning Toward the World: The Pivotal Years. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.

Merton 2003a — *Merton T.* Cassian on Prayer: The Conferences // Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 448–457.

Merton 2003b — *Merton T.* Mount Athos // Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 311–322.

Merton 2003c — *Merton T.* Russian Mystics // Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 333–341.

Литература

Бонецкая 2006 — *Бонецкая Н.* Монах-софиолог // Страницы. 2006. № 3. С. 443–458.

Бонецкая 2008 — *Бонецкая Н.* Софиолог-монах // Вопросы философии. 2008. № 4. С. 116–124.

Ванеян 2019 — *Ванеян Е. А.* Апостольство дружбы. О Томасе Мертоне и Борисе Пастернаке / Пер. Е. А. Ванеян // Пастернаковский сборник III / Сост. Е. В. Пастернак и др. М.: Литературный музей, 2019. С. 177–219.

Пастернак 1978 — *Пастернак Б.* Переписка с Томасом Мертоном / Пер. В. Пруссакова // Континент. 1978. Т. 15. С. 323–341.

Пастернак 2005 — *Пастернак Б.* Переписка с американским издателем «Доктора Живаго» / Пер. Е. Ивановой и Е. Пастернака // *Знамя*. 2005. № 3. С. 144–166 // <https://znamlit.ru/publication.php?id=2609>.

Allchin 2003 — *Allchin A. M.* Our Lives, a Powerful Pentecost. Merton's Meeting with Russian Christianity // *Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church* / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 121–140.

Forest 2005 — *Forest J.* Thomas Merton and Henri Nouwen: Western Explorers of the Christian East // <http://www.stpaulsirvine.org/Thomas%20Merton%20and%20Henri%20Nouwen.pdf>.

Seraphim Fr. 1962 — *Eugene [Fr. Seraphim] Rose.* A Letter to Thomas Merton, 1962 // <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/merton.aspx>.

REFERENCES

Allchin 2003 — *Allchin A. M.* Our Lives, a Powerful Pentecost. Merton's Meeting with Russian Christianity // *Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church* / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 121–140.

Bonetskaya 2006 — *Bonetskaya N.* Monakh-sofiolog // *Stranitsy*. 2006. № 3. S. 443–458.

Bonetskaya 2008 — *Bonetskaya N.* Sofiolog-monakh // *Voprosy filosofii*. 2008. № 4. S. 116–124.

Forest 2005 — *Forest J.* Thomas Merton and Henri Nouwen: Western Explorers of the Christian East // <http://www.stpaulsirvine.org/Thomas%20Merton%20and%20Henri%20Nouwen.pdf>.

Fr. Seraphim 1962 — *Eugene [Fr. Seraphim] Rose.* A Letter to Thomas Merton, 1962 // <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/merton.aspx>.

Merton 1951 — *Merton T.* The ascent to truth. New York: Harcourt, Brace, 1951.

Merton 1960 — *Merton T.* Pis'mo k O. Klemanu // *Arkhiv Doma Russkogo Zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna*. F. 57. Op. 1. Ed. khr. 15.

Merton 1961 — *Merton T.* Pis'mo k arkh. Sofroniyu (Sakharovu) // *Arkhiv Doma Russkogo Zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna*. F. 57. Op. 1. Ed. khr. 15.

Merton 1966 — *Merton T.* Conjectures of a Guilty Bystander. New York: Doubleday, 1966.

Merton 1981 — *Merton T.* The Pasternak Affair // *The Literary Essays of Thomas Merton. The Abbey of Gethsemani: A New Directions Book*, 1981. P. 37–83.

Merton 1985a — *Merton T.* The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1985.

Merton 1985b — *Merton T.* The Spirituality of Sinai // *T. Merton. Disputed Questions*. New York: Harcourt, Brace 1985. P. 83–93.

Merton 1985c — *Merton T.* Sacred Art and the Spiritual Life // *T. Merton. Disputed Questions*. New York: Harcourt, Brace 1985. P. 151–164.

Merton 1996a — *Merton T.* A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.

Merton 1996b — *Merton T.* Turning Toward the World: The Pivotal Years. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.

Merton 2003a — *Merton T.* Cassian on Prayer: The Conferences // *Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church* / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 448–457.

Merton 2003b — Merton T. Mount Athos // Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 311–322.

Merton 2003c — Merton T. Russian Mystics // Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: The Eastern Church / Ed. B. Dieker, J. Montaldo. Louisville: Fons Vitae, 2003. P. 333–341.

Merton 2006 — Merton T. Svyataya Sofiya / Per. N. Bonetskoi // Stranitsy. 2006. № 3. S. 459–464.

Merton 2020 — Merton T. Khristianskaya mistika. Trinadtsat' leksii monakha-trappista / Per. M. Tolstoluzhenko. M.: Iz-vo BBI, 2020.

Merton 2022 — Merton T. Semiyarusnaya gora / Per. S. Vysotskaya. Moscow: EKSMO, 2022.

Pasternak 1978 — Pasternak B. Perepiska s Tomasom Mertonom / Per. V. Prussakova // Kontinent. 1978. T. 15. S. 323–341.

Pasternak 2005 — Pasternak B. Perepiska s amerikanskim izdatelem «Doktora Zhivago» / Per. E. Ivanovoi i E. Pasternaka // Znamya. 2005. № 3. S. 144–166 // <https://znamlit.ru/publication.php?id=2609>

Vaneyan 2019 — Vaneyan E. A. Apostol'stvo družby. O Tomase Mertone i Borise Pasternake / Per. E. A. Vaneyan // Pasternakovskii sbornik III / Sost. E. V. Pasternak i dr. M.: Literaturnyi muzei, 2019. S. 177–219.

*Никоненко С.В.**

**БЕРТРАН РАССЕЛ В РОССИИ:
РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ И ВЛИЯНИЕ
НА ФОРМИРОВАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ШКОЛЫ
АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ****

Предметом статьи выступает рецепция выдающегося британского мыслителя Бертрانا Рассела в отечественной философской мысли. Статья разделена на три раздела, в которых обсуждается рецепция логических и эпистемологических идей Рассела, а также его разносторонняя практическая философия (этика, политика, философия религии и т. д.).

Рассмотрены идеи видных российских мыслителей, посвященные творчеству Рассела, среди которых: И. С. Нарский, А. Ф. Грязнов, А. С. Богомолов, М. А. Киссель, А. С. Колесников, В. В. Биbihин, В. В. Целищев, В. А. Суровцев, В. А. Ладов и др. Отечественное расселоведение представлено как целостный процесс. Рассматриваются следующие теоретические проблемы: обоснование дескриптивности в логике, проблема значения имен, теория идеального языка, теория соответствия, принцип нейтрального монизма, проблема доказательства бытия Бога, теория исторического прогресса, объединение наций и государств в политике и др. Высказывается предположение о том, что это — критическая рецепция, предполагающая формирование теоретической позиции и развитие идей Рассела (выявляется ее сущность). Уже в советский период складываются классические интерпретации зарубежной философии, способствовавшие формированию в 1990-е гг. аналитической философии в России. Показано, что идеи Рассела связаны с широким кругом проблем отечественной философии — как современного, так и советского и дореволюционного периодов.

Ключевые слова: Б. Рассел, русская философия, аналитическая философия, знание, дескрипция, факт, реальность, абсолют, ценность, прогресс.

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

** Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 20–011–00542 «Бертран Рассел в России: эволюция рецепций и современные дискурсы».

Nikonenko S. V.
Bertrand Russell in Russia:
Reception of His Ideas and the Emergence of Russian Analytical Philosophy

The article deals with the critical reception of Bertrand Russell's philosophy in Russia. The article is divided into three parts: logical ideas, epistemology and practical philosophy. Main theoretical problems are studied: descriptivity, logical meaning, ideal language, facts, correspondence, neutral monism, realism, atheism and theory of social progress. The main authors of the Russian works on Russell are I. Narsky, A. Bogomolov, A. Gryaznov, A. Kolesnikov, M. Kissel, V. Bibikhin, V. Tselishchev, A. Surovtsev, V. Ladov, etc.

The critical Russian studying of Russell began in 1906 (political ideas). Logical reception of Russell's ideas started in the 1930s. Epistemology and practical philosophy have been investigated since the 1960s by Russian thinkers. Russian analytical philosophy was formed in the 1990s. It is impossible to imagine this process without Russell's influence. Author tries to show «Russian» Russell and to define specific Russian strategies of the interpretation of Russell's philosophy.

Keywords: B. Russell, Russian philosophy, analytical philosophy, meaning, description, fact, reality, Absolute, value, progress.

Предметом статьи выступает рецепция выдающегося британского мыслителя Бертррана Рассела (1872–1970) в отечественной философской мысли. Для удобства и наглядности мы разделили статью на три раздела, в которых обсуждается рецепция логических и эпистемологических идей Рассела, а также его разносторонняя практическая философия (этика, политика, философия религии и т. д.).

**1. Рецепция логических идей Рассела
в российской традиции изучения аналитической философии**

Бертран Рассел — классик современной философии, оказавший основополагающее влияние на формирование отечественной математической логики. Она начала развиваться с 1930-х гг., поначалу в более свободных от идеологических ограничений математических работах. В конце 1950-х гг. стала складываться критическая литература, посвященная учению об основаниях логики (т. е. гносеологическому осмыслению логических понятий). В этом разделе мы рассмотрим основные проблемы и теоретические подходы в философии логики, сформировавшиеся в России под влиянием учения Рассела.

В ранних рецепциях логика Рассела рассматривалась как формалистическая дисциплина, близкая к математике. А. С. Богомолов отмечал: «Формалистическая трактовка математической логики Б. Расселом повела его к ряду неверных выводов. Во-первых, к утверждению, что математика совершенно не связана с опытом <...> Математика совершенно отрывается от действительности и трактуется как чистая дедуктивная система, не претендующая на выражение знаний о мире» [Богомолов 1962, 36–37]. Как и все критики Рассела советского периода, он высказывает верные суждения о предмете его логики, делая при этом идеологические выводы. Действительно, расселовская теория, хотя и созданная для практического применения логического языка, есть система дедуктивных гипотез, которая, взятая в качестве формальной теории языка, в самом деле носит чистый характер. В. В. Биbihин считает, что расселовская логика суть «логика упорядочивания» [Биbihин 2005, 30]; она не трансфор-

мирует, не преобразовывает ни собственные элементы, ни свой объект, чем существенно отличается от логики трансцендентальной. В российском понимании логика Рассела — это аналитическая, формальная дисциплина, более близкая математике, нежели метафизике. Это подчеркивает В. А. Суровцев, который пишет: «Рассел никогда не сомневался в двух вещах: во-первых, математика верна; во-вторых, верен метод логицизма, т. е. предложенный Фреге проект выведения математики из логики» [Суровцев 2012, 38]. В. В. Целищев также подчеркивает, что логика у Рассела — универсальная и автономная дисциплина [Целищев 2021]. Несмотря на то, что идея о возможности редукции философии к логике и математике встретила в России, в целом, критическое отношение, значение расселовской логики трудно переоценить: можно предположить, что отечественная математическая логика всецело сложилась под влиянием учения Рассела. Рассел не просто повлиял на становление математической логики в нашей стране, но и выступил центральной, ключевой фигурой, объединившей другие зарубежные логические учения таких авторов, как Г. Фреге, Л. Витгенштейн, А. Н. Уайтхед, А. Айер, К. Поппер, А. Тарский, К. Гедель, Я. Лукасевич и др.

Учение о суждении является базовым разделом расселовской теории дескрипций. В одном из самых ранних отечественных комментариев С. А. Яновская отмечает двойственное употребление Расселом связки «есть». Она пишет: «Все дело, говорит Рассел, в неточности языка. Мы употребляем одно и то же слово «есть» в двух смыслах: во-первых, в смысле тождества «**А** тождественно **В**», во-вторых, в смысле включения элемента **А** в класс **В**» [Яновская 1972, 73]. Глагол-связка «есть» в диалектической логике наделен онтологическим содержанием, связывающим мышление и бытие. У Рассела же связка трактуется исключительно семантически: она отсылает только к значению имени, связывает его с дескрипцией лишь в функциональном смысле. Поэтому И. С. Нарский делает акцент на **формальном** прочтении учения о суждении: «Б. Рассел определяет «логические конструкции» как логико-технический термин, обозначающий так называемые неполные символы, а употребление этих конструкций истолковывает как лингвистическую процедуру» [Нарский 1961, 125]. В этой связи расселовская логика часто интерпретируется как «позитивистская», в противоположность «трансцендентальной» логике немецких школ. Рассел стремится построить такую логическую теорию, в рамках которой логическая трактовка имен и дескрипций не вела бы к допущению особого класса существования, которая была бы приложима к «идеальным» сущностям. По большому счету, теория дескрипций Рассела стремится свести суждение к простому описанию, стараясь как можно меньше видоизменять описываемые предметы.

Если судить о характере логического языка Рассела, то следует подчеркнуть его автономный статус и, вместе с тем, онтологическую нейтральность. А. Ф. Грязнов так определяет суть расселовской логики: «Все проблемы Рассел пытался решить с помощью логического анализа языка, который, как уже говорилось, он предлагал отличать от грамматического анализа. А «логическую форму», по его мнению, нельзя путать с чисто грамматической формой языковых выражений» [Грязнов 2006, 86]. Обратим внимание на словосочетание «логический анализ языка». И. Б. Микиртумов подмечает наиболее

существенное отличие понимания суждения Рассела от, к примеру, учений Канта, Гегеля, Гуссерля. Суть его в том, что как имя, так и дескрипция лежат в одной логической «плоскости», а в трансцендентальной логике они находятся в разных плоскостях мышления и бытия. «Осуществляемый в духе интенциональной логики Рассела некомпозиционный анализ суждения оказывается ограниченным теоретическими терминами и терпит неудачу при работе с жесткими десигнаторами нетеоретической природы. Не имея эпистемологических оснований в виде внешнего знания, т. е. опираясь исключительно на семантику, мы не можем сказать, какая пропозициональная функция используется, не может отличить имя от дескрипции» [Микиртумов 2004, 58]. Автор отмечает, что имя и дескрипция семантически неразличимы. Скажем, в высказывании «Сократ — древний грек» словосочетание «древний грек» суть дескрипция. Но функция этой дескрипции обратима в том смысле, что в другом суждении дескрипция может оказаться именем (к примеру: «Древние греки — основоположники философии»). Это свидетельствует о том, что, по Расселу, не существует идеального порядка мировых сущностей. При таком подходе расселовское учение, на наш взгляд, всегда будет несколько чуждым отечественной философской мысли, которая складывалась под постоянным воздействием объективно-идеалистических философских учений. В этом смысле критический подход Микиртумова является отражением типичной картины интерпретации Рассела в России. При изучении его логики делается акцент на свойственных отечественной философии символических подходах к логике. Так, Е. Е. Ледников отмечает: «Исходя из того, что большинство имен — скрытые дескрипции, Рассел для пустых сингулярных терминов находит свое оправдание: они могут быть использованы как «неполные символы», каковыми являются дескрипции <...> Неполные символы отличаются от собственных имен обязательным указанием на контексты, в которых они употребляются, то есть вводятся в язык при помощи контекстуальных определений, «определений употребления» [Ледников 1973, 32–33]. Идея *точного символизма* логического языка является очень важной для Рассела. Хотя символы здесь могут быть отнесены лишь к логическому языку, они, пусть и косвенно, являются средством систематизации, упорядочивания, целостного представления о мире. Отечественные исследователи особо подчеркивают **эссенциалистский** характер теории дескрипций: формально выступая теорией идеального логического языка и не покидая сферу семантики, теория дескрипций **подразумевает** взаимосвязь языка и мира. Строгое описание мира оказывается его «логическим образом».

Значительную роль в отечественной логике играют размышления Рассела о взаимосвязи имени и дескрипции в контексте учения о логических классах. Обратимся к классическому примеру Рассела: «Скотт — автор «Веверлея»» (или, в другой транскрипции, «Уэверли»). В возникшей в 1990-е гг. Томской школе изучения аналитической философии за тридцать лет сложился весомый пласт теоретических трудов, в которых теория Рассела не просто комментируется и критикуется, но развивается и уточняется. Наряду с исследованиями Суровцева, можно выделить работы В. А. Ладова и его учение о парадоксальности языка математической логики. «Главный методологический прием, который ис-

пользуется в иерархическом подходе к решению проблемы парадоксов, состоит в запрете на явление самореферентности. Теория типов Рассела рассматривает как логически некорректные такие понятия и способы рассуждения, формирование которых опирается на явление самореферентности» [Ладов 2018, 11]. Исследователь рассматривает, прежде всего, классический парадокс «Лжец», заново переформулированный Расселом на языке математической логики. Ладов опирается на трактовку Ф. Рамсея, согласно которой парадокс возникает вследствие проблем с функционированием языка, т. е. в связи с противоречивым характером некоторых высказываний. По его мнению, расселовская трактовка парадоксов не преодолевает дуализма формально-логической и семантической (лингвистической) формулировок. Парадоксальность не исчезает при семантической трактовке, поскольку, на наш взгляд, неизбежно отсылает к фактам, за пределы собственно суждения.

Осмысление логики Рассела в отечественной критике тесно связано с выяснением взаимоотношений теоретических позиций Рассела и Витгенштейна. «Рассел и Витгенштейн» — это вовсе не беспристрастное сопоставление теорий двух великих классиков логики. В отечественной философии ведутся дискуссии о том, верно ли интерпретировал Витгенштейн Рассела, превосшел ли Витгенштейн своего учителя, представил ли Витгенштейн альтернативное понимание логики и т. д.

Рассел — хотя он написал введение к «Логико-философскому трактату» и фактически дал ему «дорогу в жизнь» — изначально не соглашался с целым рядом выводов Витгенштейна. А. С. Колесников в этой связи отмечал: «Здесь сказалось и отсутствие у него в то время специального интереса к эмпирическому обоснованию своей философии языка, и умеренный логицизм Витгенштейна, и своеобразная критика языка с априористских позиций, близких замыслу Канта» [Колесников 2019, 145]. В самом деле, «эмпирическое обоснование» не играет существенной роли в «Трактате» во многом по той причине, что Витгенштейн считал эти вопросы уже решенными в трудах Рассела и Дж. Э. Мура. Поэтому эмпирические положения о природе факта, объекта, мира Витгенштейн заимствует как пролегомены, проблематичные в сфере метафизики, но взятые в логическом языке как установленные аксиомы. Бибихин подчеркивает, что отход Витгенштейна от Рассела в сторону «чистого» логического языка самоочевиден: «Рассел не допускает, чтобы его одаренный ученик думал о логике как о чем-то другом, чем отношения знаков к вещам. До сих пор большинство говорящих о Витгенштейне определяет область его исследований как язык. Через него — им — делается дело мира. Его темы — Бог и судьба, тождество и необходимость» [Бибихин 2005, 255]. В двух вышеприведенных суждениях мы хотим обратить внимание на упоминание Канта, а также на бибихинское словосочетание «Бог и судьба». Это, на наш взгляд, служит наглядным примером **русской** (российской) интерпретации Рассела, в котором мыслитель, так или иначе, «прочитывается» сквозь призму идей немецкой классической философии, а также «богоискательских» трактовок русской философии. Если же обратиться к строгой компаративистике, то, вполне вероятно, ни Рассел, ни Витгенштейн прямо не связывают свои логические учения с осмыслением идей Канта и сущности Бога. Наоборот, этими примерами мы подчеркиваем

не комментаторский, а **интерпретативный** дискурс отечественного расследования: зачастую в комментариях к Расселу в России зарождается новое, оригинальное прочтение, не встречающееся на Западе. В современной российской мысли складывается устойчивое понимание тесной, неразрывной связи учений Рассела и Витгенштейна. В. В. Целищев отмечает, подразумевая ложность интерпретаций, в которых доказывается «превосходство» Витгенштейна (к примеру, трактовка Р. Монка): «Ситуация была полностью обратной: именно Витгенштейн был ведомым» [Целищев 2021, 70]. Расселовская логика — это «парадигма» всей последующей математической логики, в том числе и логики Витгенштейна.

