



RUSSIAN PHILOSOPHY

2021

issue 1

Since 2021

*Published
2 times a year*

St. Petersburg

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2021

выпуск 1

*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. 1. Октябрь. — 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

<i>Богатырев Д. К.</i> Русская философия в России.....	9
<i>Сабиров В. Ш., Соина О. С.</i> Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования.....	27
<i>Чжан Байчунь</i> Две модели процесса русской философии у С. С. Хоружего.....	48
<i>Евлампиев И. И.</i> Русская философия об исторической обреченности либеральной цивилизации.....	60
<i>Маслин М. А.</i> Личность и реформы Петра Великого в наследии Виссариона Белинского.....	78
<i>Шапошников Л. Е.</i> Идейное наследие В. С. Соловьева и православное богословие.....	94
<i>Григоренко А. Ю.</i> Религиозные идеи Древней Руси и русская философия Серебряного века: некоторые соответствия.....	103
<i>Корсаков С. Н., Черняев А. В.</i> Сто лет изучения истории русской философии в Институте философии (статья первая).....	112

**Памяти Вольфганга Дитриха
(6 февраля 1925–20 февраля 2021)**

<i>Шольц Б.</i> Творческая биография.	129
<i>Берманн Э.</i> Странствующий и пишущий наблюдатель Вольфганг Дитрих в городской картине Марбурга	132
<i>Дитрих В.</i> Федор Степун и Николай Бердяев	134

Архив русской философии

<i>Вакулинская А. И.</i> Живое слово: Иван Ильин об ораторском искусстве	151
<i>Ильин И. А.</i> Тезисы и конспект вступительной лекции курса «Мирозерцание и характер»	158

Библиография

<i>Ермичев А. А.</i> Нужное издание (П. Н. Базанов. Н. И. Ульянов — русский эмигрант, историк, публицист, писатель: био-библиографический указатель. СПб., 2021. С. 130)	168
<i>Ермичев А. А.</i> Книга о Н. Я. Данилевском. (А. Я. Кожурин. Н. Я. Данилевский. Жизнь и творчество. СПб., Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена. 2021. 204 с.)	171

CONTENTS

<i>Bogatyrev D. K.</i> Russian philosophy in Russia	9
<i>Sabirov V. S., Soina O. S.</i> Ivan and Dmitry Karamazov: two types of Russian philosophizing	27
<i>Zhang Baichun</i> Two models of the process of Russian philosophy by S.S. Horuzhy	48
<i>Evlampiev I. I.</i> Russian philosophy about the historical doom of liberal civilization	60
<i>Maslin M. A.</i> Personality and reforms of Peter the Great in the heritage of Vissarion Belinsky	78
<i>Shaposhnikov L. E.</i> Ideological heritage of Vladimir Solovyov and orthodox theology	94
<i>Grigorenko A. Yu.</i> Religious ideas of ancient Russia and Russian philosophy of the Silver Age: some correspondences	103
<i>Korsakov S. N., Chernyaev A. V.</i> One hundred years of studying the history of Russian philosophy at the Institute of Philosophy (article one)	112
<i>In memory of Wolfgang Dietrich</i> <i>(February 6, 1925 — February 20, 2021)</i>	
<i>Bernd E. Scholz</i> Creative biography (translated by O.A. Nazarova)	129

Erica Bermann
Wandering and writing observer Wolfgang Dietrich
in the city picture of Marburg (translated by O.A. Nazarova)132

Wolfgang Dietrich
Fedor Stepun and Nikolai Berdyaev (translated and published by O.A. Nazarova) ..134

From the archive of Russian philosophy

Vakulinskaya A. I.
Living word: Ivan Ilyin on oratory151

Ilyin I. A.
Theses and abstract of the introductory lecture
of the course “World outlook and character”158

Bibliography

Ermichev A. A.
The Right Edition (P. N. Bazanov, N. I. Ulyanov — Russian emigrant,
historian, publicist, writer: bio-bibliographic index. St. Petersburg, 2021, p. 130) ...168

Ermichev A. A.
The book about N. Ya. Danilevsky. (A. Ya. Kozhurin, N. Ya. Danilevsky.
Life and work. St. Petersburg, Publishing house of the Herzen Russian State
Pedagogical University. 2021, p. 204)171

*Д. К. Богатырёв**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Цель статьи — очертить «идеологию», которая будет определять тематические и аксиологические приоритеты журнала. В первом разделе «Русская философия как проблема» отмечаются различные подходы к феномену русской философии.