Наряду с обсуждением соотношения взглядов Рассела и Витгенштейна, в отечественных трудах по аналитической философии присутствуют дискуссии о более специальных логических проблемах. Мы очертим контуры одной из таких дискуссий, которая случилась в 2014 г. между уже упоминавшимся В. А. Суровцевым и Е. В. Борисовым о сущности определенных дескрипций. Позиция Суровцева может быть обозначена следующим суждением: «Являются ли эти указания на предполагаемое ими одно и то же лицо одинаковыми? Ответ, очевидно, — нет, поскольку выражения «Скотт» и «автор Уэверли» специфицируют это лицо по-разному. Второе выражение содержит нечто такое, чего явно нет в первом. Информативность выражения «Скотт» и информативность выражения «автор Уэверли» различны» [Суровцев 2014, 191]. Суровцев видит оригинальность примера Рассела именно в нетривиальности вопроса короля Георга IV об авторстве романа, поскольку существует изначальная вероятность неправильного соотнесения имени и дескрипции в случае неполноты фактической картины.

Борисов считает несколько иначе: «Определенная дескрипция сочетает в себе черты предиката и сингулярного термина: 1) Непосредственным образом определенная дескрипция указывает на некоторое свойство, что роднит ее с предикатами; 2) При этом определенная дескрипция содержит в себе условие единственности, что позволяет использовать ее для указания на объект, являющийся единственным носителем соответствующего свойства <...> Эти характеристики позволяют интерпретировать определенную дескрипцию как в качестве **индивидуализирующего предиката**» [Борисов 2014, 203]. Борисов подчеркивает, что дескрипция обладает автономностью от имени, поскольку лишь она способна определить его индивидуальность. Суровцев усматривает здесь редукционистскую позицию. Борисов не соглашается с тем, что идентификационная интерпретация связки в дескрипции возможна. Разногласия между Суровцевым и Борисовым коренятся в решении вопроса о **статусе** дескрипции, ее определенности и возможности приписывания соответствующему имени. Парадоксально, но обе эти трактовки могут считаться верными интерпретациями Рассела. Теория Суровцева «ортодоксальнее» в том отношении, что она базируется на трудах Рассела периода логического атомизма. Борисов же вскрывает более «слабую» версию логического реализма, свойственную позднему Расселу. В самом деле, поздний Рассел существенно «ослабляет» зависимость логического языка от эмпирических критериев, давая повод для антиреалистических интерпретаций. Таким образом, заключая первый раз-

дел, можно предположить, что все ключевые идеи расселовской логики имеют российскую рецепцию; причем анализ логического учения Рассела, наряду с осуществлением комментария, преследует цель выработки оригинальной логической позиции. Вполне допустимо предположить, что к 1990-м гг. в нашей стране складывается *школа* отечественной аналитической логики, с охватом и интерпретацией широкого диапазона проблематики теории идеального логического языка. Более того, отечественная логика была бы невозможна без влияния и осмысления расселовских идей. И хотя в России изучаются разные логические традиции, теоретическое суждение Яновской о том, что Рассел и Витгенштейн — ключевые фигуры для становления отечественной логики и математики, до сих пор не потеряло своей актуальности.

2. Эпистемологическое учение Рассела в российской философской мысли

В нашей стране интерес к расселовской эпистемологии возник несколько позже, чем к логике: к концу 1950-х гг. Следует также отметить, что, в отличие от логики, эпистемологию Рассела в советское время можно было упоминать только в критическом ключе. Онтологические и гносеологические взгляды Рассела в 1950–1980-е гг. трактовались как «субъективно-идеалистические» и «неопозитивистские», хотя ведущие авторы старались возвыситься над такой трактовкой. В 1990-е гг. начинается объективное изучение и творческое развитие эпистемологических идей Рассела в российской философии.

Пожалуй, самый первый эпистемологический вопрос философии Рассела, на который обратили внимание в нашей стране, — это теория чувственных данных. Значение исследований советского периода очень важно: их делали первопроходцы в изучении Рассела, привлечшие внимание к его трудам. Увы, представленные интерпретации были в корне ошибочны. Рассел в понимании фактов не преследует никаких конструкционистских целей. Тем более факты не конструируются на основе чувственных данных. Чувственные данные, имея происхождение в сознании, могут соответствовать или, наоборот, не соответствовать физическим объектам. Но сами эти объекты находятся **вне** сферы сознания, равно как и любых описаний в языке. Именно такой реализм противопоставляется идеализму и трансцендентальной философии, выводящей свойства мироздания из условий возможности его представления. Ошибки ранних российских интерпретаторов, на наш взгляд, впервые исправляет Колесников, который в 1991 г. пишет: «Рассел с самого начала предложил классический для современного эмпиризма принцип: суждение истинное, если в действительности имеется некоторый факт, которому оно соответствует, и ложное, если такого факта нет» [Колесников 1991, 127]. Он видит в эпистемологии Рассела неореалистическую интерпретацию английского эмпиризма, преодолевающую сенсуализм. Если обратиться к вышеупомянутому примеру о Вальтере Скотте, то может быть установлен *факт* того, что в определенном месте в определенное время Скотт писал текст «Веверлея» своей рукой. Суть реалистической позиции в следующем: даже в том случае, если авторство романа окажется неустановленным или приписанным другому человеку, сам факт написания текста Скоттом будет неизменным. А. А. Ильичев отмечает

«пределный» характер факта, утверждая, что мы не можем пойти «далее» его: «Атомарный факт, или со-бытие, а также их составляющие объекты — это не исходные реалии, фиксируемые наблюдением типа «прямого знакомства» Рассела. Это — мыслимый предел логического анализа высказываний» [Ильичев 2011, 31]. Наше представление существенно лишь для нас — познающих существ; в расселовском космосе оно не играет определяющей роли. Это подчеркивается и тем, что отношения объектов в мире трактуются как **внешние отношения**. Согласно расселовскому экстернализму, законы природы нельзя трактовать в контексте логики понятий. Д. М. Луканов отмечал: «Взамен теории «внутренних отношений» Рассел выдвигает теорию «внешних отношений». Суть ее состоит, по Расселу, в том, что отношение не определяется терминами, которые им связываются, и не тождественно тем свойствам, которыми обладает целое, заключающее в себе термины. Исходя из этой теории Рассел заключает, что научный анализ действительности возможен» [Луканов 1968, 22].

Общую космологическую картину мира Рассела можно охарактеризовать как **нейтральный монизм**, когда мироздание «нейтрально» по отношению к любым актам сознания. Реальность трактуется как объективно сущая природа, которая является не субстанцией, а не имеющей четких очертаний совокупностью всех актуальных и возможных фактов. В таком прочтении учение Рассела, несмотря на критику, было частично признано марксистской философской наукой как «передовое». Другое дело, что это учение идет вразрез с укоренившимися в России идеями немецкой классической и религиозной философии (а зачастую симбиозом этих идей — к примеру, у Вл. Соловьева, Н. О. Лосского или С. Л. Франка). Рассуждая о Расселе, Н. С. Юлина пытается сгладить противоречие, включить расселовские идеи в отечественный онтологический дискурс. Она пишет: «Новшество, которое он (а затем неопозитивисты) внес в нейтрализм, состояло в переводе разговора о единстве мира в плоскость языка. Представления о ментальном и физическом были поставлены в логическую зависимость от высказываний о «событиях опыта», являются базисными и «нейтральными» в отношении их описания в физических или психических терминах. Рассел полагал, что при условии прояснения смысла и лексических структур наших высказываний можно показать изоморфизм между структурой предложений и структурой мира» [Юлина 2004, 387]. Трактовка Юлиной — это отечественная интерпретация нейтрального монизма с явственным уклоном в сторону «космизма». В текстах Рассела неоднократно встречаются иные суждения, опровергающие изоморфизм между миром и языком. В сущности, Рассел остается в пространстве дуализма между схемой и содержанием. Познание у Рассела не имеет **конструктивной, организующей** силы, как, к примеру, у Канта и Гуссерля. Поэтому постоянно реанимируется предложенный еще Белинским и Достоевским дискурс критики натуралистических идей, принижающих роль духа в мире, сводящих все вопросы, включая нравственные и религиозные, к естественной науке и т. д. Скажем, М. А. Киссель считает, что нейтральный монизм Рассела трактует познание в духе «вульгарного материализма» [Киссель 1969, 81].

Реализм Рассела вписывается в ожесточенную борьбу между реалистическими и идеалистическими началами в русской философии. В большинстве

случаев неореализм встречается в отечественной мысли критически. К примеру, один из самых первых критиков британского ученого, П. Блонский, отмечает его априоризм и формализм в эпистемологии, закладывая многолетнюю тенденцию прочтения Рассела как позитивиста, бросившего вызов, прежде всего, величии человеческого духа. Прямо не проговаривается, подается завуалированно, но явно подрауывается, что Рассел — это «Раскольников от философии», поставивший под вопрос возможности человеческого познания, не верящий в дух и практику, агностик относительно высших принципов. Однако Рассел — это «далекая-близкая» фигура в отечественной мысли: его идеи явно импонируют всем сторонникам идей марксизма и русского реализма XIX в. (Добролюбову, Чернышевскому, Писареву, Герцену, Ткачеву, Лесевичу и др.).

Гораздо большее единодушие было достигнуто в отечественных интерпретациях эпистемологической теории значения, предложенной Расселом. Киссель писал: «Функцией логического анализа и является приведение каждого данного предложения в такой вид, из которого бы ясно следовала его логическая природа» [Киссель 1974, 138]. Здесь мы приближаемся к выявлению коренной сути российской рецепции эпистемологии Рассела, которую можно свести к четырем принципам:

— мир выступает как совокупность фактов, которые, пусть и отрицательно, но все-таки определяются через сознание;

— аналитический метод является базовым в философии, поэтому познание существенно зависит от логического языка, от логической формы научных теорий;

— Рассел занимает позицию агностика относительно любых сущностей за пределами фактов, что делает его «глухим» для понимания идеального порядка мироздания, вопросов духовности, дискуссий об абсолюте, сущности мироздания, его судьбах и т. д.;

— в более широком контексте онтологических дискуссий расселовская эпистемология конгениальна материалистическим школам отечественной философии и, наоборот, враждебна идеалистическим и религиозно-философским концепциям.

3. Отечественные интерпретации свободомыслия Б. Рассела

Идеи Рассела за пределами логики и эпистемологии нашли широкий отклик в отечественной философской мысли. Рассел — поистине мыслитель-энциклопедист, классик в целом ряде разделов философии. К тому же он еще и политический деятель, писатель, влиятельная общественная фигура. Практическая философия Рассела чрезвычайно многогранна и далеко не полностью исследована в России. Так, к примеру, единичны работы, посвященные Расселу как писателю; отметим здесь труд М. С. Розановой (Розанова 2004). А о Расселе как классике современной педагогики вообще нет отечественных публикаций; во многом по причине того, что соответствующие труды Рассела на русский язык не переведены.

Свободомыслие Рассела — не просто конгломерат учений в области истории, политики, морали. Это цельная практическая философия, целью которой является создание представления о «новом человеке». Колесников так интер-

претирует цели и задачи Рассела: «Идея Рассела — воспитать нового человека путем реформ традиций, привычек, интеллектуально-моральных преобразований совпадает с целями и задачами Всемирного союза свободомыслящих» [Колесников 1978, 6]. Можно допустить, что, наряду с логикой и эпистемологией, существует **антропология** Рассела. К примеру, в своих представлениях об историзме мыслитель ставит во главу угла свободное развитие личности, которая не может подавляться никаким государством и никакой общественной организацией; а прогресс понимает, прежде всего, как прогресс человеческого интеллекта и альтруистических ценностей в морали. Сама по себе история не имеет никакой «цели», потому что ее цель уже в самой истории — это сам человек. Отсюда гуманистический характер практической философии Рассела.

В российской критике особенно внимательно изучают историко-философские представления Рассела. «История философии Рассела — это история выдающихся концепций отдельных великих мыслителей и их интерпретация в традиции. Такой подход имеет как сильные, так и слабые стороны. Стремление Рассела сосредоточиться на выдающихся концепциях оправданно; однако, налицо снижение значимости исторического плана. Классики философии, начиная с Платона и Аристотеля, по Расселу, решают одни и те же аналитические проблемы. При этом исторические планы смешиваются, мыслители приводятся «через запятую» вне контекста эпохи и школы, наблюдается некая анархия философских систем, каждая из которых интеллектуально воспроизводит неизбежное для данной исторической эпохи чувство жизни, не подлежащее какой-либо оценке» [Колесников 1995, 54]. Колесников выражает практически единодушное отношение российских исследователей к Расселу: его история философии — это взгляд интеллектуала на системы прошлого, очень ценный фрагментами, но лишенный **собственно исторического** представления о развитии мысли. Здесь сказывается глубоко укорененное русское гегельянство: история философии уже по Белинскому воспринимается как единый, общечеловеческий процесс развития духа через исторические стадии. А у Вл. Соловьева этот процесс приобретает богословское обоснование: история философии — живой поиск абсолютных начал, Всеединства истины, добра, красоты. Мы уже отмечали, что аналитическая философия в России — сложившаяся традиция. Однако, как это ни печально, за ее пределами история философии Рассела воспринимается как совокупность очерков, а не как «история» в подлинном смысле слова.

Лекции Рассела о германской социал-демократии — первый перевод творений философа на русский язык (1906). Этим текстом Рассел позиционируется как сторонник либерализма, сочувствующий социал-демократическому движению, однако чужающийся политической борьбы. Первые критики Рассела, В. Канель и П. Блонский, обнажили враждебность Рассела этому учению. По их мнению, Рассел отвергает марксизм именно как *политическое* учение; он не стремится вникнуть в суть марксизма как социальной теории. Канель констатирует: «Критика г-на Рёсселя нехитрая и неглубокая» [Канель 1906, XI]. Политическое сознание Рассела укладывается в рамки принципов буржуазной демократии. К примеру, он сумел спрогнозировать процесс постепенного политического объединения и отказ от замкнутости национальных государств,

выдвинул идею мирового правительства. Хотя такая теория не лишена утопии, появление Организации Объединенных Наций и Евросоюза — вполне реальные события политической истории.

В этой связи не осталась незамеченной миротворческая деятельность Рассела: его пацифизм во время двух мировых войн, неприязнь к любым формам тоталитаризма. Колесников отмечает, что переписка Рассела с Н. С. Хрущевым и Дж. Ф. Даллесом способствовала разрядке международной напряженности, а его усилия по предотвращению ядерной войны неопределимы. Н. И. Яблокова, исследуя политические взгляды Рассела, отмечает: «Особое значение в предотвращении ядерной войны Рассел придавал изменению сознания людей, в частности, через систему образования, а именно формируя гражданской образование, свободное от воинствующего национализма, учитывающего всеобщие интересы людей во всем мире» [Яблокова 2017, 24].

Яблокова выводит нас к тем горизонтам, где российские исследования Рассела еще отстают от потребностей времени. Как ни парадоксально, далеки от систематизации и полноты рассмотрения взгляды Рассела на нашу страну; не отражены его визит в Советскую Россию в 1920 г. и отношение к советскому строю; не переведены на русский язык некоторые тексты, имеющие непосредственное отношение к России (например, эссе «Кошмар Сталина», фрагменты из книги «Непопулярные очерки» и др.). Изданная в 1991 г. книга Рассела «Теория и практика большевизма» явно недостаточно описана в литературе. Пожалуй, основы будущих фундаментальных исследований заложил Колесников, предложивший исходные тезисы. Он считает, что Рассел резко отделяет социал-демократическое учение (прогрессивное и гуманистическое по своей сути) от марксизма и большевизма. При этом, как отмечает Колесников, сравнения Рассела довольно смелы: «Положения диалектического материализма сравниваются с заветами Библии, пролетариат — с «избранным народом», Маркс — с Иисусом, партия — с церковью, революция — с пришествием Мессии. Советскую республику Рассел сравнивал с республикой Платона, Красную армию уподоблял кромвелевской Армии святых» [Колесников 2020, 282]. На наш взгляд, стратегия изучения Рассела как **политического философа** является проблематичной. Не следует забывать, что за пределами логики и эпистемологии Рассел подходит к философским проблемам уже не теоретически, а, скорее, практически. Поэтому он и допускает свободные, метафорические аналогии в политических сочинениях. Это, как ни странно, очень сближает Рассела с русской публицистической традицией, которая также не была «строгой наукой», а исходила из гуманистических, антропологических, религиозных установок.

Этика и философия религии Рассела также пока не получили достаточного отражения в отечественной литературе. Расселовская позиция по отношению к религии изучена более полно. Она основывается на двух принципах: атеизм (т. е. возможность отказаться от идеи Бога в космологических представлениях) и эмотивизм (т. е. сведение религиозных представлений к чувственно-эмоциональной потребности божественного покровителя). Расселовское эссе «Кошмар богослова» относится к «вечной» классике и предельно проблематизирует учение о Творении. Попавший к инопланетянам богослов узнает, что

он — житель окраины Галактики, крошечной планеты, вращающейся вокруг рядовой звезды. Некоторые воззрения Рассела, выраженные в работах «Проблемы философии», «Поклонение свободному человеку» и других оказываются конгениальными «богоискательским» теориям в русской религиозной философии. Зачастую Рассел похож на Достоевского, Шестова или Горького, отвергающих «традиционного» Бога конфессиональной религии и ищущих «своего» Бога, внутри собственной души. Однако пока это — только перспективы, проективные контуры будущего изучения Рассела, особенно в связи с идеями русской философии и культуры.

ЛИТЕРАТУРА

Бибихин 2005 — *Бибихин В. В.* Витгенштейн: смена аспекта. М.: Издательство Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Богомолов 1962 — *Богомолов А. С.* Философия англо-американского неореализма. М.: Издательство МГУ, 1962.

Борисов 2014 — *Борисов Е. В.* О двух интерпретациях определенных дескрипций // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 202–209.

Грязнов 2006 — *Грязнов А. Ф.* Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006.

Ильичев 2011 — *Ильичев А. А.* Тема факта в философии Б. Рассела и Л. Витгенштейна. Известия Саратовского университета. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Выпуск 2. С. 28–32.

Канель 1906 — *Канель В.* Предисловие к русскому изданию / Рассел Б. Очерки из истории германской социал-демократической рабочей партии. СПб.: С. Скирмунт, 1906. С. VII–XIV.

Киссель 1969 — *Киссель М. А.* Идеализм против науки. Л.: Лениздат, 1969.

Киссель 1974 — *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М.: Мысль, 1974.

Колесников 1978 — *Колесников А. С.* Свободомыслие Бертрانا Рассела. М.: Мысль, 1978.

Колесников 1991 — *Колесников А. С.* Философия Бертрانا Рассела. Л.: Издательство ЛГУ, 1991.

Колесников 1995 — *Колесников А. С. Б.* Рассел: взгляд на историю западной философии / История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб.: Б. изд., 1995. С. 53–57.

Колесников 2019 — *Колесников А. С.* Бертран Рассел: история философии и теория познания. Антропологический подход. М.: Русайнс, 2019.

Колесников 2020 — *Колесников А. С.* Бертран Рассел в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. Выпуск 2. С. 275–287.

Ладов 2018 — *Ладов В. А.* Критический анализ иерархического подхода Рассела-Тарского к решению проблемы парадоксов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 44. С. 10–24.

Ледников 1973 — *Ледников Е. Е.* Критический анализ номиналистических и платонистских тенденций в современной логике. Киев: Наукова думка, 1973.

Луканов 1968 — *Луканов Д. М.* Гносеология американского «реализма». М.: Высшая школа, 1968.

Микиртумов 2004 — Микиртумов И. Б. Интенциональная логика Рассела и принцип композициональности // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2004. Выпуск 4. С. 53–60.

Нарский 1961 — Нарский И. С. Современный позитивизм. М.: Издательство АН СССР, 1961.

Розанова 2004 — Розанова М. С. Современная философия и литература. Творчество Бертрانا Рассела. СПб.: Издательство СПбГУ, 2004.

Суровцев 2012 — Суровцев В. А. Ф. П. Рамзей и программа логицизма. Томск: Издательство ТГУ, 2012.

Суровцев 2014 — Суровцев В. А. Что же желал знать Георг IV // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 190–201.

Целищев 2021 — Целищев В. В. Рассел и «Трактат» Витгенштейна: забытый долг // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 1. С. 67–74.

Юлина 2004 — Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004.

Яблокова 2017 — Яблокова Н. И. Социально-философские идеи Б. Рассела в его работе «Здравый смысл и ядерная война» // Социально-политические науки. 2017. № 1. С. 22–25.

Яновская 1972 — Яновская С. А. Методологические проблемы науки. М.: Мысль, 1972.

REFERENCES

Bibikhin, V. V. (2005) *Wittgenstejn: smena aspekta [Wittgenstein: The Change of Aspects]*. Moscow: Institute of philosophy, theology and history of Saint Thomas Publ., 576 p. (in Russian)

Bogomolov, A. S. (1962) *Filosofiya anglo-amerikanskogo neorealizma [The Philosophy of English and American New Realism]*. Moscow: Moscow State University Publ., 88 p. (in Russian)

Borisov, E. V. (2014) О двух interpretatsiyakh opredelennykh deskriptzij [On two interpretations of certain descriptions]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta — Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. *Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, no. 2 (26), pp. 202–209. (in Russian)

Gryaznov, A. F. (2006) *Analiticheskaya filosofiya [Analytical philosophy]*. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 375 p. (in Russian)

Il'ichev, A. A. (2011) Tema fakta v filosofii B. Rassela i L. Vitgenshtejna [Facts in B. Russell's and L. Wittgenstein's philosophy]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta — Saratov University Review*. T. 11. Seriya Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika, no. 2, pp. 28–32. (in Russian)

Kanel', V. (1906) Predislovie k russkomu izdaniyu [Preface to Russian edition], in.: B. Russell. *Ocherki iz istorii germanskoj sotsial-demokraticheskoy rabochej partii [Essays on history of German social democracy]*. Saint Petersburg: S. Skirmunt Publ, pp. VII–XIV. (in Russian)

Kissel', M. A. (1969) *Idealizm protiv nauki [Idealism versus Science]*. Leningrad: Lenizdat Publ., 320 p. (in Russian)

Kissel', M. A. (1974) *Sud'ba staroj dilemmy (ratsionalizm i empirizm v burzhuaznoj filosofii XX veka) [Old dilemma destiny (rationalism and empiricism in bourgeois philosophy in the 20th century)]*. Moscow: Mysl' Publ., 279 p. (in Russian)

Kolesnikov, A. S. (1978) *Svobodomyслиe Bertrana Rassela [The freethinking of Bertrand Russell]*. Moscow: Mysl' Publ., 133 p. (in Russian)

Kolesnikov, A. S. (1991) *Filosofiya Bertrana Rassela [The philosophy of Bertrand Russell]*. Leningrad: Leningrad State University Publ., 232 p. (in Russian)

Kolesnikov, A. S. (1995) B. Rassel: vzglyad na istoriyu zapadnoj filosofii [B. Russell: views on history of western philosophy], in.: *Istoriya sovremennoj zarubezhnoj filosofii: komparativistskij podkhod* [The history of contemporary western philosophy: comparative approach]. Saint Petersburg: [No publ.], pp. 53–57. (in Russian)

Kolesnikov, A. S. (2019) *Bertran Rassel: istoriya filosofii i teoriya poznaniya. Antropologicheskij podkhod* [Bertrand Russell: history of philosophy and theory of knowledge. Anthropological approach]. Moscow: RUSAJNS Publ., 234 p. (in Russian)

Kolesnikov, A. S. (2020) Bertran Rassel v Rossii [Bertrand Russell in Russia]. *Vestnik russoj khristianskoj gumanitarnoj akademii — Journal of Russian Christian human academy*, Vol. 21, no. 2. pp. 275–287. <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2020.21.2.023> (in Russian)

Ladov, V. A. (2018) Kriticheskij analiz ierarkhicheskogo podkhoda Rassela-Tarskogo k resheniyu problemy paradoksov [The critical analysis of hierarchical approach of Russell and Tarsky to the decision of the problem of paradox]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta — Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya, no. 44, pp. 10–24. <https://doi.org/17223/1998863Kh/44/2/> (in Russian)

Lednikov, E. E. (1973) *Kriticheskij analiz nominalisticheskikh i platonisticheskikh tendentsij v sovremennoj logike* [Critical analysis of the nominalist and Platonic trends in contemporary logic]. Kiev: Naukova dumka Publ., 224 p. (in Russian)

Lukanov, D. M. (1968). *Gnoseologiya amerikanskogo «realizma»* [Gnoseology of American «realism»]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 104 p. (in Russian)

Mikirtumov, I. B. (2004) Intensional'naya logika Rassela i printsip kompozitsional'nosti [Russell's intensional logic and compositionality principle]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta — Journal of Saint Peterburg University* Seriya 6, no. 4. pp. 53–60. (in Russian)

Narskij, I. S. (1961) *Sovremennyy pozitivizm* [Contemporary Positivism]. Moscow: Academy of Science of USSR Publ., 424 p. (in Russian)

Rozanova, M. S. (2004). *Sovremennaya filosofiya i literatura. Tvorchestvo Bertrana Rassela* [Contemporary philosophy and literature: Bertrand Russell's works]. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publ., 160 p. (in Russian)

Surovtsev, V. A. (2012) *F. P. Ramzej i programma logitsizma* [F. P. Ramsey and the program of logicism]. Tomsk: Tomsk Univercity Publ., 258 p. (in Russian)

Surovtsev, V. A. (2014) Chto zhe zhelal znat' Georg IV [What did George IV want to know?]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta — Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya, no. 2 (26), pp. 190–201. (in Russian)

Tselishchev, V. V. (2021) Rassel i «Traktat» Vitgenshtejna: zabytyj dolg [Russell and Wittgenstein's «Tractatus»: forgotten debt]. *Epistemologiya i filosofiya nauki — Epistemology and Philosophy of Science*, vol. 58, no. 1, pp. 67–74. <https://doi.org/10.5840/eps20215818> (in Russian)

Yulina, N. S. (2004) *Golovolomki problemy soznaniya: kontseptsiya Deniela Denneta* [The Problem of consciousness puzzle: Daniel Dennett's theory]. Moscow: Kanon+ Publ., 543 p. (in Russian)

Yablokova, N. I. (2017) Sotsial'no-filosofskie idei B. Rassela v ego rabote «Zdravyy smysl i yadernaya vojna» [B. Russell's social and philosophical views in the work «Common sense and nuclear war»]. *Sotsial'no-politicheskie nauki — Journal of Social and Political Science*, no. 1, pp. 22–25. (in Russian)

Yanovskaya, S. A. (1972) *Metodologicheskie problemy nauki* [Methodological problems of science]. Moscow: Mysl' Publ., 280 p. (in Russian)

*С. Н. Корсаков, А. В. Черняев**

СТО ЛЕТ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ (СТАТЬЯ ВТОРАЯ)

Рассматриваются процессы становления, формирования и развития истории русской философии как научно-исследовательской дисциплины в Институте научной философии – Институте философии Академии наук СССР в течение первого полувека существования данного учреждения. В этот период наследие русской философской мысли получает признание в качестве важного фактора национального самосознания и маркера культурной идентичности. Демонстрируется, как сложные идеологические коллизии на разных этапах истории нашей страны, ее науки и культуры рассматриваемого периода отразились на направлениях исследований по истории русской философии и личных судьбах ряда ученых. Развивается и обосновывается тезис о приоритете Института философии как научного центра, в котором впервые стали реализовываться долгосрочные систематические исследования по истории русской философии, благодаря чему она заявила о себе в качестве полноценной научной и учебной дисциплины в нашей стране. Показано, что постановка систематического изучения истории русской философии стала одной из главных задач при создании Г. Г. Шпетом Института научной философии в 1921 г. Несмотря на последующую смену организационных форм Института, работа по истории русской философии получила продолжение в Институте философии Коммунистической академии, а затем в Институте философии Академии наук СССР, где инициатором крупномасштабной программы исследований по истории русской философии выступил в 1930-е гг. академик И. К. Луппол. Подъем патриотических настроений в период Великой Отечественной войны повлек за собой активизацию и расширение тематики исследований по истории русской философии, а после войны в Институте философии АН СССР был создан

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

Черняев Анатолий Владимирович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук

сектор истории русской философии, на базе которого стали реализовываться крупные коллективные исследовательские и научно-издательские проекты.

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

Anatolii V. Chernyaev, Sergey N. Korsakov

*ONE HUNDRED YEARS OF STUDYING THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY
AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY (ARTICLE TWO)*

The processes of formation and development of the history of Russian philosophy as a research discipline at the Institute of Scientific Philosophy - Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences during the first half century of the existence of this institution are considered. During this period, the legacy of Russian philosophical thought is recognized as an important factor in national self-awareness and a marker of cultural identity. It is shown how complex ideological collisions at different stages of the history of our country, its science and culture of the period under consideration were reflected in the directions of research on the history of Russian philosophy and the personal fates of a number of scientists. The thesis about the priority of the Institute of Philosophy as a scientific center is developed and substantiated, in which long-term systematic studies of the history of Russian philosophy began to be implemented for the first time, thanks to which it declared itself as a full-fledged scientific and educational discipline in our country. It is shown that the formulation of a systematic study of the history of Russian philosophy became one of the main tasks when Gustav Shpet founded the Institute of Scientific Philosophy in 1921. Despite the subsequent change in the organizational forms of the Institute, work on the history of Russian philosophy was continued at the Institute of Philosophy of the Communist Academy, and then at the Institute philosophy of the USSR Academy of Sciences, where he initiated a large-scale research program on the history of Russian philosophy in the 1930s. academician Ivan Luppola. The rise of patriotic sentiments during the Great Patriotic War led to the intensification and expansion of research topics on the history of Russian philosophy, and after the war, a sector of the history of Russian philosophy was created at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences, on the basis of which large collective research and scientific publishing projects began to be implemented.

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

Предвоенные и военные годы отмечены резким усилением и распространением интереса к исследованиям по истории русской философии. Этому, безусловно, способствовал патриотический подъем, связанный с борьбой нашего народа против иноземных захватчиков. Однако факты свидетельствуют о том, что новое поколение советских философов было настроено на активный поиск в области истории русской философии уже в предвоенный период. Тому немало способствовал курс лекций по истории русской философии в ИКПФ. Слушатели и участники семинаров И. К. Луппола сами стали преподавателями, получили работу на философском факультете МИФЛИ и в Институте философии АН СССР. В МИФЛИ в 1939–1941 гг. читался семестровый курс истории русской философии. Занятия вели М. Т. Иовчук, Г. С. Васецкий, А. П. Гагарин, Б. С. Чернышев. Выпускники, поступив в аспирантуру, выбирали темы диссертаций по русской философии. Защитившись, приходили работать в Институт

философии АН СССР. В Институте была и собственная аспирантура, где также присутствовала русская тематика.

Вопросы истории русской философии увлекали молодых философов, сотрудников Института философии АН СССР и философского факультета МИФЛИ. Л. А. Коган вспоминал: «В нашем тогдашнем умонастроении намечался некоторый поворот в сторону истории русской философии. Было бы неверно видеть в этом простой уход от современности, ее актуальных проблем в прошлое. Это было дистанцированием от тогдашней догматической конъюнктуры, идеологического диктата, причем, надо прямо сказать, скорее всего, на стихийно-подсознательном уровне. Тогда был распространен традиционный взгляд, что публицистика не является интеллектуальным поиском и не пересекается с философией. В ИФЛИ такая точка зрения была преодолена. Мы начали понимать, что в русской литературной публицистике складывалась своя самобытная философская традиция... Сколько-нибудь широкой и значимой оценки этого направления еще не было. Надо было отстаивать и доказывать само его право на существование, поскольку, как я уже заметил, широко распространенной была точка зрения, что своей особой философии в России не было. Якобы были только варианты, модификации западных направлений: кантианство, гегельянство и т. д. Например, поэт Тютчев рассматривался как представитель русского шеллингианства. В то время намечался переход к осознанию того, что существовала своя русская философская традиция, восходящая к «Путешествию из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, к другим его произведениям, а также к М. В. Ломоносову, Н. М. Карамзину и т. д. Таким образом, по мере того, как выстрадывался наш самостоятельный опыт, мы осознавали, что речь должна идти об определенном вкладе русских поисков в общемировую цивилизацию. И именно сочетание так называемой чистой мысли с прикладной актуализированной мыслью, практической мыслью — вот это сочетание теории и практики, интеллектуальных поисков и системы моральной ценности воспринималось нами как главное своеобразие отечественной мысли» [Коган 2013, 92, 93].

Постепенное распространение интереса к истории русской философии можно проиллюстрировать целым рядом примеров. После защиты диссертации о взглядах Писарева И. А. Горина была принята на работу зав. редакцией в издательство ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия». М. М. Григорьян продолжил свои занятия философией Чернышевского в Институте философии АН СССР. В. И. Соловьёва в 1936 г. в ИКПФ написала дипломную работу о «Философических письмах» Чаадаева, а в июне 1938 г. в МИФЛИ защитила кандидатскую диссертацию об этом мыслителе [ЦГАГМ. Ф. 2378. Оп. 1. Д. 16. Л. 138]. После этого она была зачислена старшим научным сотрудником в Институт философии АН СССР и опубликовала статью о Чаадаеве в журнале «Под знаменем марксизма» [Соловьёва 1938]. В 1941 г. З. А. Каменский под научным руководством Асмуса защитил кандидатскую диссертацию о философии Чаадаева и стал работать в Институте философии АН СССР. В июне 1941 г. защитила кандидатскую диссертацию и была принята на работу в Институт философии АН СССР З. В. Смирнова. По воспоминаниям Каменского, он и Смирнова были приглашены в Институт специально для работы по написанию «русского» тома «Истории философии» [Каменский 1992, 206].

В особенности показательны научные интересы молодых сотрудников Института философии АН СССР и выпускников аспирантуры МИФЛИ, отдавших свои жизни за Родину на фронтах Великой Отечественной войны: Б. А. Бархаша, И. А. Бурмистренко, А. В. Евстратова, М. А. Егорова, А. Ф. Жидковой, Р. М. Премыслера, А. М. Пронина, И. В. Селивахина, В. И. Сидоренко. Ранняя гибель привела к тому, что их тексты оказались позабыты, а многие и просто не сохранились. Но если внимательно изучить разнообразные архивные материалы об их жизни и деятельности в передвоенные годы, тенденция выявится совершенно четко.

В январе 1937 г. аспиранту М. А. Егорову была предоставлена научная командировка в Ленинград для работы над неопубликованными философскими рукописями Бакунина. 1 июля 1937 г. Егоров защитил диссертацию на тему «Бакунин и немецкий классический идеализм (Философские основы бакунизма)». Диссертация была премирована на конкурсе молодых учёных и готовилась к публикации в Ученых записках Института философии АН СССР, но том не был издан из-за начавшейся войны [ЦАГМ Ф. Р-2378. Оп. 2. Ед. хр. 61]. С октября 1937 г. Егоров работал в Институте философии АН СССР старшим научным сотрудником, с мая 1939 — зав. аспирантурой, в мае-октябре 1940 — учёным секретарем, с ноября 1940 г. был докторантом Института. В своих исследованиях Егоров особое внимание уделял вопросам, связанным с разработкой истории русской философии. Для «Философского словаря» им была написана статья «Философия в России и в СССР». Словарь готовился в Институте философии АН СССР, но не вышел из печати в связи с началом войны. Несколько статей Егоров посвятил воззрениям Плеханова; в одной из них он писал о судьбах «Манифеста Коммунистической партии» в России.

28 января 1941 г. В. И. Сидоренко защитил кандидатскую диссертацию на тему «Этические взгляды Чернышевского». В качестве официальных оппонентов выступали А. П. Гагарин и В. Ф. Асмус. Любимой темой А. В. Евстратова были философские идеи русских писателей и литераторов. Он посвятил ряд статей философским произведениям Пушкина, Рылеева, Лермонтова, Белинского, Салтыкова-Щедрина, Достоевского, Чехова. Интересовался он и вольнодумцем Д. Е. Тверитиновым. С февраля 1941 г. Евстратов работал старшим научным сотрудником Института философии АН СССР. На 2 ноября 1941 г. была назначена защита его кандидатской диссертации «Мировоззрение Пушкина».

И. А. Бурмистренко успел защитить кандидатскую диссертацию до войны. Его перу принадлежал целый ряд статей о философских взглядах Ломоносова в научных журналах тех лет. Начало войны помешало выходу в свет его работы «Мировоззрение Ломоносова», сданной в готовившийся к печати том трудов МИФЛИ. Б. А. Бархаш, работавший в передвоенные годы в Институте философии АН СССР, писал о философских воззрениях Радищева и Пушкина. Кандидат философских наук Р. М. Премыслер посвятил несколько статей идеям Герцена. В составленном ученым перед уходом на фронт списке научных трудов значится машинописная рукопись «Гуманизм Герцена» объемом 120 страниц [ЦХСФ. Ф. Р-9506. Оп. 11а. Ед. хр. 15. Л. 11]. Уже во время войны по просьбе английской секции Всесоюзного общества культурной связи с заграницей Премыслер написал статью «Герцен — великий русский демократ»

для журнала британских союзников "Knowledge". Мощный духовный порыв погибших молодых философов и их вернувшихся с фронта товарищей стал важным фактором активизации научных исследований по истории русской философии.

Великая Отечественная война придала новый импульс изучению истории русской философии в нашей стране. Институт философии АН СССР который разделился на Московское и Алма-Атинское отделения; в последнем работали эвакуированные сотрудники. Директор Института философии П. Ф. Юдин в 1942 г. в письме в Алма-Атинское отделение требовал, среди прочего, подготовки текстов для издания брошюр на антифашистские темы и по истории русской философии. В 1942 г. вышла книга Васецкого и Иовчука «Очерки по истории русского материализма XVIII–XIX вв.» [Васецкий, Иовчук 1942]. В Алма-Атинском отделении была начата работа по написанию очерков общественной мысли в Казахстане. На совещании Московского отделения в 1942 г. было принято постановление о задачах философской работы в условиях войны, о необходимости «выяснить значение русской философии в развитии великого русского народа и мировой цивилизации» [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Ед. хр. 115. Л. 3].

В соответствии с этим менялась и научно-организационная структура Института. В декабре 1942 г. дирекция приняла решение о ликвидации антирелигиозного сектора и о создании сектора истории естествознания. Заведующим сектором был назначен А. А. Максимов, который в 1943 г. выступил в Институте с докладом «Мировоззрение представителей русской физической школы» [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Ед. хр. 122. Л. 8]. Максиму и его сектору поставили задачу создать «Очерки по истории естествознания в России», которая была выполнена в 1947 г. В ходе подготовки «Очерков» проводилась серьёзная исследовательская работа; были сделаны доклады «История науки в России в XVIII веке» Т. И. Райнова, «Борьба вокруг Ломоносова на Западе и в России» З. А. Цейтлина.

В 1943 г. все сотрудники вновь приступили к работе в Москве. Институт готовил очередные тома «Истории философии», в том числе том, посвященный русской философии. Был подготовлен его план-проспект, а к концу года закончена предварительная работа по этому тому. В декабре 1943 г. Б. Э. Быховский выступил с развёрнутым обоснованием принципов построения и состава тома. Приказом по Институту за успешную работу над томом «Истории философии», посвящённом русской философии, были премированы В. Ф. Асмус и З. А. Каменский [АРАН. Ф. 1922. Оп. 1. Ед. хр. 119. Л. 8]. Обстоятельства работы историка русской философии в условиях военного времени отражают оставленные Каменским воспоминания: «Не выходит из памяти, как работал я в те холодные военные годы в московских архивах и в Ленинке. Помню весьма плодотворные поиски в Отделе рукописей Ленинки в связи с написанием главы о московских любомудрах, особенно о Д. В. Веневитинове. Я, кажется, одним из первых ввел в научный оборот некоторые его материалы и автографы... Использовал я при написании главы и студенческие записи лекций Т. Н. Грановского, хранящиеся в том же архиве и в Отделе письменных источников Исторического

музея. Что же касается чтения русской периодики и книг, то приходилось в зимнее время сидеть в пальто на левых хорах прекрасного читального зала Румянцевского музея, где находился тогда Научный зал библиотеки» [Каменский 1992, 209–210]. Однако вследствие постановления ЦК ВКП(б) от 1 марта 1944 г. издание прекратилось, и посвященный русской философии том не был опубликован.