Во втором разделе «Как я понимаю философию» излагаются авторские трактовки, обоснованные в книгах и лекциях. Философия интерпретируется как форма духовного опыта, имеющая черты сходств и различий с религией, наукой, искусством и идеологией, хотя и не сводима ни к одной из этих культурных практик без остатка. Внутренняя форма философского знания представляет собой триединство онтологии, гносеологии и аксиологии. Проводится соотнесение понятий философии как «субъективной склонности» и исторически сформировавшегося социокультурного феномена. Подчеркивается коммуникативная миссия философии в культуре.

В третьем разделе «Самобытное и своеобразное» обосновывается тезис, что человеческая мысль породила всего три доподлинно самобытных философии — в Китае, Индии и Греции. Дальнейшие влияния связаны с религиями Откровения, в первую очередь христианством. Обозначаются интегральные принципы философии в Индии, Китае и Греции. Интегральным принципом христианского мышления выступает дух, который раскрывается через идеи свободы, творчества и личности. Сознание, самосознание и разум, ранее выступавшие в качестве самостоятельных интегральных принципов, рассматриваются как атрибуты духа. Автор допускает самобытность патристики и схоластики, а в конечном счете — и новоевропейской философии, хотя ее оригинальность во многом строится на отрицании собственных христианских истоков.

В разделе «Оригинальность русской философии» обосновывается тезис, что она своеобразна, но не самобытна. Отечественная философия, преимущественно в ее религиозно-идеалистическом изводе, представляет собой творческую реакцию на новоевропейскую мысль, в которой в новом контексте было актуализировано восприятие Россией наследия Византии. Рассматривается оригинальность русской философии в гносеологии, онтологии, аксиологии, также в таких предметных областях, как философия истории и культуры. Рассматриваются марксизм-ленинизм и диалектический материализм, причем отмечаются культуроросизидательные заслуги советской философии.

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

В заключительном разделе «Актуальная повестка» дается оценка глобализации, ее вызовов и не предполагаемых инициаторами последствий, отмечается необходимость пересмотра представлений о России как о «месте встречи Востока и Запада», формулируются тезисы о русском языке и языке философии, образующие краткое описание миссии журнала.

Текст представляет собой внутренний диалог как с классиками (Н. Бердяев, В. Зеньковский, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский), так и с современными исследователями А. Ермичевым, И. Евлампиевым, М. Маслиным, Ю. Перовым, С. Хоружим.

Ключевые слова: самобытность и производность философских миров; онтология, гносеология, аксиология; язычество, христианство, современность, глобализация, будущее России; миссия и идеология журнала.

*D. K. Bogatyrev
Russian philosophy in Russia*

The purpose of the article is to outline the «ideology» that will determine the thematic and axiological priorities of the journal. In the first section, «Russian Philosophy as a Problem,» various approaches to the phenomenon of Russian philosophy are noted. The second section, «How I Understand Philosophy,» sets out the author's interpretations, substantiated in books and lectures. Philosophy is interpreted as a form of spiritual experience that has similarities and differences with religion, science, art and ideology, although it cannot be completely reduced to any of these cultural practices. The internal form of philosophical knowledge is a trinity of ontology, epistemology and axiology. Correlating the concepts of philosophy as a «subjective inclination» and a historically formed socio-cultural phenomenon is carried out. The communicative mission of philosophy in culture is emphasized.

In the third section, «Original and Peculiar», the thesis is substantiated that human thought has generated only three authentically original philosophies — in China, India and Greece. Further influences are associated with the religions of Revelation, primarily Christianity. The integral principles of philosophy in India, China and Greece are indicated. The integral principle of Christian thinking is the spirit, which is revealed through the ideas of freedom, creativity and personality. Consciousness, self-consciousness and mind, which previously acted as independent integral principles, are considered as attributes of the spirit. The author admits the originality of patristics and scholasticism, and ultimately of modern European philosophy, although its originality is largely based on the denial of its own Christian origins.

In the section «Originality of Russian Philosophy», the thesis is substantiated that it is specific, but not original. Domestic philosophy, mainly in its religious-idealistic version, is a creative reaction to the new European thought, in which, in a new context, Russia's perception of the heritage of Byzantium was updated. The originality of Russian philosophy in epistemology, ontology, axiology, as well as in such subject areas as the philosophy of history and culture is considered. Marxism-Leninism and dialectical materialism are considered, and the cultural-creative merits of Soviet philosophy are noted.