* * *

Постановление ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 г. о третьем томе «Истории философии» сыграло двоякую роль в судьбах истории русской философии. С одной стороны, так и не вышел уже подготовленный «русский» том этого издания. Негативные оценки немецкой классической философии, данные в Постановлении, привели в работах по истории русской философии к утверждениям, противоречившим фактам: будто немецкая классика была воспринята в России только консервативными мыслителями [Смирнова 1991, 34].

С другой стороны, идеологизированная критика немецкой классической философии, то есть философии страны, с которой велась война, создавала ей противовес с положительным знаком в виде отечественной философии, которой надо уделить повышенное внимание. Не случайно установочный доклад нового директора Института философии АН СССР В. И. Светлова о задачах Института в свете Постановления ЦК был назван «О недостатках в разработке вопросов истории западноевропейской и русской философии» [Светлов 1944].

В новой команде, пришедшей к руководству Институтом после Постановления ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 г., заведующим сектором истории философии стал Г. С. Васецкий. В 1946 г. он — специалист по истории русской философии — был назначен директором Института. В декабре 1946 г. соавтор Васецкого М. Т. Иовчук был избран членом-корреспондентом АН СССР — при поддержке Института философии АН СССР [РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 3. Д. 790. Л. 342]. Васецкий и Иовчук входили в группу философов, поддерживавших академика Г. Ф. Александрова. 30 октября 1947 г. Александров был назначен директором Института философии [РГАСПИ Ф. 17. Оп. 99. Ед. хр. 1029285 (1936)]. Все эти академические кадровые решения не могли не сказаться на состоянии развития тематики по истории русской философии в послевоенный период.

Иовчуком были сформулированы основные положения, которые в той или иной степени определяли тональность работ по истории русской философии в 1945–1956 гг. Одним из его тезисов постулировалось наличие классической русской философии, подобно тому, как существует классическая немецкая философия. К представителям классической русской философии Иовчук относил, главным образом, революционных демократов. Другой его тезис касался двух источников ленинизма. Наряду с западным источником — марксизмом, вторым были провозглашены воззрения русских революционных демократов.

Иовчук работал заместителем начальника Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) и проводил эти положения через систему партийной пропаганды и печати. Так, сборник статей Иовчука и его коллег «О классической русской философии» в 1945 г. стал первым выпуском в серии издательства Московского горкома ВКП(б) «В помощь политическому самообразованию

кадров», специально созданной для системы политического просвещения [О классической 1945]. Статью «Ленинизм и передовая русская культура XIX века» Иовчук сначала опубликовал в теоретическом органе ВКП(б) — журнале «Большевик» (1945, № 21), затем выступил 26 февраля 1946 г. на эту тему с публичной лекцией в Колонном зале Дома Союзов в Москве, а после выпустил отдельной брошюрой в издательстве газеты «Правда» под грифом Всесоюзного лекционного бюро при Комитете по делам высшей школы при СНК СССР [Иовчук 1946]. Подобная активность на уровне системы государственной пропаганды не могла не привести к изменению статуса проблематики истории русской философии, которая сделалась приоритетным и поощряемым государством направлением исследований. Новый статус этой проблематики отразился на структурных изменениях в Институте философии АН СССР и его научно-исследовательской работе. При директорстве Васецкого на основании решения Президиума АН СССР от 30 мая 1946 г. в секторе истории философии была сформирована группа истории русской философии [АРАН. Ф. 2. Оп. 6. Ед. хр. 57. Л. 161]. Группу возглавила З. В. Смирнова. После Постановления ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 г. основным заданием Института в 1944–1956 гг. стала подготовка новой многотомной «Истории философии», первые тома которой появились в 1957 г.

Группа истории русской философии продолжала в первые послевоенные годы работу над «русским» томом «Истории философии». Дирекция Института поручила Смирновой разработать новый план-проспект этого тома. В воспоминаниях Каменского есть рассказ о заседании, на котором Смирнова делала доклад «О принципах построения тома по истории русской философии», а сам он выступил с содокладом. Основной смысл работы группы в этот период состоял в том, чтобы преодолеть негативные последствия Постановления от 1 мая 1944 г. для изучения истории русской философии и попытаться добиться издания «русского» тома.

В январе и июне 1947 г. состоялись две дискуссии по книге Александрова «История западноевропейской философии». Первая прошла в Институте философии АН СССР, вторая — в здании ЦК КПСС. В ходе июньской дискуссии были затронуты вопросы истории русской философии. В центре спора оказались приведенные выше тезисы Иовчука. Будучи идеологическими по своей природе, они сыграли положительную роль в утверждении тематики истории русской философии как особого направления исследований. Но в изначально идеологическом характере этих тезисов заключалась также и их уязвимость, в связи с чем они не могли послужить основой для долговременной программы научной работы.

Положение о русской классической философии предполагало постулирование непрерывности ее развития от одного автора к другому, подобно той теоретической преемственности, которая имела место в немецкой классической философии. Но реальная история русской мысли обнаруживала целый ряд разрывов преемственности, вызванных преследованием самодержавием тех или иных мыслителей. Каждый следующий мыслитель был вынужден начинать во многом заново, и обстоятельства его жизни и творчества обуславливали своеобразие его идейного облика. Утверждение же о непрерывности развития

русской философии приводило к неисторическому взгляду на это развитие. В течение десяти послевоенных лет в адрес текстов Иовчука и его коллег неоднократно высказывались справедливые претензии в схематическом изображении истории русской философии, при котором революционно-демократические мыслители выглядели как братья-близнецы, а изложение их воззрений напоминало ответы на вопросы анкеты, составленной по стандартам «Краткого курса» истории ВКП(б).

С тезисом Иовчука о двух источниках ленинизма дело обстоит еще сложнее. Фактически этот тезис совпадал по содержанию с концепцией западной социал-демократии о различии национальных моделей социализма, из которой идеологическими противниками делался вывод о принципиальной неприменимости советского опыта к развитию других стран. Особенную остроту этот вопрос приобрел после войны в связи с формированием социалистического лагеря и созданием в 1949 г. Совета экономической взаимопомощи. Положение о национальных моделях социализма регулярно использовалось теми, кто хотел так или иначе поставить под сомнение принципы отношений СССР с его союзниками. Поэтому концепция национальных моделей социализма осуждалась в Советском Союзе как ревизионистская, и во время июньской дискуссии по книге Александрова Иовчук был уличен в том, что он знал о ревизионистском характере своего тезиса [Дискуссия 1947, 435].

В работах Г. С. Батыгина, И. Ф. Девятко, Е. Г. Плимака, В. Ф. Пустарнакова [Батыгин, Девятко 1993; Плимак 1991; Проблемы изучения 1988, 100–101] были проанализированы споры в ходе этой дискуссии. Основным выводом: произошло столкновение научного (Смирнова, Каменский) и идеологизированного (Иовчук, Васецкий, Щипанов) подходов к изучению истории русской философии. Подобный вывод подтверждается обращением к стенограмме дискуссии, а также некоторыми мемуарными свидетельствами [Каменский 1991; Смирнова 1991].

Во время дискуссии Каменский высказался «в защиту так называемого «академизма»» [Дискуссия 1947, 379]. Он говорил о том, что изучение истории русской философии не может сводиться к «писанию статей и брошюр на актуальные политические темы», хотя и оно «может быть очень полезно и для философов и для нашей политической литературы, конечно, при условии, что это будут полноценные работы» [Дискуссия 1947, 380]. Может существовать и ложный академизм — оторванный от жизни. «Истинным же академизмом следует считать настоящее научное, детальное, конкретное исследование», которое предполагает «систематическую, планомерную и всестороннюю разработку» всего комплекса проблем [Дискуссия 1947, 379]. В этом случае «сумма знаний» об истории русской философии может получить статус науки; следует четче определиться с ее предметом и не смешивать историю философии с историей общественной мысли вообще.

Каменский призвал директора Института Васецкого увеличить количество сотрудников, занимающихся историко-философской тематикой и издать, наконец, том по истории русской философии, а также монографии об ее отдельных представителях и периодах. В статье, написанной сразу после дискуссии для «Вопросов философии», он предложил снять политизацию проблемы само-

бытности русской философии, ибо наличие зарубежных влияний несколько не уменьшает ее оригинальности. Для этого нужно «отчленить вопрос об оригинальности философской мысли от вопроса о ее теоретической предпосылке» [Каменский 1991, 24],

Смирнова констатировала, что благодаря проделанной работе по истории русской философии остался в прошлом взгляд буржуазных историков на этот предмет «как на простое перенесение на русскую почву западных идей и вытекающая отсюда характеристика русских мыслителей как несамостоятельных, неоригинальных» [Дискуссия 1947, 111]. Смирнова высказалась за «конкретно-исторический анализ русской философии», который не должен «подменяться схемами, не всегда правильными и научно обоснованными» [Дискуссия 1947, 111]. В этой связи она выступила против «упрощенной трактовки преемственности, существовавшей между самими русскими мыслителями» [Дискуссия 1947, 112]. Подобный схематизм «закрывает путь к детальному, конкретному и глубокому анализу, при помощи которого только и можно раскрыть действительно имевшие место связи в истории русской мысли» [Дискуссия 1947, 112–113]. Проанализировав опыт работы по русской философии в Институте, Смирнова призвала повысить профессионализм этой работы. Она заметила, что «товарищи начинают заниматься историей русской философской мысли не потому, что это им интересно, не потому, что это имеет большое научное значение, а потому, что это им представляется наиболее легким и простым делом. Что нужно знать для этого? Языков знать не нужно, западноевропейскую философию знать не нужно, даже русскую литературу, с которой так тесно была связана русская философская мысль, знать не нужно» [Дискуссия 1947, 113]. Достаточно взять готовую схему и, подобрав цитаты, подогнать очередного мыслителя под эту схему. И сделала вывод: «История философии есть наука, история русской мысли это также наука, а поэтому будьте добры обращаться с ней как с наукой» [Дискуссия 1947, 113]. В заключение Смирнова предложила: «Я скажу, что по своему значению и масштабу работа по исследованию русской философии имела бы право на существование своего специального органа, ибо речь идет не только о том, чтобы время от времени помещать хорошие статьи по вопросам истории русской философии. Речь идет о том, чтобы дать нашим кадрам систематическое руководство в повседневной, очень серьезной и сложной работе по истории русской философии» [Дискуссия 1947, 114]. Сказано это было тогда, когда в СССР не было не то что журнала по истории русской философии, а и специализированного издания по философии вообще.

И. Я. Щипанов категорически не согласился с указанной оценкой непрерывности и преемственности в истории русской философии. Он отстаивал ту ее версию, которую злые языки прозвали «библейской эстафетой»: Ломоносов породил Радищева, Радищев породил декабристов, декабристы «разбудили» Герцена и т. д. Щипанов перевел разговор в идеологическую плоскость, обвинив Смирнову в том, что она «поставила под сомнение культурную и материалистическую традицию в России» и потворствует «преклонению перед западноевропейской буржуазной культурой» [Дискуссия 1947, 495, 497].

В свою очередь Иовчук назвал «меньшевистскими» высказывания Смирновой о будто бы «какой-то мертвой схеме преемственности материалистических

традиций в России, которую якобы навязывают историкам русской философии» [Дискуссия 1947, 218]. В таком же ключе он парировал и замечания по вопросу о самостоятельности русской мысли. «Я думаю — сказал он, — что т. Смирнова не совсем по адресу направляет товарищей, занимающейся русской философией, когда заявляет, что мы мало говорим о западноевропейских влияниях и слишком часто напираем на самостоятельность русской философской мысли. Нам еще предстоит до конца развенчать, окончательно похоронить легенду о полной зависимости русской мысли от заграницы» [Дискуссия 1947, 217]. В духе Постановления от 1 мая 1944 г. Иовчук говорил о «вредоносном» влиянии немецкой классической философии и о том, что «русские революционные мыслители XVIII–XIX вв. стояли выше» и зарубежных идеалистов, и зарубежных материалистов [Дискуссия 1947, 212].

Иовчук вел линию на обострение научного спора посредством политизированных клише, потому что был уверен, что в условиях развертывавшейся кампании борьбы с космополитизмом идеологическая конъюнктура ему благоприятствует. И действительно, по итогам июньской дискуссии 1947 г. Каменский был уволен из Института, а Смирнова получила выговор по партийной линии.

Но Иовчук перестарался, пропагандируя свой тезис о двух источниках ленинизма. В июле 1949 г. руководители Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Д. Т. Шепилов и Л. Ф. Ильичёв в докладной записке сообщили секретарю ЦК ВКП(б) М. А. Сулову, что в этой трактовке «ленинизм базируется на двух основах — на марксизме и русской материалистической философии..., что является ошибкой. Ленинизм имеет только одну основу — марксизм. Ошибочным является утверждение т. Иовчука о том, что классики русской философии имели приоритет в соединении материализма с диалектикой... Нельзя не отметить весьма нескромного тона статьи Иовчука» [Сталин и космополитизм 2005, 456–457]. Сулов поддержал своих подчинённых. Трактовка Иовчука была осуждена в редакционной статье газеты «Правда» [За боевой 1949] и ему пришлось каяться перед ЦК ВКП(б) [Сталин и космополитизм 2005, 446–447]. Позиции Иовчука в системе государственной идеологии и науки оказались окончательно подорваны после отстранения от верховной власти Г. М. Маленкова, в результате чего его ставленник и покровитель Иовчука академик Александров в 1955 г. был снят с поста министра культуры СССР и отправлен на научную работу в Минск. Тем не менее, в той или иной форме, концепция истории русской философии, выдвинутая Иовчуком, продолжала оказывать определяющее влияние на проблематику и характер печатной продукции по этой отрасли знания. Активная научно-организационная деятельность Иовчука способствовала расширению форм исследовательской работы в области истории русской философии и в последующий период.

ЛИТЕРАТУРА

Аксельрод 1928 — Аксельрод Л. И. Лев Толстой. М.: ГАХН, 1928.

АРАН. Ф. 2. Оп. 6 — Архив РАН. Фонд 2. Секретариат Президиума РАН. Опись 6. Протоколы заседаний Президиума РАН.

АРАН. Ф. 350. Оп. 1 — Архив РАН. Фонд 350. Коммунистическая академия. Опись 1. Управленческая документация Коммунистической академии.

АРАН. Ф. 355. Оп. 1 — Архив РАН. Фонд 355. Институт философии Коммунистической академии. Опись 1. Управленческая документация Института научной философии.

АРАН. Ф. 355. Оп. 1а — Архив РАН. Фонд 355. Институт философии Коммунистической академии. Опись 1а. Управленческая документация Института философии Коммунистической академии.

АРАН. Ф. 355. Оп. 2 — Архив РАН. Фонд 355. Институт философии Коммунистической академии. Опись 2. Научная документация Института философии Коммунистической академии.

АРАН. Ф. 411. Оп. 3 — Архив РАН. Фонд 411. Управление кадров РАН. Опись 3. Личные дела умерших действительных членов РАН.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 1 — Архив РАН. Фонд 1922. Институт философии РАН. Опись 1. Управленческая документация Института философии РАН.

АРАН. Ф. 1922. Оп. 2 — Архив РАН. Фонд 1922. Институт философии РАН. Опись 2. Научная документация Института философии РАН.

Батыгин, Девятко 1993 — *Батыгин Г. С., Девятко И. Ф.* Манёвры на философском фронте: эпизоды 1940-х годов // Человек. 1993. № 2. С. 99–116.

Васецкий, Иовчук 1942 — *Васецкий Г. С., Иовчук М. Т.* Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX вв. М.: Госполитиздат, 1942.

ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 1 — Государственный архив Российской Федерации. Фонд Р-5205. Институт красной профессуры философии. Опись 1. Материалы по основной деятельности.

ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 2 — Государственный архив Российской Федерации. Фонд Р-5205. Институт красной профессуры философии. Опись 2. Материалы по личному составу.

Деборин 1928 — *Деборин А. М.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского // Летописи марксизма. 1928. № 7–8. С. 3–21.

Дискуссия 1947 — Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» // Вопросы философии. 1947. № 1. С. 5–501.

За боевой 1949 — За боевой философский журнал // Правда. 1949. 7 сентября.

Зеленин 2009 — *Зеленин Ю. А.* Советская историография классического народничества в России. Автореферат дис. ... кандидата исторических наук. Барнаул: Алтайский государственный университет, 2009.

Иванов-Омский 1929 — *Иванов-Омский И. И.* Критика марксизма русскими эмигрантами // Против новейшей критики марксизма. М.; Л.: Госиздат, 1929. С. 233–275.

Иовчук 1946 — *Иовчук М. Т.* Ленинизм и передовая русская культура XIX века. Стенограмма публичной лекции, прочитанной 26 февраля 1946 г. в Колонном зале Дома Союзов в Москве / Всесоюзное лекционное бюро при Комитете по делам высшей школы при СНК СССР. М.: Изд-во «Правда», 1946.

Каменский 1991 — *Каменский З. А.* Философская дискуссия 1947 года (преимущественно по личным воспоминаниям) // Отечественная философия: опыт, проблемы, перспективы исследования. М., 1991. Вып. 6. С. 8–29.

Каменский 1992 — *Каменский З. А.* Из истории изучения русской философской мысли в 40-х годах XX века (Воспоминания. Материалы личного архива) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. М., 1992. Вып. 10. С. 204–216.

Квитко 1929 — *Квитко Д. Ю.* Философия Толстого. М.: Изд-во Коммунистической академии, 1928. 302 с.

Книга для чтения 1924–1925 — Книга для чтения по истории философии. М.: Новая Москва, 1924–1925. Т. 1. 1924; Т. 2. 1925.

Коган 2013 — *Коган Л. А.* Мы жили в очень сложное и необычное время // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 91–95.

Корсаков 2010 — *Корсаков С. Н.* О первом проекте «Философской энциклопедии» // Философский журнал. 2010. № 2. С. 122–148.

Луппол 1924 — *Луппол И. К.* Трагедия русского материализма XVIII века // Под знаменем марксизма. 1924. № 6–7. С. 27–48.

Луппол 1928 — *Луппол И. К.* Философия // Общественные науки СССР. 1917–1927. М.: Работник просвещения, 1928. С. 5–24.

Луппол 1939 — *Луппол И. К.* Поль Гольбах — русский академик // Вестник АН СССР. 1939. № 4–5. С. 163–167.

Луппол, Батищев, Григорьян, Щеглов 1940 — *Луппол И. К., Батищев С. П., Григорьян М. М., Щеглов А. В.* История философии в России // Краткий очерк истории философии. М.: Госполитиздат, 1940. С. 167–185.

О классической 1945 — О классической русской философии. Сборник лекций и консультаций. (Серия «В помощь политическому самообразованию кадров». Вып. 1). М.: Московский большевик, 1945.

Пипер 1935 — *Пипер Л. О.* Мировоззрение Герцена. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935.

Плимак 1991 — *Плимак Е. Г.* «Ждановщина» и вопросы изучения русской общественной мысли и философии // Отечественная философия: опыт, проблемы, перспективы исследования. М., 1991. Вып. 6. С. 37–55.

Пнин 1934 — *Пнин И. П.* Сочинения. М.: Издание Всесоюзного общества политкоржан и ссыльнопоселенцев, 1934.

РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 1 — Российский государственный архив литературы и искусства. Фонд 631. Союз писателей СССР. Опись 1. 1928–1934 гг.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 99 — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Центральный комитет КПСС. Опись 99. Учетно-партийные документы.

РГАСПИ. Ф. 606. Оп. 3 — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 606. Академия общественных наук при ЦК КПСС. Оп. 3. Личные дела профессорско-преподавательского состава.

Сапожников 1923 — *Сапожников П. Ф. П.* Лавров как идеолог народничества // Записки Коммунистического университета имени Свердлова. 1923. Т. I. С. 79–98.

Светлов 1944 — *Светлов В. И.* О недостатках в разработке вопросов истории западноевропейской и русской философии // Вестник АН СССР. 1944. № 7–8. С. 23–29.

Седов 1966 — *Седов М. Г.* Героический период революционного народничества. Дис. ... доктора исторических наук. М.: МГУ, 1966.

Смирнова 1991 — *Смирнова З. В.* Дискуссия 1947 года и проблемы истории русской философии // Отечественная философия: опыт, проблемы, перспективы исследования. М., 1991. Вып. 6. С. 30–36.

Соловьева 1938 — *Соловьева В. И.* Чаадаев и его «Философические письма» // Под знаменем марксизма. 1938. № 1. С. 63–83.

Сталин и космополитизм 2005 — Сталин и космополитизм. Документы Агитпропа ЦК КПСС. 1945–1953. М.: Материк, 2005.

Тюкачев 2013 — *Тюкачев Н. А.* Отечественная историография революционного народнического движения 1860–1880-х годов: становление и эволюция. Автореферат дис. ... доктора исторических наук. М.: Российский университет дружбы народов, 2013.

Философская энциклопедия 1928 — Философская энциклопедия: План-проспект // Вестник Коммунистической академии. 1928. № 30. С. 268–279.

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

ЦАГМ. Ф. Р-2378. Оп. 2 — Центральный государственный архив города Москвы. Фонд Р-2378. Московский историко-философско-литературный институт. Опись 2. Документы по личному составу.

ЦХСФ. Ф. Р-9506. Оп. 11а — Центр хранения страхового фонда. Ф. Р-9506. Высшая аттестационная комиссия при Совете Министров СССР. Опись 11а. Философские науки.

Чернышевский 1938а — *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения. М.: Соцэкгиз, 1938.

Чернышевский 1938б — *Чернышевский Н. Г.* Статьи по эстетике. М.: Соцэкгиз, 1938.

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

REFERENCES

Akselrod, Lubov I. (1928) *Lev Tolstoj* [Lev Tolstoj]. Moscow: GAKhN Publ., 1928 (In Russian)

Batugin Gennadii S.; Dev'yatko Inna F. (1993) Manevru na filozofskom fronte: epizodu 40-kh godov [Maneuvers on the philosophical front: episodes of the 1940s], *Chelovek*. Vol. 2 (1993), pp. 99–116 (In Russian)

Chernushevskij, Nikolaj G. (1938) *Izbrannue filozofskie sochineniya* [Selected Philosophical Writings]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938 (In Russian)

Chernushevskij, Nikolaj G. (1938) *Stati po estetike* [Articles on aesthetics]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1938 (In Russian)

Deborin, Abram M. (1928) Filozofskie vzglyady N. G. Chernushevskogo [Philosophical views of N. G. Chernyshevsky], *Letopisi marksizma*, Vol. 7/8 (1928), pp. 3–21 (In Russian)

Diskussiya po knige G. F. Aleksandrova «Istoriya zapadnoevropejskoj filozofii» [Discussion on the book by G. F. Alexandrov «The History of Western European Philosophy»], *Voprosu filozofii*. Vol. 1 (1947). pp. 5–501 (In Russian)

Filozofskaya enziklopediya: Plan-prospekt [Philosophical Encyclopedia: Prospect Plan], *Vestnik Kommunisticheskoj akademii*. Vol. 30 (1928), pp. 268–279 (In Russian)

Ivanov-Omskij Ivan I. (1929) Kritika marksizma russkimi emigrantami [Criticism of Marxism by Russian émigrés], *Protiv novejshej kritiki marksizma* [Against the latest criticism of Marxism]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1929 (In Russian)

Iovchik Mikhail T. *Leninizm i peredovaya russkaya kultura XIX veka* [Leninism and advanced Russian culture of the XIX century]. Moscow: Pravda Publ., 1946 (In Russian)

Kamenskii Zakhar A. (1991) Filozofskaya diskussiya 1947 goda (The philosophical discussion of 1947), *Otechestvennaya filozofiya: oput, problem, perspektivu issledovanii* (Russian philosophy: experience, problems, research prospects). Vol. 6 (1991), pp. 8–29 (In Russian)

Kamenskii Zakhar A. (1992) Iz istorii izucheniya russkoj filozofskoi musli v 40-kh godakh XX veka [From the history of the study of Russian philosophical thought in the 40s of the XX century], *Otechestvennaya filozofiya: oput, problem, perspektivu issledovanii* [Russian philosophy: experience, problems, research prospects]. Vol. 10 (1992), pp. 204–216 (In Russian)

Kniga dlya chteniya po istorii filozofii [Book to read on the history of philosophy]. Moscow: Novaya Moskva, 1924–1925 (In Russian)

Kogan, Leonid A. (2013) Mu zili v ochen sloznoe i neobuchnoe vremya [We lived in a very difficult and unusual time]. *Voprosu filozofii*. Vol. 3 (2013). pp. 91–95 (In Russian)

Korsakov, Sergey N. (2010) O pervom proekte «Filosofskoi entsiclopedii» [About the first project of the «Philosophical Encyclopedia»], *Filosofskij jurnal*. Vol. 2 (2010), pp. 122–148 (In Russian)

Kvitko, David U. (1928) *Filosofiya Tolstogo* [Tolstoy's philosophy]. Moscow: Kommunisticheskaya akademiya Publ., 1928 (In Russian)

Luppol, Ivan K. (1924) Tragediya russkogo materializma XVIII veka [The tragedy of Russian materialism in the 18th century], *Pod znamenem marksizma*. Vol. 6/7 (1924), pp. 27–48 (In Russian)

Luppol, Ivan K. (1928) *Filosofiya* [Philosophy], *Obshchestvennue nauki SSSR 1917–1927* [Social sciences of the USSR. 1917–1927]. Moscow: Rabotnik prosveshcheniya Publ., 1928 (In Russian)

Luppol, Ivan K. (1939) Pol Golbakh — russkii akademik [Paul Holbach — Russian academic]. *Vestnik AN SSSR*. Vol. 4/5 (1939), pp. 163–167 (In Russian)

Luppol, Ivan K.; Baticshchev Stepan P.; Grigoryan, Movses M.; Shcheglov, Aleksej V. (1940) *Istoriya filosofii v Rossii* [History of philosophy in Russia], *Kratkii ocherk istorii filosofii* [A brief outline of the history of philosophy]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1940 (In Russian)

O klassicheskoi russkoi filosofii [About classical Russian Philosophy]. Moscow: Moskovskii Bolshevik Publ., 1945 (In Russian)

Piper, Leonid O. (1935) *Mirovozzrenie Gerzena* [Herzen's worldview]. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935 (In Russian)

Plimak Evgenii G. (1991) «Zdanjvschina» i voprosu izucheniya russkoi obschestvennoi musli i filosofii [«Zhdanovschina» and the issues of studying Russian social thought and philosophy], *Otechestvennaya filosofiya: oput, problem, perspektivu issledovanii* [Russian philosophy: experience, problems, research prospects]. Vol. 6 (1991), pp. 37–55 (In Russian)

Pnin, Ivan P. (1934) *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Vsesouznoe obshchestvo politkatorjan i ssulnoposelenzev Publ., 1934 (In Russian)

Sapoznikov, Pavel F. (1923) P. Lavrov kak ideolog narodnichestva [P. Lavrov as an ideologist of narodnichestvo], *Zapiski Kommunisticheskogo universiteta imeni Sverdlova*. Vol. I (1923), pp. 79–98 (In Russian)

Svetlov Vasilii I. (1944) O nedostatkakh v razrabotke voprosov istorii zapadnoevropeiskoi i russkoi filosofii [About the shortcomings in the development of questions of the history of Western European and Russian philosophy], *Vestnik AN SSSR*. Vol. 7/8 (1944), pp. 23–29 (In Russian)

Sedov Mikhail G. (1966) *Geroicheskie period revoliuzionnogo narodnichestva* [The heroic period of revolutionary Narodnik movement]. Moscow, 1966 (In Russian)

Smirnova Zinaida V. (1991) Diskussiya 1947 goda i problem istorii russkoi filosofii [The discussion of 1947 and the problems of the history of Russian philosophy], *Otechestvennaya filosofiya: oput, problem, perspektivu issledovanii* [Russian philosophy: experience, problems, research prospects]. Vol. 6 (1991), pp. 30–36 (In Russian)

Solov'eva Vera I. (1938) Chaadaev i ego «Filosoficheskie pisma» [Chaadaev and his «Filosoficheskie pisma»]. *Pod znamenem marksizma*. Vol. 1 (1938) (In Russian)

Shpet, Gustav G. (1922) *Ocherk razvitiya russkoj filosofii* [Sketch of the development of Russian philosophy]. Petrograd: Kolos Publ., 1922 (In Russian)

Stalin i kosmopolitizm [Stalin and cosmopolitanism]. Moscow: Materik Publ., 2005 (In Russian)

Tukachev Nikolaj A. (2013) *Otechestvennaya istoriografiya revoliuzionnogo narodnicheskogo dvizheniya 1960–1980-kh godov: stanovlenie i evoluziya* [Russian Historiography of the Revolutionary Narodnik movement of the 1860–1880s: formation and evolution]. Moscow, 2013 (In Russian)

Vasetskij, Grigorij S.; Iovchuk, Mikhail T. (1942) *Ocherki po istorii russkogo materializma VIII i XIX vv.* [Essays on the history of Russian materialism in the 18th and 19th centuries]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1942 (In Russian)

Za boevii filosofskii zurnal [For the combat philosophical magazine]. *Pravda*. 1949. 7 Sept. (In Russian)

Zelenin Yuriy A. (2009) *Sovetskaya istoriografiya klassicheskogo narodnichestva v Rossii* [Soviet Historiography of Classical Narodnik movement in Russia]. Barnaul: 2009 (In Russian)

УДК 1(091)

*С. С. Хоружий, Эмил Димитров**

ОПЫТ И АСКЕЗА (БЕСЕДА)

*S. S. Khoruzhy, Emil Dimitrov
Experience and asceticism (conversation)*

Предисловие Эмила Димитрова:

Мое личное знакомство с *С. С. Хоружим* (1941–2020) состоялось в 1989 г. в Москве, а наше продуктивное общение последних 30 лет было увенчано его участием в Международном симпозиуме «Антропология Достоевского» в Софии (23–26 октября 2018 г.), на котором философ выступил блистательным пленарным докладом по теме «Эсхатология Достоевского в призме современного ренессанса эсхатологии».

В конце мая 1997 г. Сергей Сергеевич приехал в Болгарию для участия в научной конференции «Православное богословие и европейская метафизика», которая прошла в знаменитом Рильском монастыре, а также выступил на широком круглом столе по теме: «Европа, православие, западный мир». Во время пребывания ученого в Болгарии мы активно общались,

* *Сергей Сергеевич Хоружий* (р. 5 октября 1941, Скопин, Рязанская область) — советский и российский физик, философ, богослов, переводчик, известен переводом на русский язык произведений Джеймса Джойса, в том числе знаменитого романа «Улисс», а также философскими и богословскими исследованиями мистико-аскетической практики исихазма.

Эмил Димитров – болгарский философ и литературовед, автор около 350 печатных трудов (в том числе 4 монографий, книги бесед «Как на исповеди...»: русские беседы» и др.). Основатель и председатель Болгарского общества Достоевского (с 2011 г.), член редколлегии журнала «Вопросы литературы» (с 2021 г.); edimitrov@gbg.bg

а перед его отъездом по моей просьбе мы с ним провели небольшую биобиблиографическую анкету, сразу после чего записали на пленке и нашу беседу «Опыт и аскеза». Эта беседа дважды публиковалась по-болгарски, а на языке оригинала публикуется впервые.

*Э. Димитров: Сергей Сергеевич, не кажется ли вам, что европейская культура дошла **одновременно** и в естествознании, и в гуманитарной сфере до осмысления того, что мир, мироздание устроены как-то иначе, по другим правилам, а не так, как думали люди прошлых веков. Как вы, как физик и математик, с точки зрения этих наук посмотрели бы на человеческий мир?*

С. Хоружий: Что касается эволюции сознания, представлений о мире, о бытии, то, безусловно, такая общность есть. И больше того, она вполне уже выражена какими-то обобщающими терминами, которые приложимы и к сфере естественного, и к сфере гуманитарного познания, в представлениях о мире, о реальности в целом. Признано, что наше познание, наше представление о реальности перешли, как говорят, из классической парадигмы в неклассическую. И вот именно эта пара категорий, оппозиция классическое-неклассическое, она достаточно содержательная и в естествознании, и в науках о человеке, о духе, в гуманитарной сфере. Больше того, уже давно в употреблении еще более определенные, более конкретные параллели между гуманитарной сферой и познание, с одной стороны, и словарь, идеи из области естественных наук. Наверное, впервые Михаил Бахтин в книге о Достоевском, в 1929 году, провел параллель между миром Достоевского и миром Эйнштейна. Когда в связи с Джойсом, но отчасти тоже в связи с Достоевским, уже в наши дни я занимался проблемами поэтики (я посмотрел на этот вопрос и как физик, и как специалист по структурным вопросам), я пришел к выводу, что хотя и прошло столько времени, но с этой параллелью Бахтина мы вполне можем согласиться. И с позиции сегодняшнего знания это — вполне корректная параллель. В своей книге о Джойсе я придал ей более точный, конкретный смысл. Почему, какого сорта действительно эта вот параллель между художественным космосом Достоевского и физическим космосом Эйнштейна? Имеет ли место здесь дихотомия классическое-неклассическое? Точный язык математического естествознания, который восхищал еще Канта и казался ему образцом организации речи и организации знания вообще, — этот язык действительно и в этом отношении помогает нам уточнить свои соображения. В современной физике есть две дихотомии областей, которые разделяют между собой области физических явлений. Дихотомия классические и неклассические явления или процессы — это одна, а релятивистские и нерелятивистские явления — это другая дихотомия. Значит, у нас всего две дихотомии, и, соответственно, появляются четыре, а не две области явлений. И когда мы сначала сказали, что уместной и справедливой параллелью между сферой естествознания и гуманитарной сферой является именно параллель классическое-неклассическое, то это еще не та параллель, которую применил Бахтин. Он применил параллель понятий «релятивистское» и «нерелятивистское» в том смысле, что у классических писателей, в классическом реализме и романе мир был нерелятивистским (в физике он связывается с именем Ньютона, с ньютоновским миром), а у Достоевского возник мир релятивистский и мир Эйнштейна. Это означает, что мы применили дихотомию релятивистское-нерелятивистское.

Дихотомия классическое-неклассическое — это дело другое. Область неклассических явлений синонимично называется областью явлений квантовых. В физических терминах мир релятивистских явлений — это мир очень высоких скоростей и высоких энергий, а мир нерелятивистских явлений — это мир средних и малых скоростей, в котором движется человек и в котором происходят обыкновенные процессы вокруг человека. Классическое и неклассическое разделяют макро- и микромир. Мир макроскопических явлений — это опять-таки человеческие масштабы, окружающий нас мир, и, разумеется, и те масштабы, которые превышают масштабы человеческие; Космос — это тем более макромир. Неклассический мир — это мир микроскопических явлений, происходящих на необычайно малых [пространствах], не только не видимых физическим зрением, но и не воспринимаемых никакими естественными перцепциями человека. Вот и там возникают отклонения от обыкновенного классического мира — совсем не те, которые возникают при больших скоростях. Физика четко разделяет два способа ухода от обыкновенной области явлений, к которым мы привыкли и к которыми приспособлены естественные восприятия человека. Отклоняться в область необычного можно лишь двумя способами и в двух направлениях — к предельно высоким скоростям (это релятивистские явления начнутся) или к предельно малым, невидимым, микроскопическим масштабам — это начнется область квантовых явлений. Физика их различает.

Обе эти параллели применимы и к сфере гуманитарного знания. И опять точный физический разум является полезным для того, чтобы и в сфере гуманитарного знания различать не две сферы, а четыре. Пока что такая идея не высказывалась. Я сейчас говорю о ней просто так, в порядке пояснения того, какие же бывают параллели. А в порядке содержательном было бы интересно (этого пока никто не делал) попытаться и в сфере наук о человеке их разделить: вот когда говорят, что мир Эйнштейна — это мир релятивистский, и когда говорят, что мир неклассический, — что под этим имеют в виду? Что такое вот эти две разные парадигмы уже в гуманитарной сфере? Физик нам подсказал, что они должны быть две разные, но в действительности такого четкого деления пока никто не анализировал. Ну, попробуем в гуманитарной сфере выделить релятивистские явления (вот когда релятивизируются представления), и тогда мы уходим от классического, ньютоновского мира тем, что, как физики говорят, нет выделенной системы отсчета. У нас теряется абсолютизм. Но мы попробуем понять, что существует и другой способ ухода от обычного. Что мы тогда потеряем, когда мы переходим к неклассическому как к квантовому, в какую другую необычную парадигму мы тогда войдем? Так вопрос еще не ставился, а было бы интересно. Но... тут начались философские размышления. Во всяком случае, это одна из тем о соответствии между естественно-научным и гуманитарным разумом. Существуют широкие парадигмы, применимые и там и там.

Э. Д.: Существовал ли переход между вашими занятиями в областях физики и математики, в которых формально вы делали свою научную карьеру, и вашей работы в области философии и богословия, которую вы делали непризнанно и в некотором смысле подпольно, или для вас, для вашего разума все это составляет вполне естественное единство? Это во-первых. Во-вторых,

известно то, что многие физики — тот же Ньютон, которого вы упомянули, или физики XX века (Эйнштейн, Бор, Гейзенберг) в своих исследованиях приходят, как-то очень близко соприкасаются со сферой бытия Божьего, к сфере собственно религии. Какова была история вашего сознания в этом плане, а с другой стороны — можем ли говорить об универсальности этого процесса для физиков подобного масштаба?

С. Х.: Когда я начинал заниматься философией, у меня был очень определенный импульс отталкивания от той философии, которая казалась самой естественной и почти само собой разумеющейся для человека, работающего в естествознании. Казалось самым очевидным, что если физик заинтересовался еще и философией, то он начнет размышлять о Космосе, о философских проблемах физики, науки и т. д. От этой философской проблематики у меня всегда было активное отталкивание. Мне это казалось совсем не настоящей философией, не настоящей сферой философии, а каким-то суррогатом действительного философствования; моя потребность в философии была совершенно другой. К этому добавлялись еще такие частные обстоятельства советской философской сцены, которые состояли в том, что подлинное философствование не существовало. Существовал какой-то его тоталитарный суррогат, в который входила не только откровенно идеологизированная философия диамата, служившая прямо режиму. В качестве чего-то как бы более чисто философского существовала сфера философии науки, естествознания. Ею многие занимались, и им казалось, что по сравнению с диаматом вот это все-таки настоящая философия. Я не разделял такого воззрения, потому что в науке вот эти сами философы естествознания играли роль сугубо негативную. В этом отношении моя реакция не была какой-то особенно индивидуальной. Для большинства моих коллег, активно работающих в науке и имеющих, что называется, вкус к науке, к настоящей профессиональной работе, и чувствующих, как это у нас говорится, на кончиках пальцев свою науку, усилия так называемых философов копошиться рядом и указывать нам высокий смысл того, что мы делаем, казались совсем не философией, а сплошной вульгаризацией и науки, и философии. Для меня было ясно, что, не владея действительным профессиональным языком и профессиональной проблематикой изнутри, никакого высшего смысла, более высокого, чем чувствовали и понимали бы нормально работающие сами профессионалы, никакой так называемый философ этим высшим смыслом владеть не может. Это будут какие-то грубые внешние соображения, и ничего полезного не могут принести такие попытки псевдоосмысления. С той поры весь мой опыт совершенно меня не разубедил в такой моей позиции.

Для меня действительной причиной, действительной нуждой заниматься философией было, разумеется, присутствие человека в мире, человеческое бытие. Бытие без человека, пожалуй, никакого философствования не требует, а требует только научного разума как такового — так я считал и тогда, и сейчас. Другой вид разума не требуется. Но у меня было определенное убеждение, что бытие человека и вся проблематика, связанная с человеком, с природой и бытием человека, вот эта проблематика требует действительно принципиально иного разума; что так же, как философу или человеку, считающемуся философом, со-

вершенно не следует лезть в профессиональную сферу физики и думать, что вот сейчас же выскажет ее высший смысл, точно так же с физико-математическим, с естественно-научным разумом нельзя подходить к проблематике человеческого бытия, человеческой судьбы, назначения... Такого рода подходы тоже вполне известны и даже популярны в культуре XX века — это известный позитивизм и сциентизм. Не только философы лезли в физику с иллюзией, что они укажут физике ее высший смысл, но и наоборот — люди с физической постановкой разума, скажем так, лезли в философию и думали, что они укажут философам, как надо по-настоящему думать. Это мне казалось не менее пустым и вредным, чем движение в обратную сторону. Именно сфера размышления о человеке казалась мне той самой оригинальной сферой, где нужен разум принципиально другой — философский или богословский, это уже тонкие различия, но действительно по-другому устроенный разум, по-другому движущийся, по-другому действующий — просто совсем иное сознание.