The final section «Actual Agenda» assesses globalization, its challenges and consequences not intended by the initiators, notes the need to revise the idea of Russia as a «meeting place for East and West», formulates theses about the Russian language and the language of philosophy, forming a brief description of the journal's mission.

The text is an internal dialogue both with the classics (N. Berdyayev, V. Zenkovsky, N. Lossky, G. Fedotov, G. Florovsky), and with modern researchers (A. Ermichev, I. Evlampiev, M. Maslin, Yu. Perov, S. Horuzhy).

Keywords: originality and derivativeness of philosophical worlds; ontology, epistemology, axiology; paganism, Christianity, modernity, globalization, the future of Russia; mission and ideology of the journal.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Понятие русской философии не имеет какой-то общепринятой интерпретации. Это и период развития философии в России до советского времени, и просто философия в России, хотя не вся таковая может быть (при желании) идентифицирована как «русская» по её генетическим и смысловым характеристикам. Это и тексты, написанные представителями российской культуры на русском или иностранных языках. Современная философия в России вроде бы уже российская, а не русская. Тем не менее говорят о русском духе, который дышит пусть и не «где хочет» — всё-таки это не дух Божий — но явно не только в месте фиксированной географической локализации. После распада СССР, который противопоставил Россию и многих людей, говорящих исключительно на русском языке, другим людям, которые русским языком пользовались время от времени, возник концепт «русского мира». Очевидно, за разнящимися и даже отчасти конкурирующими трактовками «русскости» кроется некое смысловое ядро, вокруг которого группируются различные концептуальные ответвления.

Избранное нами название журнала обязывает если не прояснить до некоторых бесспорных очевидностей эйдос русской философии, то хотя бы сформулировать рабочий концепт, в соответствии с которым мы предполагаем действовать. Будем при этом учитывать и опыт уже состоявшихся идентификаций. Они практически все нам известны, каждая из картин по-своему справедлива. Схематизм по вполне понятным причинам неизбежен. В свете вышесказанного «русскость» может показаться некоей субстанцией, но по отношению к философии она не более чем акциденция, атрибутивный статус которой еще надлежит выяснить. Поэтому придется сказать несколько слов на тему — что такое философия.

КАК Я ПОНИМАЮ ФИЛОСОФИЮ

Философия — формообразование творящего культуру человеческого духа, которое имеет черты сходств и различий с религиями, науками, искусствами и идеологиями, хотя и не сводится к ним без остатка. С религией философию роднит тяга к Абсолютному. Говоря упрощенно, предметная функция философии религиозна. Хотя Абсолют философии не тождественен, по крайней мере терминологически, Божеству религиозного сознания, «Материя» или «Воля» фактически несут религиозную (ценностно-мировоззренческую) нагрузку в материализме и волюнтаризме. «Метафизический» материализм от барона Гольбаха до Энгельса и вышедшего из него диамата имманентно религиозен. Современный «научный материализм», благодаря позитивизму, абсолютизирует множественность и относительность, повторяя на новом витке архетипические аргументы атомистов.

Различает философию с религией превалирование такой формы мышления, которая требует перехода от интуитивных усмотрений к аргументированному и упорядоченному дискурсу. Отчасти это свойственно развитым

религиям, в рамках которых возникает теология как рациональная рефлексия и систематизация религиозного опыта. Но в религиях теология носит очевидно производный характер, тогда как в философии сама рефлексия Абсолютного и представляет духовный опыт, фундирующий теорию. Необходимо также отметить имманентный критицизм, присущий развитию философскому мышлению. Для религии скепсис может оказаться губительным, хотя в гомеопатических дозах и полезен, а для философии сомнение выступает одной из пружин развития, требуя проблематизации очевидностей. Пространство философии невозможно представить без такого элемента как скептицизм.

Традиционные противопоставления религии и философии по границе веры и разума уже не столь очевидны после работ экзистенциалистов и прагматистов. Социологически их также различают по критерию коллективности и индивидуальности. Философы хотя и создают свои сообщества, но по масштабам они не сопоставимы с религиозными общинами. Важнейшим отличием в методе постижения Абсолютного является отсутствие в философии символических практик, которые составляют основу религиозной жизни. Философы живут в мире мышления, а если и выходят вовне, то со своими идеями.

Аргументированность, самокритичность, систематичность и методичность мысли роднят философию с наукой. В этом плане философия бесспорно является наукой по форме. Даже у отдельных авторов, вроде М. Монтеня, С. Кьеркегора, Ф. Ницше или Н. Бердяева, которые по стилю изложения ближе к искусству, сохраняется, скажем так, внутренняя научность текстов, внешне пестрящих афоризмами и парадоксами. В современных дискурсах доминирует понятие науки, восходящее к Канту. Поэтому, даже если Аристотель нам симпатичнее, мы не можем не учитывать превалирующих настроений, суть которых в том, чтобы под науками понимать позитивные, конкретные, частные знания. В таком контексте наука — рациональное познание явлений в пространстве и времени с целью выяснения их законов (сказать «сущностей» было бы слишком решительно, по-гегелевски). Наука, говоря языком феноменологии, не занимается бытием, она исследует регионы сущего. В предметном плане выделяют науки о материи (естественные), о формах и структурах (математика, логика, кибернетика), человеческом существовании в истории (социо-гуманитарные) и об овладении человеком материальным миром (технические или инженерные). Если Абсолютное трансцендентно, как учит теизм религий Откровения, то вряд ли уместно говорить, что философия — это «наука о Божестве», как полагал Аристотель. Однако если имеются и постижимы разумом «онтические всеобщности» (Хайдеггер), то философию можно назвать наукой о категориях, «всеобщих законах бытия и мышления», как учил диалектический материализм. Тем более, что материя не трансцендентна явлениям сущего, напротив, составляет их несущую первооснову — субстрат.

Принято также противопоставлять философию позитивной науке на основании понятия опыта. Это выглядит очевидным только для естественных и инженерных наук. Опыт — это непосредственная встреча с сущим, и в этом смысле он составляет неотъемлемый компонент жизни и познания. В естественных и технических науках он обретает и искусственную форму эксперимента. В науках о структурах опыт присутствует как внутреннее созерцание и как

мысленный эксперимент. Эмпирический базис гуманитарных наук составляет познание фактов и артефактов истории и культуры. В философии само мышление выступает опытом, а его материей в объективном плане — история культуры, в субъективном — самотрансценденция думающей личности.

Важной представляется аксиологическая дифференциация. Философия ищет истину ради нее самой, и в этом плане служит этой ценности. Ценность истины конститутивна и для положительных наук, но служат они пользе. Науки нацелены на достижение социально полезного результата. Общество в целом и сообщества ученых в частности «сертифицируют» формальными и неформальными средствами полезность результатов. В этом смысле афоризм, приписываемый одному из российских министров Просвещения, — «польза философии не доказана, а вред возможен», хотя и звучит по-обскурантски, не столь и абсурден. Положительные науки в определенном смысле «корыстны», категория истины в научных дискурсах работает как инструмент. Философия служит истине, подобно тому, как искусство — красоте, хотя в ремесленной деятельности, которая нацелена на достижение выгоды посредством производства социально-полезных продуктов, ценность красоты функционирует инструментально, что сближает ремесло с наукой и техникой.

Объяснить сущность философии только через соотнесение религии и науки, как этого хотели Гегель (синтетически) и Рассел (дихотомически), в полной мере не получается. Философия подобна искусству личностным характером знания и творчества, оценочностью, а также повышенным градусом интуитивности и связанной с образностью символичностью, превращающей её в «поэзию понятий», которая может утащить рассудок в такие туманности, где все концепты оказываются столь же серы, как кошки в темноте. Кроме того, философия — искусство мышления, хотя на пути абсолютизации техник дискурса, когда средство оказывается целью, она превращается в софистику. Однако главная близость философии и искусства в другом. Художник пишет картину, литературное или музыкальное произведение, а человек, отвечая себе на вопрос о Боге, благе и бессмертии, фактически композитрует свою судьбу, делает эскиз жизненной траектории, «совершает набросок» собственной экзистенции. В этом смысле люди — в той мере, в которой они мыслят, — не только стихийные философы, как утверждал Кант, но и полубессознательные художники, участвующие в сотворении себя и окружающего их мира.

Творчество предполагает воплощение некоторой сверхчеловеческой ценности, большинством людей, как правило, рационально не осознаваемой. Ценности переживаются в актах духовно-эмоциональной интуиции, как учил М. Шелер, развивая идеи Б. Паскаля, писавшего, что «великие мысли исходят из сердца». Поэтому творчество приводит к возрастанию блага в мире. Благо — понятие не только умозрительное, но и духовно-практическое. Можно, конечно, свести благо к сугубо регуляторной функции, превратив в этическую категорию, редуцируя духовность к интеллекту, но сохраняя духовно-практический элемент, как это происходит в кантианстве. Или, что ещё хуже, в конвенцию, как предполагают софисты, утилитаристы и прочие позитивисты. Утрата онтологического измерения переводит дискурс блага в горизонт «человеческого, слишком человеческого».