А что касается того, чем мне заниматься, то, наоборот, никакой ситуации выбора у меня не было. Я всегда делал то, что считал нужным. Когда заканчивал школу, я был увлечен физикой и мне казалось (это не ситуация выбора, разумеется), что я иду на физический факультет и занимаюсь физикой. Ко времени, когда я заканчивал Университет, мне было столь же абсолютно ясно, что мне просто нужно заниматься философией. Физика меня интересовала по-прежнему — бросать ее и речи не было. Опять это не ощущалось как ситуация выбора, альтернативы. Как я сейчас уже понимаю, по-видимому, за этим стояла определенная модель человека, которая вот задним числом, когда духовная родина уже найдена, я вижу, что это — обыкновеннейшая патристическая концепция человека как микрокосмоса, но такого микрокосмоса, понимаемого вот опять уже в смысле моей поздней философии как такого сущего, где не то важно, что в нем соединены все элементы (там все элементы таблицы Менделеева, там тело-душа-дух), а в энергийном плане. Человек — это микрокосм энергийный, деятельный. Это такое сущее, которому суждено пройти всеми путями и действовать всеми деятельностями. Ну, это такое задним числом прочтение своей судьбы. Вот у меня получилось так. Практически это сказывалось так, что когда я начинал заниматься чем-то другим из внутренней необходимости, то у меня никогда не стоял вопрос так: «А, значит предыдущее надо бросить!» Это мне абсолютно было чуждо. Само собой разумелось: «Значит, придется заниматься еще и этим». Как будто вот кто-то тебя ведет за руку и ведет еще и в другой мир — и здесь ты тоже должен быть, и здесь ты тоже должен что-то делать.

Э. Д.: А вторая часть вопроса: почему физикам как бы «дано» достигать границ познания и часто их переступать?

С. Х.: Если ты уже профессионал, то, действительно, такой необходимости нет. Но если ты человек, владеющий всей научной ситуацией как таковой, когда она уже тесна тебе... Если твой охват ситуации уже не на уровне одной темы, одной статьи, а в масштабах научной ситуации и твоей дисциплины в целом, то тогда твоя работа, конечно же, включает и широкие методологические, а если угодно, и онтологические какие-то размышления, которые ты должен включить в свою деятельность. Работа таких людей, как Бор и Гейзенберг, включала

в себя, конечно, очень нетривиальный философский горизонт. Это не очень противоречит моим словам, что настоящая почва для философствования — там, где присутствует человек, потому что и у Бора, и у Гейзенберга вот эта основная философская проблематика связывалась именно с методологией, с процессами интерпретации — не с самими изолированными физическими процессами, как они протекают независимо от человека, а с самим пониманием того, что собой представляет протекание процесса независимо от человека. То есть физические процессы существуют или не существуют независимо от человека? Эти порожденные конкретной научной ситуацией и конкретной его работой в физике интерпретационные размышления Гейзенберга привели его уже в 1920-х годах к тезисам, которые имеют очень глубокое философское содержание, над которым надо долго размышлять и дальше тащить нить интерпретации к тезисам такого рода, что события и процессы в микромире вспыхивают как пространственно-временные в момент наблюдения. То есть с присутствием человека существует какая-то связь, завязанность вот в самых микропроцессах. И это глубокий тезис, который не сразу поймешь: что это же значит, как его артикулировать? Это заведомо непозитивистский тезис, который в рамках классического мышления не расшифровывается. Но это путь в обратном направлении: это путь высокого профессионала, который изнутри науки выходит к ее границам, границам разума, и обнаруживает, кстати, что эти границы всегда соприкасаются с бытием человека. Это не физические границы с другими, тоже не зависимыми от человека явлениями, которые можно описать каким-то расширением просто той же парадигмы познания — позитивистской, сциентистской, а это граница с бытием человека, которая действительно требует принципиальной смены парадигмы, самих законов познания и познающего разума, его организации.

Э. Д.: То есть за границами познания — это бытие человека? А бытие Божие?

С. Х.: Самосознание человека — это всегда самосознание его отношения к Богу. Как я уже написал в первой своей самостоятельной книжке, и это выражает мою исходную интуицию, что глобальная бытийная ориентация человека, его самоопределение есть ничто другое, как вера. То есть ты самоопределяешься, ты видишь себя как какое-то единство, как точка в отношении к Иному. Иное бытие — это бытие Божие. Иного способа быть человеку, осознать себя и нить бытийного единства — не просто в существовании физическом, а осознать себя в бытии — иного способа развития самосознания нет. Отношение с Богом — это первичное человеческое отношение, входящее в дефиницию человеческого бытия.

Э. Д.: Ваши занятия физикой, проблематика энергий привела вас к глубоким занятиям проблематикой исихазма или вы дошли до этого иным путем — занимаясь проблемой человека и его значения в мире?

С. Х.: Нет. Я вижу, что еще раз надо это подчеркнуть. Разумеется, я всегда был активно против, и это действительно не было мне свойственно, надеюсь, вот такого диктата одной области над другой. Это всегда как-то входило в мою внутреннюю методологию — чувствовать внутренние законы каждой сферы, а не навязывать их извне. И, в частности, интерес к православной аскетике,

а лучше сказать, убеждение, что в ней — самые существенные и глубокие истоки антропологии, концепции человека как таковой: иметь такое вот убеждение и такое направление занятий никак и никакой физикой не диктовалось, не направлялось из физики или математики. Я уже сказал, что первым моим убеждением было то, что физику и математику нельзя совать в эту область. Но человеку можно, и он должен, потому что человек не физик и не математик, он человек. И то, что дано ему, — это разум просто, без прилагательных. И он может себя реализовывать всеми способами, во всех видах. Все это в принципе человеку дано, и ему просто следует извлечь нужный способ, нужный режим деятельности, а не подходить с тем одним, которым ты работал в такой-то области. Человек должен просто посмотреть, какой разум нужен здесь, в данной области, которой ты собрался заняться. По свойствам разума такая принципиальная возможность всегда есть. Дальнейшее — это просто дело твоего усилия. Если ты его сможешь сделать, ты имеешь право здесь быть и этим заниматься, если нет — простите.

Э. Д.: Какую роль в вашем духовном развитии сыграло ваше крещение отцом Александром Менем? Это на каком уровне, так сказать, вашего духовного развития произошло? До этого вы уже опубликовали серию статей в Философской энциклопедии, написанных вами в совсем молодом возрасте. Были занятия русской философией...

С. Х.: Ну, это совсем разные вещи. Я полагаю, что писать не только философские статьи, но даже и статьи по религиозной философии вполне возможно и не будучи верующим, а будучи просто честно относящимся к своему предмету. Можно быть агностиком, например. Крещение имеет отношение к другому — к внутреннему религиозному миру, но я не буду сейчас говорить об этом. А если говорить о сфере творчества, сфере работы в философии, то отсюда, из вот этой внутренней религиозной жизни, просто выросло постепенно убеждение, что для философии первичной и капитальной реальностью должен являться опыт. Это то, что не сразу сложилось, а постепенно привело к тому, что моя собственная философия приобрела феноменологическую ориентацию. Феноменология — это и есть тот способ философствования, который в свою первичную основу полагает опыт, пережитый опыт. Конечно, есть все тот же позитивизм, который тоже говорит об опыте, но это какой-то более примитивный, если угодно — классический подход к опыту, когда человек и противопоставляет себя миру как объекту внешнего наблюдения и понимает под опытом вот это самое внешнее наблюдение. Ну, это методологически полезно, потому что нужно представлять себе, как мы в науке всегда рассуждаем, что нужно представлять себе простейшую ситуацию, тот простейший случай, когда есть ты и есть дистанцированный от тебя предмет, который ты разглядываешь. Это тот примитивный, простейший случай, который не соответствует действительной человеческой ситуации. В ней, как это неоспоримо утверждает Гуссерль, опыт человека — это опыт пережитый, опыт интериоризированный, опыт, являющийся для него не опытом внешнего наблюдения, а всегда внутренний, пережитый опыт. Это опыт другого сорта, а позитивизм обращаться с таким опытом не умеет. Философская феноменология — это тоже какой-то минимум правил, как об-

ращаться с внутренним опытом, с пережитым опытом, и вот оказывается, что опыт религиозной жизни — так, как учат с ним обращаться духовная наука и, собственно, в школах духовной практики, — это значительно более сложно. Здесь опять можно применить вот эти самые естественно-научные параллели: можно считать, что феноменология учит нас, как обращаться с опытом на обыкновенном, классическом уровне, а в духовной практике речь идет о других, принципиально других областях духовных явлений, которые можно уже называть неклассическими. Иногда, в не слишком аккуратных текстах, скорее устных, чем строгих письменных, я говорю, что здесь идет речь о квантовой антропологии. Так же, как обыкновенная феноменология и обыкновенная антропология говорят о повседневном опыте в обыкновенных условиях, так аскетика, школы духовной практики говорят тоже об опыте человека, но они заявляют, что помимо обыкновенных областей есть и необыкновенные области этого опыта, которые по каким-то параметрам чрезвычайно предельно отдалены от того повседневного обыкновенного опыта, с которым работает обыкновенная антропология. Точно так же, как область квантовых явлений по определенным параметрам является областью предельной удаленности от явлений повседневных, точно так же и здесь можно сказать, что действительно мистическая антропология в смысле этой параллели — это квантовая антропология.

Э. Д.: То есть в понятии опыта, в рассмотрении его с разных точек зрения можно усмотреть один из стержней вашего творчества — с одной стороны, как физик, а с другой — как философ...

С. Х.: Ну да. Опять, как и понятия классического и неклассического, понятие опыта тоже является естественным для естествознания и вообще для реальности как таковой, во всех ее видах и сферах. Но для меня, повторяю, в моей реальной работе я не чувствовал никакой необходимости наличия таких общих понятий, которые работали бы и тут и там. Я абсолютно согласен считать, что это разные области, которые работают с разными понятиями, с разными парадигмами, и незачем совершенно за уши притягивать какую-то общность. Если надо, то потом она выяснится в конце, когда честная работа уже проделана, ты смотришь на сделанное в одной сфере, на сделанное в другой — и замечаешь, что определенные общности все-таки существуют, в частности опыт. Но начинать с этих общностей — это опять искусственный подход, опять нарушение этого моего всегда интуитивного принципа, что называется органической методологией, согласно которому нельзя лезть ни в какую новую сферу с внешними методологиями, нельзя навязывать явлениям себя, свою методологию. Если угодно, это вполне пространственный современный подход, хотя еще до конца в философии себя не нашедший, но уже достаточно интенсивно находящийся. Это подход диалогический — нужно всегда быть в общении со своим предметом. А общение противоположно навязыванию, нужно его слушать, нужно добиваться взаимопонимания, прежде всего нужно быть готовым измениться самому, знать, чего ты можешь ожидать от предмета да и как надо думать. Меня даже на уровне эмоциональном огорчало, если оказывалось, что то, что уже у меня есть, оно подходит и работает, а нового не требуется. Ты ожидаешь

какого-то открытия своего предмета. А если оказывается, что тот арсенал, который у тебя уже есть и нового не требуется, значит, это и не так интересно. Разумеется, если самому не надо меняться.

Э. Д.: Вы сказали «слушать предмет», да?

С. Х.: Да... Ну конечно, это можно понимать и как метафору, фигурально, но можно попытаться вдуматься в термин...

Э. Д.: А на каком уровне происходит вхождение в предмет? Когда начинаешь слушать предмет? Это уже какая-то вспышка сознания, какое-то озарение?

С. Х.: Ну, озарение слишком громко, может быть, сказано. Но какие-то импульсы впечатления, какие-то сигналы, которые можно читать по-разному... Это дело субъективное. А можно здесь увидеть и какую-то единую установку. Творчество — это всегда какая-то вспышка: ты чего-то не понимал — и оно возникло. Но можно это считать по-разному. Можно считать, что ты такой умный и это — твое, ты это понял, а можно считать, что ты это получил вот в этом самом общении и ты услышал предмет. В-общем, по совокупности всего мне представляется плодотворнее и правильнее второй вариант. И нужно все это видеть в парадигме общения.

Э. Д.: Сергей Сергеевич, ваша первая философская книга, которая не издана и до сих пор (1997 г. — Ред.) — это книга о Флоренском. Я могу засвидетельствовать, что в связи с вашим приездом в Софию разные люди здесь, притом независимо друг от друга, проводили аналогию с Флоренским, которого называют Леонардо XX века... Как вы соотносите свое творчество с творчеством Флоренского?

С. Х.: Тут есть два аспекта: аспект собственно идей и аспект, как работал он и как работаю я, что намного личнее... Ну, на уровне идей ответить, конечно, проще. Вот эта книга, которую я написал о Флоренском, она реализовывала импульсы отталкивания от Флоренского. Я просто не был согласен с его подходом, не был согласен с его стилем. Это казалось мне не очень основательно. Это был такой достаточно ранний этап моей работы, тогда у меня своих собственных идей еще не родилось, а были скорее симпатии. Симпатии у меня вызывал Карсавин, и он тогда, можно сказать, оказывал на меня влияние. Это автор с идеями достаточно противоположными идеям Флоренского, хотя оба они считаются представителями метафизики всеединства. Я не был согласен с подходом Флоренского, но в то же время начались вот какие обстоятельства. В ту пору, то есть в первой половине 70-х годов, была известна книга «Столп и утверждение истины», о которой мы сегодня знаем, что это — ранний этап философии Флоренского, за которым пришел совсем другой, обладающий очень крупными отличиями от первого. Вот тексты этого второго этапа мне были тогда практически неизвестны, за очень небольшими исключениями. Немногие, совершенно отрывочные тексты из этой второй философии Флоренского, которые были опубликованы, вызывали впечатление, что у Флоренского существует какая-то вот следующая, вторая философия, которая опять у меня вызывала впечатление, что она совершенно неправильная, но, тем не менее, что это — такая-то обширная философия, которая доходила до нас крохотными отрывочками. Но мне прежде всего казалось, что за этим действительно стоит какая-то большая цельная философия и, чтобы ее опровергнуть, сначала на-

до с нею серьезно разобраться. У меня было априорно негативное отношение к ней, которое и сегодня по-прежнему крайне отлично от моего собственного подхода. Можно сказать, что Флоренский, конечно, символист, и его поздняя философия — это философский символизм. А в философствовании существует совершенно другая нить — экзистенциального философствования. Вот именно она мне всегда была симпатична. Наряду с влиянием Карсавина было влияние Хайдеггера, влияние в ту пору даже и менее серьезных мыслителей, но всегда экзистенциалистского направления. И с этой точки зрения Флоренский был для меня чем-то противоположным, с подходом которого я не был согласен. Но у меня было явное ощущение, что это вот несогласие нужно как-то серьезно доказать, что вот у Флоренского есть весьма серьезная попытка в философствовании по этому неправильному символистскому руслу и, чтобы его отвергнуть, с ним надо серьезно разобраться. И вот я начал серьезно разбираться с этим несимпатичным мне символизмом. А для этого сначала нуно было решить, так сказать, археологическую задачу: вот есть крохи, а по крохам дорисовать всю эту целую метафизику. Это позднее я иронически назвал археологией по-советски. Почти мой современник, он написал определенные тексты, и не так мало, а я, как дурак, их дорисовываю сам за него, что там написано, хотя он сам лучше меня давным-давно написал. А я просто по элементарным чекистским причинам, не имея этих текстов, сам его дорисовываю — «А что в его метафизике?» — опять-таки, чтобы потом не согласиться и раскритиковать. Вот из такого импульса и вышла эта книга о Флоренском. Значит, она была не книга о «Столп...»-е, а об его позднейших взглядах, которые я еще тогда назвал конкретной метафизикой, ну и раскритиковать ее с позиции именно вот такого экзистенциального подхода к философствованию. Но полезный урок для меня был в том, что, когда пришел к этической части философии Флоренского, как-то само собою вышло так, что критика начала получаться не столько с позиций экзистенциальных, сколько с позиций паламитских, энергийных. Уже там, в процессе самого искания, у меня стало писаться так, что антитезисом к Флоренскому, тем разоблачением его символизма оказывался не экзистенциализм, а паламизм, подход божественных энергий. Я тогда прочел первую толстую книгу отца Иоанна Мейендорфа о Паламе. И она для меня тогда послужила мостиком от этих влияний Хайдеггера и экзистенциализма уже к переходу к православному энергетизму. Эта первая книга отца Иоанна была написана с заметной ориентацией на западную науку, на западного читателя. Это было в 1959 году — тогда был разгар экзистенциализма и его влияния, и отец Иоанн, уже с сегодняшней точки зрения, подчеркивал близость паламитского и экзистенциального мышления. Но мне в тот период как раз было полезно и послужило, так сказать, сгладило переход от одного направления к другому — именно потому, что у отца Иоанна они были поданы как очень близкие. Кое-какие тексты и Георгия Флоровского я читал уже по-английски, а отец Георгий тоже позволял себе такие суждения, что богословие Отцов, их мысль имеет экзистенциальный характер. Так что я собирался не соглашаться с Флоренским с экзистенциалистских позиций, а оказалось, что еще точнее и правильнее сделать это с позиций паламитских. В этот же период, в середине 70-х годов, мой друг Владимир Вениаминович Бибахин сделал перевод

«Триад» Паламы на русский язык, и я мог пользоваться этим его переводом; как раз детальное и пристальное чтение «Триад» и послужило собственно настоящим вхождением в проблематику исихазма. Вот опять я не выбирал, а само собой вышло так, что когда я уже год или два читал Паламу (именно «Триады» — главный текст всей исихастской традиции), то само собой вышло так, что писать и думать так, как будто бы я этого не читал, было уже невозможно. И в 1978 году я уже написал свой «Диптих безмолвия», где был такой двойной разбор, основой которого были «Триады» Паламы. И тут опять можно обнаружить последовательность и систематичность математического мышления: сначала я пересказал Паламу близко к тексту, так сказать на богословском языке, а потом попытался как-то осторожно продвинуться к большей самостоятельности, подумать немножко, что же это за философия. И так постепенно уже начались свои философские размышления.

Э. Д.: Так начались, а к чему они привели?

С. Х.: Очень кратко говоря, нельзя а posteriori задавать движение с начала. Если бы кто-нибудь даже подсказал бы такое решение, что все равно это у тебя так будет, то все равно ты должен этому противиться. К работе с заданным результатом подходить нельзя, она тебе покажет, что и как. Так вот, задним числом, а posteriori, моя эволюция была очень проста. Это переход от паламизма к исихазму — переход в качестве такого исходного, как говорят философы, производящего горизонта мышления. Я имею в виду не столько само паламитское богословие, а то, что еще раньше, до него, как и для самого св. Григория Паламы, служило такой основой — прямая духовная практика и опыт. Мы опять возвращаемся к слову «опыт». Философствование должно расти из опыта как такового. И для меня тексты непосредственно аскетические, весь последний период, гораздо существеннее, и именно они служат таким вот порождающим, производящим горизонтом. Ну и здесь становится существенно то, что, если бы это были только тексты, я бы мог быть, скажем так, психологом, ученым, более близким к естественнику. А быть в этих вещах философом или, тем более, богословом, конечно же нельзя и без своего действительного опыта. Но это уже следует и из того, о чем мы довольно-таки много говорили, — о методологии, именно она определяющая и есть. Мы говорили, что методология получается здесь диалогическая, методология общения. А общаться — это значит иметь в какой-то степени общность опыта. Так говорили сами Отцы. Чтобы понять, нужно обладать общей почвой, некоторая общность опыта должна быть. Игумен Софроний говорит, что ты должен иметь аналогичный опыт, чтобы стало возможно общение, вхождение...

Э. Д.: Сергей Сергеевич, судя по вашим публикациям по русской философии, по подготовке изданий, авторству сценария документального фильма и т. д., важнейший для вас русский мыслитель из той плеяды русских религиозных философов — это Лев Платонович Карсавин. Почему?