Когда возникает само по себе вполне справедливое желание измерить благо в обозримом горизонте социальной полезности, формируются идеологии. Не было и нет неидеологических культур. Философия, как и религия, всегда выполняла идеологическую функцию. Однако свести её к идеологии, как предлагал Маркс, значит лишить её субстанции. В эпоху Средних веков церковные иерархи и их философски подкованные окружения хотели свести философию к прислуживанию религии и теологии, позитивисты, обожающие науку, — к обслуживанию науки, а марксисты — к служению идеологии. Каждое из этих желаний по-человечески вполне объяснимо, но ни одно из них невыполнимо. Однако нельзя запретить тянуть одеяло на себя. Поэтому философия в пространстве культуры как бы растягивается между перечисленными центрами притяжения, а удельный вес того или иного влияния зависит от эпохи, народа и личности мыслителя.

Оборотной стороной этого «растяжения» являются перманентно осуществляемые в историческом времени мощные взаимовлияния. Философия выполняет в культуре функцию главного медиатора, переводя смыслы и символы, работающие в религии и искусстве и без остатка никогда не постижимые, на доступный многим язык рассудка, открывая смысловую глубину категорий и концептов позитивной науки через рефлексию их в качестве элементов картины мира, а также создает концептуально-аксиологическую канву для проектов идеологов. На эту «распятость» философии между религиями, науками, искусствами и идеологиями можно посмотреть с другой стороны — в разрезе имманентной структуры метафизики.

Внутренняя форма философского знания: онтология — гносеология — аксиология. Конкретные конфигурации доктрин разнятся, но структурно-смысловой каркас сохраняется в многообразии исторических проявлений. Эта схема уже вполне концептуализирована стоиками: физика — логика — этика. Конечно, сущее не тождественно физической реальности, а познание — логике. Также и идея ценности, объединяющая этику и эстетику, полнее выражает смысложизненную функцию философии. Онтология часто, хотя и неправомерно, отождествляется с метафизикой. Метафизика — нечто более многогранное, чем онтология. Платон и Кант максимально сближали Абсолютное с высшим благом, мистики считали, что Божество трансцендирует бытие и ничто. В более узком и точном значении онтология представляет собой учение о бытии и сущем (не вдаваясь в хайдеггеровскую дифференциацию). Содержание, отрефлексированное философией в форме концептов онтологии, в культуре функционирует, как правило, в неотрефлексированном виде, в качестве картины мира.

Предметом гносеологии, которую ныне модно называть «эпистемологией», выступает само познание: его ход, законы, границы. При этом горизонтом, который стягивает гносеологические дискурсы в ценностно-смысловое единство, выступает истина. Даже если ее «нет» (в традиционном «натуралистическом» или метафизическом понимании), обойтись без этой категории невозможно. Сама редукция истины к соглашению не состоялась бы без категории истины (даже если ее трактовать сугубо трансценденталистски — как интересубъективную объективность формы-функции). А также без эйдоса истины, эмоциональной

составляющей которого является его привлекательность. Истина является ценностью, хотя мы и не всегда можем объяснить, почему. Многие школы современной западной мысли (феноменология, позитивизм, аналитическая философия) функционируют в русле тенденции редуцирования философии к эпистемологии. Философия действительно познает само познание, и гносеологический компонент в ней, по крайней мере начиная с Декарта, играет центральную роль. До появления когнитивных наук познание познания являлось, пожалуй, эксклюзивным компонентом философского мышления. Однако полной редукции пока еще никому осуществить не удалось. Русские авторы обозначили это термином «гносеологизм». Эпистемология в некотором смысле действительно выступает эксклюзивным компонентом философского мышления: в науках, религиях, искусствах, идеологиях сознание захвачено своим предметом, погружение мысли в предмет порой доходит до растворения, иначе сущность не откроется. Саморефлексивность мысли — конститутивная черта философии. Даже когнитивные науки, которые вышли из философии, как в свое время — логика и психология, все-таки не тождественны гносеологии. Они не формулируют для себя онтологические основания и не размышляют о ценности истины. Ценностная ориентация мысли конституирует философию в качестве аксиологии.