С. Х.: Сегодня для меня это уже совсем не так. Но, разумеется, вы правы: космос моей работы действительно создает такое впечатление. Это действительно долгая история — здесь не философия, а все гораздо более запутанно. Я, во-первых, познакомился с Карсавиным гораздо позднее, чем с другими основными авторами. Я уже читал Бердяева, Франка, Флоренского, уже

и написал о них в разных энциклопедиях. Казалось, что я представляю себе эту сцену и знаю, кто крупный, кто не крупный и знаю всех, а также какие сюрпризы возможны. Карсавин в ту пору в эту плеяду совсем не входил, потому что главные его философские вещи вышли уже за границу... То есть просто известен не был. И вдруг мне попадаются его вещи, первые статьи (конкретно это была статья «Глубины сатанинские» 1922 года). И вот я вижу такой очень уверенный тон, крупные претензии. И это во мне, как и в случае Флоренского, вызывает протест. Я уже всех знаю, откуда вдруг такой крупный, почему он пишет так крупно, не может быть крупного... Не может быть того, кого я не знал...

Но тем не менее Карсавин меня заинтересовал, он меня привлек, заинтриговал, мне начали попадаться еще какие-то его тексты... И привлекал он меня именно тем, чем отталкивал Флоренский, — претензией на обязательность суждения, основательностью аргументаций. Флоренский писал отрывочно и так, что для меня недоказательность аргументаций просто бросалась в глаза. Делает очень определенные утверждения, а я вижу, что доказал он их совершенно некорректно. А у Карсавина именно дискурс был совершенно противоположный, можно было по нему двигаться: вот из А следует Б, и вот, существовала видимость полного доказательства. Жизнь всегда подшучивает вот первыми такими впечатлениями. Сегодня я вижу, что утверждения Флоренского, наоборот, основательнее, чем утверждения Карсавина. Но по внешности тогда впечатления были противоположны, а именно — что нахожу у Карсавина ту самую доказательность, которой нет у Флоренского. Я тогда сидел в спецхране, был допущен в Ленинскую библиотеку. Там я нашел брошюру Карсавина «Церковь, личность и государство». Она была принята, как я потом узнал, как часть в программу евразийцев. Она написана с предельной систематичностью, где концепция личности, концепция Церкви, концепция Богочеловеческого процесса были расписаны с предельной отчетливостью, как бы с выведенностью, со всеми звеньями, последовательно присутствующими. Эта брошюра не такая уж маленькая, и я ее всю из ленинского спецхрана переписал от руки. И какой-то период своего философского развития я считал, что те тезисы, которые там, они доказаны. Если существует доказанное, то, значит, его надо принять. Значит, я был последователем Карсавина, основные концепции — как думать о личности, о Богочеловеческом процессе, какой-то период я принимал в варианте Карсавина. Ну, раз я такие основные вещи принял вот этого человека, то я занимался им шире, я собирал и биографические сведения — вообще все, что мог о Карсавине.

Из всех авторов философской мысли те, которые действительно оказали влияние на меня, — это, конечно, были Хайдеггер и Карсавин. Разумеется, нельзя было не усваивать классиков и не учиться у них. Тут и Гегель имел на меня безусловное влияние — я отталкивался от него так же, как и от Флоренского.

Я открыл «Критику чистого разума», взявши большую тетрадь, в которую собрался конспектировать все по порядку. И после нескольких страниц я с возмущением захлопнул и тетрадь, и «Критику чистого разума». Я был тогда физик старших курсов, усердно проработавший уже сотни, если не тысячи страниц естественно-научной литературы, и я просто увидел, что здесь имен-

но тот же дискурс. Теперь я знаю, что Кант признавал язык математического естествознания правильным, идеальным и что философии так и надо писать. Но мой импульс обращения к философии был, как я уже говорил, абсолютно противоположным. Я был убежден, что в философии мне нужно что-то другое по сравнению с вот этим моим языком, с тем, что я уже проходил; мне прекрасно было известно, что нужно другое. А тут я открываю философскую книгу и вижу не другое, а то же самое. Зачем же мне тогда читать и только время тратить? И вот у меня было полное убеждение, что, владея этим физическим дискурсом, я могу выводить кантианские убеждения, не читая. Я думал, что, если меня спросят, какая кантианская позиция по этому вопросу, я скажу, какая позиция, не читая конкретно Канта. Я думаю, что это в какой-то мере и справедливо. Разумеется, как у всякого работающего философа, у меня была масса случаев необходимого профессионального обращения к Канту, когда я не мог полагаться на свою надменность, что я — физик и я и так это знаю... Но, тем не менее, на самом деле я едва ли смогу сейчас привести один случай, когда у меня всегда была первична интуиция, что, конечно, я полезу в тома, я все найду по тексту, но заранее я все-таки знаю, какое решение. Интуиция не подводила меня ни разу. Хороший физик и математик, с поставленным физико-математическим мышлением, действительно владеет Кантом.

Э. Д.: Сергей Сергеевич, вы занимались вот столькими разными областями науки, да и не только науки. Как вы, выражаясь повседневным языком, успеваете все это сделать? Или, говоря более серьезно: какая внутренняя структура духа необходима, какие ее особенности обязательны для того, чтобы возможно было бы держать в уме все эти разные области? Какая, так сказать, дисциплина времени необходима для вашей разносторонней деятельности?

С. Х.: Да, действительно, для завершения вы нашли вопрос самый существенный. Очень возможно, что и наше тесное общение в эти дни тоже подвело к нему. Стало ясно, что вот именно в этом пункте лежит что-то существенное... Это один из тех пунктов, которые создали мое внутреннее родство с той областью, которая стала основной областью моих занятий, — с православной аскезой. Все это совмещение и вообще все, что человек может с собой делать, собой управлять, — все это в широком смысле есть аскеза, школа, самовоспитание. Только, в отличие от обыкновенной, секулярной науки управлять собой, мы, православные, старающиеся быть православными, знаем, чувствуем, что и цели, и силы должны быть не от тебя. Новозаветная антропология опять начинается, новозаветное отношение к себе — «Будьте в духе, и дух будет за вас говорить». Если тебе нужно что-то правильное, тебе будут даны силы для этого правильного. И, в частности, это касается и самых практических вещей, среди которых живет современный человек. Нужно не иметь никаких заданных правил и свойств, нужно знать только то, что нужно. И тогда ты увидишь, что просто реальность пластична и твоя внутренняя реальность и внешний мир становятся, как сказано в Писании, глиной, которую можно лепить. И ты просто видишь, что нужные свойства появляются, а нужные свойства (возвращаясь прямо к вопросу) могут быть очень экзотическими и необычными с точки зрения обыденности, того, что человек привык думать, что он может от себя требовать, а чего не может. В действительности нет предела — ты можешь менять себя и окружающий мир

так, как нужно. В частности, твое время может сгущаться, сжиматься и растягиваться. Вот мы знаем, что в аутентично-мистическом опыте темпоральность совсем другая. Там, как всегда говорят учителя, один миг может вместить целые события твоей трансформации, всего твоего существа. Вот что-то подобное этому, конечно, более слабое, но мы можем уметь делать в своей более обычной активности — мы можем менять свойства себя и мира так, как это требуется. Твой мир действительно становится пластичен. Если тебе нужны совершенные релаксации и обновления и ты видишь, что у тебя есть на это полторы секунды, то ты можешь сделать это за полторы секунды. Только ты за все платишь. Но это опять происходит в той стихии, о которой говорит православный подвиг, — стихии энергии. Вот это последнее объяснение, как всегда у философов полагается, учение должно совпадать с жизнью. Я, в меру слабых своих сил, пытаюсь развивать учение об энергиях, как его понимает православие, оно полностью совмещается с моим ощущением жизненной стихии; все самое важное совершается в стихии энергии. Очень грубо, житейски говоря, если ты нашел в себе достаточную энергию, ты можешь делать реальность пластичной и время-энергия переходит во время. Здесь мне на помощь приходит моя физическая специальность. В квантовой теории энергия и время рассматриваются как взаимно сопряженные величины, они друг с другом связаны. Область высоких энергий — это область, когда одновременно бóльшая событийность, бóльшая концентрация вкладывается в каждый миг. То есть, опять по-житейски говоря, энергия увеличивается, а это значит, что время уменьшается; меньшие промежутки времени могут вмещать в себя, концентрировать в себе бóльшую событийность. И ты за все платишь своей внутренней энергией. Тебе нужно ее найти. Ты можешь достичь того, что нужно, но это будет тебе дорого стоить. Всегда надо соизмерять, потому что человек — конечное существо, тварное и падшее существо, ему дана от Бога возможность совершения духовного усилия, которое заведомо достаточно, чтобы осилить вот то, что философы называют здешней реальностью. У нас это есть, но у нас это, к сожалению, в силу нашей конечной, падшей природы, не безгранично. Ты не можешь это делать каждый день и каждый час. Ты должен найти самое важное, на что потратить этот дар возможности духовного усилия, дар энергии. Ты можешь его потратить не на то, ты можешь просто его не заметить и расточить. Все это — реальные духовные опасности, среди которых мы живем и с которыми люди плохо умеют обращаться. Это одна из таких уже практических и более широких сторон тех вещей, которыми я занимаюсь. Наверное, их надо как-то отчасти и шире доводить до людей, потому что какая-то вот такая дисциплина обращения с собой как с энергийным существом, она очень требуется, она важна, но люди не знают, что она есть в нашем же родном православии; они ее ищут в восточной мистике, в Тибете, у разных современных идиотических шарлатанов, которые говорят им все что угодно, и они это принимают и даже стараются следовать, потому что они чувствуют, что это на нужную тему — это на тему о том, как человеку понять себя как энергийное существо и управлять собой как энергийным существом. Это, если угодно, прикладной и педагогический аспект православной аскетики, который сегодня всем необычайно нужен...

1 июня 1997 г., София

УДК 1(091)

*Иваненко А. А., Маковецкий Е. А., Ноговицин О. Н.**

ВИЗАНТИЯ, ЕВРОПА, РОССИЯ: СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И ВЗАИМОСВЯЗЬ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ (ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ)

Статья представляет собой обзор международной научной конференции «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций», которая состоялась 1–2 октября 2019 г. в Санкт-Петербурге. Конференция была посвящена интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — Византийской, Западноевропейской и Русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия. В докладах, прочитанных на конференции, были представлены результаты исследований, раскрывающих взаимосвязь различных типов интеллектуального дискурса и социальных практик в исторической перспективе от античных корней названных цивилизаций до современности, взаимодействию и конфликту традиций мысли и социального творчества, теолого-религиозным, секулярным и постсекулярным моделям осмысления действительности мира, общества и человека.

Ключевые слова: цивилизация, культура, религия, социальные практики, интеллектуальные традиции, Византия, Европа, Россия.

* *Иваненко* Антон Александрович — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук. Санкт-Петербург; antonivanenko@mail.ru

Маковецкий Евгений Анатольевич — доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург; evmak@yandex.ru

Ноговицин Олег Николаевич — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук. Санкт-Петербург, onogov@yandex.ru

Ivanenko A. A., Makovetskiy E. A., Nogovitsin O. N.
Byzantium, Europe, Russia: Social practices and Interrelations of spiritual traditions
(Overview of the International Scientific Conference)

The article is an overview of the international scientific conference «Byzantium, Europe, Russia: Social practices and Interrelations of spiritual traditions», which took place on October 1–2, 2019 in St. Petersburg. The conference was devoted to the intellectual history of three basic complexes of practices of civilizational development in the European, Mediterranean, and Euro-Asian regions through the historical sources of their emergence and existence — Byzantine, Western European, and Russian civilizations, as well as civilizations included in the areas of their influence and interaction. The reports read at the conference presented the results of research that bring to light the relationship of various types of intellectual discourse and social practices in a historical perspective, from the ancient roots of the mentioned civilizations to the modern times, the interaction and conflict of the traditions of thought and social creativity, theological-religious, secular and post-secular models of comprehending the reality of the world, society, and human.

Keywords: civilization, culture, religion, social practices, intellectual traditions, Byzantium, Europe, Russia.

Международная научная конференция «Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций» состоялась 1–2 октября 2019 года в Санкт-Петербурге и была посвящена осмыслению исторического опыта цивилизационного развития России и сопредельных цивилизаций в сложном взаимодействии и филиации характерных для них на протяжении долгой истории их существования социокультурных практик и духовных традиций. Организаторами конференции выступили: Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург) и Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург). Непосредственно организацией конференции занималось подразделение Социологического института РАН — Междисциплинарный центр исследований европейской общественной мысли, Организационный и Программный комитеты конференции, в состав которых входили известные российские и европейские ученые из 8 стран.

В заседаниях конференции приняли участие 70 докладчиков из научных центров и регионов России (от Санкт-Петербурга до Новосибирска), а также зарубежные исследователи из 8 стран (Сербия, Болгария, Италия, Польша, Словакия, Украина, Латвия, Казахстан). В рамках конференции состоялось пленарное заседание, заседания 3 секций («Русская мысль между византизмом и европейской цивилизацией», «Византия в западно-европейском и славянском контекстах» и «Европейская мысль от Нового времени к Модерну и ее рецепция»), а также круглый стол, посвященный исихазму и проблемам языка.

Непосредственной задачей конференции было рассмотрение интеллектуальной истории трех основных комплексов практик цивилизационного развития в европейском, средиземноморском и евро-азиатском регионах в исторических истоках их возникновения и существования — византийской, западноевропейской и русской цивилизаций, а также цивилизаций, входящих в ареалы их влияния и взаимодействия. Основное внимание было уделено исследованиям, посвященным взаимосвязи различных типов интеллектуального

дискурса и социальных практик в исторической перспективе — от античных корней названных цивилизаций до современности, взаимодействию и конфликту традиций мысли и социального творчества, теолого-религиозным, секулярным и постсекулярным моделям осмысления действительности мира, общества и человека. Междисциплинарный характер конференции обусловил участие в ее работе философов, социологов, филологов, религиоведов, теологов, историков, искусствоведов. Как и предполагалось в ходе конференции были сделаны доклады, которые касались как широкого проблемного спектра социального, культурного и идеологического взаимодействия цивилизаций и характерных для них интеллектуальных традиций, так и опытов исследования частных тем, охватываемых тематикой конференции, представлявших текущие результаты работы исследовательских групп и отдельных ученых.

Доклады, прочитанные на пленарном заседании в первый день конференции, во многом отразили основные направления ее работы, представленные сквозь призму рефлексии бытия русской цивилизации. В докладе А. А. Грякалова была актуализирована тема базовых понятий русского письма в его философских и литературных представлениях, показаны значимость и родство смысловой и творческой ориентации столь внешне различных типов осуществления мысли, как литературное и публицистическое письмо (В. В. Розанов, С. Кржижановский), логика воображаемого (Н. А. Васильев), формалистские исследования поэтического языка (русский формализм, Р. Якобсон). Анализу политико- и социокультурных нарративов русской цивилизации в историческом воображаемом, обуславливающем ее действительное бытие и взаимодействие с соседними, уже исчезнувшими и существующими цивилизациями, были посвящены доклады Р. В. Светлова (византизм в концепции государства и цивилизации К. Леонтьева) и И. И. Евлампиева (Древнеримская, Византийская и Российская империи в контексте проблемы соотношения позитивных и негативных цивилизационных функций). Авторами докладов были предложены размышления над основаниями и причинами, по которым византийский тип организации цивилизационного пространства и государства неизменно оказывается для России превалирующей моделью, вне зависимости от того, западнический, либеральный, социалистический или консервативный проект развития доминировал в те или иные периоды ее истории.

Специфике духовного склада русского человека в его близости и чуждости иным цивилизационным складам в той мере, в какой они осмысляются в едином понятийном пространстве европейской мысли, была посвящена еще одна группа докладов. В докладе Н. Б. Иванова был рассмотрен ницшеанский концепт национального ресентимента. Ресентимент как «самоотравление души» (М. Шелер) имманентен, тотален и не может быть локализован в какой-либо особенной ее манифестации, но, по словам Ницше, от него есть средство — «русский фатализм». Чужд ли он русскому человеку, если верить Ницше, и что мы утверждаем, когда опровергаем в себе ресентимент? Это вопросы, которые неизбывны для русского, как и для всякого национального самосознания, поскольку оно всегда отражает границу своего и чужого, которую необходимо проводить снова и снова. И не случайно опыт проведения границ и встречи цивилизационных паттернов постоянно актуализируется в национально образцовых опытах художественной и философской мысли, такой, например, как мысль Ф. М. Достоевского, которому

были посвящены два доклада пленарного заседания. 2021 год — юбилейный для памяти Достоевского, и, конечно, мимо этой даты не могли пройти участники конференции. Доклад А. Н. Исакова продолжил размышления над философской проекцией понятия resentment и полярного ему понятия о сверхчеловечестве в русской культуре и был посвящен сопоставлению двойственности фигуры отца у Достоевского с противоречивостью образа сверхчеловека у Ницше. В свою очередь Д. С. Фарафонова (Италия) обратилась к исследованию реминисценций и прямых отсылок к творчеству Паскаля в сочинениях, письмах и заметках Достоевского, чтобы продемонстрировать общий контур мысли, кажется, столь далеких друг от друга авторов и проследить некоторые из ключевых моментов становления линии мысли, противопоставляющей монологическому рационализму диалогизм сострадания, негибкой логике разума — «мысль сердца». Завершил пленарное заседание доклад С. М. Капилупи, посвященный анализу тех препятствий, которые разделяют русскую и западноевропейскую модели генезиса самосознания в той и другой религиозно-культурной традиции, проявлению вклада в понимание этой проблемы авторов, принадлежавших классической традиции русской религиозной философии, реактивация потенциала которой могла бы послужить делу налаживания цивилизационного диалога Востока и Запада, православного и католического христианства.

Секция «Русская мысль между византизмом и европейской цивилизацией» была представлена множеством разнообразных по тематике докладов, большая их часть была посвящена авторам, идеям и явлениям культуры XIX–XX веков. Мы можем отметить только некоторых из них. Замечательный анализ обстоятельств формирования богословских взглядов и концептуализации и исторического укоренения понятия «народа» в творчестве А. С. Хомякова представил В. М. Лурье. Очередные результаты работы над подготовкой томов полного собрания сочинений С. Л. Франка и, в частности, берлинского курса лекций о современных направлениях в философии 1927–1928 учебного года, стали темой доклада Г. А. Аляева. Борьба за идеологическое присвоение богословско-политического наследия Хомякова философами Серебряного века была освещена в докладе Е. И. Мирошниченко. Анализу обратной проекции западной мысли в ее развитии в российский ландшафт в работах П. А. Бакунина был посвящен доклад А. И. Тимофеева. А. И. Резниченко представила доклад о поздней мысли о Сергия Булгакова, о его концепции «тринитарной теологии», а А. В. Малинов — о становлении традиции византиноведения в Санкт-Петербургском университете и влиянию на этот процесс В. И. Ламанского. Несколько докладов было сделано о концепциях русских мыслителей ранней советской эпохи — М. Бахтине, А. Лосеве, К. Малевиче и др. (И. П. Березовская, А. А. Гравин, А. А. Хахалова). Доклад М. Ю. Маклаковой был посвящен анализу огромной роли, которую сыграли так называемые толстые литературные журналы (Отечественные записки, Современник, Русский вестник, Вестник Европы) в формировании отечественной культуры. Большой интерес вызвал доклад К. А. Диланян, посвященный влиянию эсхатологических проекций коллективного сознания на политико-идеологическую реальность, и, в частности, на формирование концепции «Москва — Третий Рим», которая была сформулирована в ходе дебатов против астрологических предсказаний катастрофических со-

бытий, связанных с Великим соединением Юпитера и Сатурна в 1524 года, активно обсуждавшихся по всей Европе в начале XVI века.

Ряд докладов был посвящен анализу основных направлений рефлексии проблемы византийского влияния на русскую культуру. В широкою панораму активности образа Византии у европейских мыслителей первой половины XIX в. поместил размышления о Византии русских славянофилов Д. С. Бирюков. В своем докладе В. Ю. Даренский сделал краткий обзор основных толкований образа Византии в истории русской мысли. По его мнению, слом восприятия Византии как сакрального центра мировой истории в русском сознании происходит в эпоху послепетровской секуляризации. Антивизантийский миф, созданный в Европе как «инструмент цивилизационной агрессии Запада», был усвоен русскими мыслителями XIX века. Этот миф преодолевается благодаря усилиям К. Н. Леонтьева, и уже в XX веке создаются вполне адекватные историософские концепты Византии. В начале XXI века эти концепты получают новое развитие в качестве важной составной части православного исторического самосознания. В совместном докладе С. А. Панкратов и Л. С. Панкратова проанализировали основные направления осмысления и воспроизводства «специфики цивилизационной идентичности России». В ряду наиболее специфических черт докладчики отметили феномен «державности», безусловно входящий в состав византийского наследия русской культуры. Несколько докладов, прочитанных на секции, были посвящены анализу конкретных концепций. В частности, в докладе, проясняющем важный момент концепции «византизма», Е. А. Маковецкий попытался ответить на вопрос «Почему К. Н. Леонтьев критикует идею всеобщего блага?», или почему идея всеобщего блага оказывается несовместимой с концепцией византизма. Прибегнув к известного рода упрощению, докладчик отождествил идею «всеобщего блага» с концепцией «общественного блага», «блага народа» Т. Гоббса. Если принять это упрощение, то оказывается, что идея «всеобщего блага» противоречит «византизму» в следующих отношениях: идея «всеобщего блага», восходя к идее общественного договора, дискредитирует идею Божественного происхождения власти; разрушает идею Божественной справедливости; разрушает христианский нравственный идеал. В докладе О. Н. Ноговицина была рассмотрена теоретическая база программы богостроительства в эмпириокритицизме и в марксистской теории и практике коллективного действия. Один из выводов доклада состоял в том, что основные модели и противоречия идеологических конструкций богостроителей восходят к «моделям новозаветного и ветхозаветного активизма». Византийский по своему духу концепт «соборности» на материалах философии С. Н. Булгакова и П. Флоренского был рассмотрен в докладе А. В. Тонковидовой. Наконец, чрезвычайно важный аспект рецепции византийской культуры был проанализирован в докладе Е. А. Васильевой и М. В. Рубцовой, посвященном исторически обусловленным моделям преемственности и трансформаций в российских практиках государственной службы и управления.

Доклады, прочитанные в секции «Европейская мысль от Нового времени к Модерну и ее рецепция» были посвящены обширной философской и культурно-философской тематике, охватывающей период, хронологически протяженный от XVI до второй половины XX века. Основной интерес авторов докладов был сконцентрирован на двух тематических блоках — западноевропейской мысли

Нового времени и учениях, относящихся к периоду классической немецкой философии, но также на рецепции и развитии импульсов, заданных рассматриваемыми учениями последующей европейской и отечественной традиции. Доклады, вошедшие в условный тематический блок, связанный с мыслью Нового времени, в деталях продемонстрировали раскрывшуюся в XVII–XVIII века онтологическую контроверзу нарождающегося материализма (Б. Спиноза) и учений, ориентированных религиозно-идеалистически (Дж. Беркли и Л.Г. фон Якоб), и их влияние на современную мысль Старого Света (французский и отечественный материализм) (С. А. Гашков, Д. О. Гусев, А. В. Шевцов). Отдельный доклад, подготовленный А. А. Головиным, был посвящен корням герменевтики как философской стратегии, уходящим в культурные следствия церковной Реформации. Первая из обозначенных тематических линий секции нашла свое продолжение в блоке докладов по классической немецкой философии, в которых были рассмотрены вопросы отношения к религии четырех основных фигур данного историко-философского периода — И. Канта, И. Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. Им посвятили свои доклады И. А. Протопопов, А. А. Иваненко, А. Б. Паткуль и А. Н. Муравьев, соответственно. Участниками секции не был обойден вниманием и характер взаимодействия западноевропейской мысли указанных периодов и отечественной философии, чему были посвящены доклады о концепции народности в России и Германии в XIX в. (В. Н. Смирнов) и влиянии классической немецкой философии на творчество Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица (И. А. Ляшко).

Наиболее обширной по количеству докладов стала секция «Византия в западно-европейском и славянском контекстах». Большинство из них представляли собой презентацию изучения частных тем, отразивших широкую палитру прежде всего византинистических и смежных славяно-византийских исследований, хотя первый доклад, Х. Туманса, возвратил слушателей в классические Афины, на родину греческой философской, богословской, исторической и научной мысли вообще, и был посвящен Сократу и Антигоне как типологическим фигурам той концепции героизма, которая родилась в классических Афинах. Тесная, никогда не прерывавшаяся взаимосвязь античной и последующей византийской мысли, феномены, сопровождавшие рождение последней из античного наследия, были актуализированы в целой серии докладов. В число затронутых тем вошли: исследование историографической лексики в античной истории и византийских лексиконах (А. А. Сеницын), анализ понятий «полионимы» и «гетеронимы» в позднеантичной греческой грамматике и логике (Д. А. Черноглазов), исследование понятия диалектического упражнения в «Топике» Аристотеля и его рецепции (М. И. Щербаков), эволюция структуры и изображения древа Порфирия на протяжении византийского и западноевропейского Средневековья (Л. Г. Тоноян), анализ рецепции и критики античного скептицизма в раннехристианской богословской традиции (Д. С. Курдыбайло), исследование проблемы мученичества в сочинениях Евсевия Кесарийского (А. Д. Пантелеев), учение о душе в комментаторской перипатетической и неоплатонической традиции, в частности у Александра Афродисийского и Иоанна Филопона (М. Н. Варламова), философское учение о Небе в богословском контексте экзегезы начала Книги Бытия у Филопона,

в монофизитской и несторианской традициях (Т. А. Шукин), использование античных моделей аргументации в христологических спорах первой половины VI века (О. Н. Ноговицин), влияние христологических полемик VI века в средневизантийский период (Д. И. Макаров). Два доклада были посвящены филологическому анализу «Диалектики» Иоанна Дамаскина и ее славянскому переводу (В. В. Воробьев, А. А. Сергеева). М. Даниш и З. Плашиенкова представили доклад о развитии традиции византологических исследований в Словакии и вкладе в формирование этой традиции русских ученых-эмигрантов. М. К. Сербина рассмотрела тему рецепции греческой неоплатонической мысли во флорентийской Платоновской академии Фичино. Трансформации и экзегезе традиции апофатического богословия Псевдо-Дионисия Ареопагита в мысли Ж. Деррида посвятила свой доклад Л. А. Петрова. Политико-идеологический контекст крушения Византийской империи, антилатинских споров, сопровождавших последние десятилетия ее существования, и его современные импликации представил в своем докладе И. Христов.

Особое внимание докладчики уделили славяно-византийским культурным и религиозным связям. Выступления на эту тему составили еще один большой блок докладов. Они были посвящены следующим темам: восприятию византийской антилатинской полемики в сербской монашеской среде второй половины XIV века (А. А. Адашинская), переписке Геннадия Схолария и Георгия Бранковича (Н. О. Костин), логико-философскому анализу временных понятий в «Логике» о Макария (Петровича) (О. Ю. Гончарко), риторическим сочинения Герасима Влаха (Л. А. Спиридонова, А. В. Курбанов), библиографическому исследованию издания *Medici opera* Павла Эгинского (Лион, 1567) из личной библиотеки Я. В. Виллие (М. В. Семиколенных, М. Г. Гучинский), литературным византийским прообразами истории Лжедмитрия I и феномену самозванства (Н. С. Ищенко). Завершили работу секции доклад С. Б. Акишина, в котором он представил анализ современного опыта репрезентации богословских полемик патристической эпохи в романе Умберто Эко «Баудолино».

Столь обширное поле византийских исследований дополнил круглый стол «Исихазм и проблема языка». Выступления на круглом столе отразили концептуальный круг исследований в области лингвистических импликаций исихастских практик и моделей коммуникации. В. В. Фомин посвятил свой доклад психо-лингвистическим исследованиям практики «умной молитвы», Д. С. Бирюков обратился к первоначальным основаниям формулировки паламитского учения в переписке Григория Паламы и Варлаама, Д. И. Макаров рассмотрел элементы структуры коммуникативных нарративов в сочинениях Феодора Метохита и Григория Паламы. Два выступления были посвящены проблематике учения об имени и его мистико-богословским дополнениям в восточно-христианской богословской традиции и в имяславской ономотологии (О. Д. Наумов, Л. Ю. Айснер).

Итогом конференции станет сборник статей, подготовленных по материалам сделанных на ней докладов. Проект конференции предполагает проведение в дальнейшем ряда широких и частных мероприятий, направленных на координацию и презентацию междисциплинарных исследований европейского круга цивилизаций и культурных регионов их окружающих.

УДК 1(091)

*Иеромонах Тихон Васильев**

**СТРОЯ ДОМ ПРЕМУДРОСТИ.
СЕРГИЙ БУЛГАКОВ — 150 ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
(ОБЗОР КОНФЕРЕНЦИИ В ФРИБУРГЕ — 2–4 СЕНТЯБРЯ 2021 Г.)**

*Hieromonk Tikhon Vasiliev
BUILDING THE HOUSE OF WISDOM.
SERGIY BULGAKOV — 150 YEARS FROM THE BIRTH
(REVIEW OF THE FRIBURG CONFERENCE — 2–4 SEPTEMBER 2021)*

2021 год ознаменовался 150-летием со дня рождения выдающегося русского философа и богослова протоиерея Сергия Булгакова. В Фрибургском университете (Швейцария) с 2 по 4 сентября 2021 года проходила большая международная конференция, посвященная этому важному мыслителю, под названием «Строя дом Премудрости» («Building the House of Wisdom»). Конференция была организована Центром изучения наследия Сергия Булгакова, существующем при Институте экуменизма Богословского факультета данного университета, совместно с Богословской академией Волоса (Греция) и Центром православного богословия в Фордамском университете (США) и проходила под патронатом лорда Рована Вильямса, бывшего Архиепископа Кентерберийского. Проведение конференции было спонсировано Швейцарским национальным научным фондом, и рядом других организаций.

Основной целью конференции было дальнейшее изучение наследия Булгакова и его возможного вклада в решение проблем, стоящих перед современным миром. Другой важной целью конференции являлось налаживание связей между христианскими Востоком и Западом. В конференции приняли участие как заслуженные и известные ученые, так и начинающие исследова-

* Иеромонах Тихон (Васильев Анатолий Александрович), Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Санкт-Петербургская духовная академия; tihonpts@mail.ru

тели, представляющие различные исследовательские дисциплины и разные христианские традиции.

Работа конференции была организована следующим образом. Основные доклады длились от 40 до 60 минут и чередовались с тематическими панельными дискуссиями. В каждой панели было 5 участников: модератор, три докладчика с сообщениями по 20 минут и респондент, комментирующий прозвучавшие три сообщения. Несомненным плюсом организации было то, что панельные дискуссии проходили не одновременно в разных секциях, а были включены в общее расписание, и каждый участник имел возможность прослушать все без исключения доклады и участвовать во всех дискуссиях, без отягощения мучительным выбором посетить ту или иную секцию, если бы они проходили параллельно. Все доклады транслировались в прямом эфире на платформе Youtube, и доступны для просмотра всеми желающими. После завершения конференции видео ее докладов имели от 1500 до 2000 просмотров, что, на наш взгляд, является очень высоким показателем и свидетельствует о серьезном к ней интересе.

Началась конференция с приветственного слова главы богословского факультета Фрибургского университета профессора Мариано Делгадо, а также организаторов конференции. Вступительный доклад сделала главный организатор конференции профессор Барбара Халленслейбен, совместив в своем выступлении полезные практические советы участникам с блестящим введением в проблематику булгаковской софиологии через развернутый комментарий к названию конференции и связи Булгакова с Василием Кандинским, чья работа «Москва 1» явилась не просто удачной иллюстрацией, но глубоким символическим образом, соответствующим основному нерву булгаковской мысли. С кратким приветственным словом, не указанным в программе, выступил по удаленной связи глава Отдела внешних церковных связей Русской Православной Церкви митрополит Иларион (Алфеев).

Далее последовал пленарный доклад патрона конференции архиепископа Рована Вильямса (Великобритания), который рассматривал эволюцию понятия «ипостасного» у Булгакова. Вместо критики недостатков построений Булгакова он предложил сконцентрироваться на постижении того, чего же пытался достичь Булгаков с их помощью. По мысли лорда Вильямса, это — положительное раскрытие Халкидонской формулы через новое прочтение понятия «ипостасного», когда модель ипостасного существования человека и божественного образа в нас неотъемлемо связаны с идеей заботы, попечения о мире.

Нужно сказать, что тема богословского и философского персонализма, тема субъекта у Булгакова, его понимание ипостаси и ипостасности была одной из ключевых тем данной конференции и затрагивалась также в докладах Натаниэла Вуда (США), Антуана Аржаковского (Франция) и многих других. Особенно глубоко и всесторонне данная проблематика была раскрыта в выступлениях Джона Мильбанка (Великобритания) и Дэвида Бентли Харта (США).

Ряд докладчиков предложили интересный исторический анализ тех или иных периодов творчества отца Сергия. В частности, Калев Хенри (Канада) рассказал о раннем марксистском периоде в интеллектуальной жизни Булгакова. Катрин Евтухова (США) рассмотрела творчество Булгакова до и после

русской революции 1905 года (1904–1907), проанализировав его публикации этого периода. Наталья Ваганова (Россия), сфокусировав свое внимание на анализе философской и богословской критики философско-богословских идей Булгакова, подробнее остановилась на философской критике Евгения Трубецкого (1917). Исторические и политические аспекты спора о Софии 1930-х годов были прекрасно освещены в докладе Алексея Козырева (Россия). А Марк МакИнрой (США) великолепно продемонстрировал как Сергей Булгаков сформировал восприятие идеи обожения на Западе в двадцатом веке по пути, о котором часто забывают, а именно, благодаря важнейшей статье Мирры Лот-Бородиной, опубликованной в 1932 и 1933 годах, в которых, уверен МакИнрой, отражены идеи Булгакова об обожении.

Одним из серьезных критицизмов софиологии Булгакова со стороны православных традиционалистов является обвинение в пантеизме. Брендон Галлахер (Великобритания) в своем выступлении обратился к фундаментальным богословским вопросам отношения Творца и творения в софиологической доктрине, которая размывает границы между тварным и нетварным, говоря о человеке, как о тварно-нетварном существе. Галлахер считает что софиология совместима с традиционным христианским пониманием творения мира из ничего. По мнению докладчика, учение о творении у Булгакова радикально христоцентрично: творение воплощает различие в единстве несотворенного и созданного без смещения, без изменений, нераздельно и неразлучно, являясь своего рода «халкидонской онтологией».

Философские работы Булгакова крымского периода «Трагедия философии» и «Философия имени» до недавнего времени не получали должного внимания со стороны исследователей мысли русского философа и богослова, по крайней мере в англоязычной среде. Доклады уже упоминавшегося Джона Мильбанка а также Николаоса Аспрулиса (Греция) восполнили данный пробел. По мнению Мильбанка, Булгаков плодотворно стирает границы между философией и богословием, решая философские задачи в богословском дискурсе, и наоборот, говоря о философии приходит к богословским выводам. Аспрулис в своем докладе демонстрирует что тринитарное богословие Булгакова в терминах грамматики в работах Крымского периода является весомым, хотя и ненамеренным, вкладом восточного христианства в современную философию религии.

Выступление протоиерея Павла Хондзинского (Россия) было посвящено экскурсу «Августинизм и предистинация», которым завершается последняя книга Большой трилогии Булгакова «Невеста Агнца». Булгаков, критикуя здесь взгляды Августина на посмертную судьбу некрещеных младенцев, вспоминает известные слова Ивана Карамазова, отвергающего мировую гармонию, основанную на страданиях невинных младенцев. Как считает отец Павел Хондзинский, критический анализ аргументации, представленной отцом Сергием, показывает, что его собственная концепция свободы, ведущая к апокатастасису, в конечном итоге ведет к примирению «жертвы и палача», против чего восставал упомянутый герой Достоевского.

Антонио Бергамо (Италия) указывает на две герменевтические перспективы у Булгакова, софиологическую и кенотическую, которые позволяют постичь христианскую тайну в ее глобальности. В своем докладе он анализирует

связь тринитарной онтологии Булгакова с концепцией кенозиса. Предельный кенозис — это смерть. Павел Гаврилюк (США), в своей лекции, которой завершилась данная конференция, предложил новое прочтение софиологии Булгакова через призму смерти и смертности. Гаврилюк демонстрирует, как столкновение со смертностью и умиранием сформировало мировоззрение Булгакова, начиная с его раннего детства и заканчивая его борьбой с раком горла в конце его жизни.

Кроме двенадцати основных лекций-докладов в порядке работы конференции были проведены шесть тематических панелей: «Религия, политика и экономика», «Антропология и духовность», «По ту сторону идеализма и романтизма», «Богочеловечество», «Онтология», «Церковь».

Не удивительно, что тема политики прозвучала на данной конференции не только в рамках дискуссии на тематической панели. Ведь отец Сергей Булгаков до принятия священного сана в 1918 году был видным политическим деятелем и известным экономистом. В той или иной степени тема политики была затронута в докладах Катрин Евтуховой, Антуана Аржаковского, Натаниэла Вуда, Алексея Козырева, Дионисия Склириса (Греция) и Юрия Сафоклова (Германия).

В наше время трудно, да, и наверное, не нужно разделять проблемы политики, экономики и экологии. Новая глобальная парадигма международной политики, так называемая экологическая парадигма постепенно сменяет царствовавшую в политике множество десятилетий парадигму экономического роста. В данных условиях на передний план выходит проблема нового языка экономики. Именно в таком контексте предлагает о. Тихон Васильев (Россия) оценивать работу Булгакова «Философия хозяйства». Проблемам экологии, а точнее сказать — экологической теологии, вдохновленной мыслью Булгакова — было посвящено сообщение Остена Холмса (США).

В докладе Любови Петровой (Россия) рассматриваются основные направления рецепции богословия Григория Паламы в софиологии Сергея Булгакова, раскрываются сущность и границы применения паламитского дискурса в софиологической концепции в зависимости от стадии развития философско-богословской мысли Сергея Булгакова. Необходимо отметить, что доклад Любови Петровой вызвал оживленную дискуссию, затронув очень важный аспект софиологии Булгакова.

Хотелось бы упомянуть еще некоторых панелистов, чьи сообщения не уступали по уровню и значимости основным докладчикам.

Джошуа Хит (Великобритания) толкует умозрительное творчество Булгакова как духовную дисциплину. В своем докладе он стремится показать, что осмысление Булгаковым аскезы, понимаемое как трансформация одной точки зрения на настоящее посредством тринитарного самоопределения через другое, предлагает имманентную интерпретирующую основу для анализа собственных текстов Булгакова, включая наиболее умозрительные.

Дебора Кейсвелл (Германия) в своем докладе указывает, что богословие Булгакова строится вокруг персоналистического понимания Бога и подчеркивает, что Бог является у него творческим принципом. В этом отношении мысли Булгакова сходны с идеями его современника Николая Бердяева. Кейсвелл

демонстрирует, что Булгаков может рассматриваться как представляющий теологию человеческой аутентичности, и затем использует эту формулировку, чтобы противопоставить его мысли идеям Бердяева.

В докладе Джека Льюиса Паппаса (США) представление Булгакова о тринитарной личности вступает в диалог с метапсихологической интерпретацией немецкого идеализма, сформулированной Славоем Жижекком. Как и у Жижека, Булгаковское прочтение источников идеализма отмечено отчетливым акцентом на позитивном и мета-трансцендентальном значении антиномии как основной предпосылки (как человеческой, так и божественной) личности. Таким образом, Паппас стремится продемонстрировать, как эти особенности богословия Булгакова могут быть прояснены с помощью метапсихологического прочтения, а также показать, что богословие Булгакова могло бы привести в современную метапсихологическую теорию в более широком смысле.

Наконец, Джастин Койл (США) рассматривает сатанологию Булгакова, в большинстве случаев, незамеченную исследователями. Он делает это путем анализа того, как Булгаков использует другую незамеченную сатанологию — а именно, Ф. В. Дж. Шеллинга. Койл стремится показать, как Булгаков принимает и адаптирует сатанологию Шеллинга по трем основным пунктам: самотворение; (анти)тринитарное богословие; и личность зла.

Данная конференция, без сомнения, является серьезным вкладом в изучение наследия отца Сергия Булгакова и как философа и как богослова. Масштаб и значимость данной конференции не могут быть переоценены. Хочется также отметить прекрасную организацию конференции, которая была проведена в очном формате для приглашенных докладчиков, несмотря не все ограничения и трудности пандемии. В целом, данный форум богослов и философов явился прекрасным подарком к юбилею отца Сергия Булгакова.