Аксиологические дискурсы центрируются вокруг идеи Блага. Зримым воплощением Блага выступает Красота. Философия в форме аксиологии — это учение о смысле жизни. Вечная песня о главном. Круг замыкается: наука о морали оказывается искусством жизни, центром которого в конечном счёте выступает некоторая интуиция Абсолютного, будь то Хаос, Хронос, Гея, София или Логос. Для стоиков или экзистенциалистов смысложизненная функция философии является главной, а построение картины мира и рефлексия валидности собственных построений лишь служат духовной самоидентификации личности, хотя таковая и невозможна без ответа на вопрос о сущности сущего. В качестве аксиологии философия пронизывает сферу этического и эстетического. Шекспир и Достоевский не создали наукообразных теорий бытия и познания, но влияние их несравненно шире, чем Гуссерля или Витгенштейна. Удельный вес онтологии, гносеологии и аксиологии в конкретной концепции разнится, но само наличие этих компонентов в философии неотменимо, как наличие сторон в треугольнике.

Философия — с различным удельным весом вышеперечисленных компонентов — существует, похоже, всегда и везде в тех цивилизационных пространствах, где человек стал мыслить как более или менее автономный индивид: по крайней мере, как «склонность», сугубо внутренний духовный опыт, интенция, грозящая тематизироваться в форме текста. Экзистенция, которая реализует себя и как трансценденцию, и как коммуникацию. Последнее особенно важно для формирования философии как самобытной культурной практики. «Симпозиум» Платона — базовая форма конституирования этого духовного опыта в культуре. Из его институциализации вырастает университет. Философия в Средние века создала европейский университет, а он закрепил её родительский статус. Модель университета как информационно-технологического хаба или супермаркета, в котором философии отводится роль отдела для товаров с просроченным сроком годности или секонд-хенда,

призвана похоронить философию. Но вместе с ней, не исключено, и сам университет. Эта идея пришла сначала в Европу, затем в «развивающийся мир», который, того не ведая сам, так любит грядущую цивилизованность, а затем и в Россию из США. Не всякий народ готов принять на себя ответственность за историю. Некоторые принимают, но уходят со сцены, сыграв свою роль, при этом последствия их коллективной демиургии, которая массами исполнителей в общем-то и не сознаётся, не совпадают с изначальными замыслами личностей, выступающих смыслоорганизаторами этих процессов.

Различия между выросшим из средневекового гумбольдтовским университетом, который пока еще считается классическим, и тем, который вырос из принципов ментальной демократии уравнивания ценностей и теорий, за исключением, разумеется, «репрессивных», восстающих против такого уравнивания, являются хорошим фоном для тематизации в современном контексте интуитивно воспринимаемого эйдоса русской философии. Но до этого нужно прояснить понятие оригинальности.

САМОБЫТНОСТЬ И СВОЕОБРАЗИЕ

Русская философия является историческим фактом. У неё два начала — X век и век XVIII. Тогда вопрос заключается в степени ее оригинальности. Возможны три базовые позиции — самобытность, своеобразие, вторичность (компилятивность, производность). О самобытности говорить сложно. Самобытная философия представляет собой культурный феномен, имеющий автохтонный (свободный от инокультурных влияний, не производный, в терминах Н. Данилевского) характер. Таковые в точном значении слова имеются только в некоторых цивилизациях, которые К. Ясперс включил в состав «осевого времени». Самобытные философии возникли в Китае, Индии и Греции. Для нас древнегреческая философия сохраняет статус архетипической. Римская философия производна от греческой. От древних греков происходят и философии, возникшие в христианской и мусульманской культурах. Вопрос о каббале как своеобразной мистической философии иудаизма открыт в части времени ее зарождения. Если каббала возникла в эпоху, близкую к царю Соломону, самобытность ее очевидна, а если уже в послеалександрийское время или даже в XII–XIII вв. после Р.Х., то проблематична.

Более важен вопрос об интегральном принципе, который, собственно, и делает самобытную философию таковой. Принцип китайской философии, наверное, можно попытаться определить — в этом качестве выступает сознание в самом широком его понимании. Как синкретизм субъективного и объективного, вещи и восприятия-понимания, бытия и ценности. Сам мир — сознание, все вещи наделены смыслом. Разум, который правит миром, обладает моральным содержанием. Таков социальный порядок конфуцианства. Но более глубокий, религиозно-космический, смысл открыт в даосизме. Дао — это путь сколь личный, столь и универсальный. Мышление и жизнь нераздельны.

Принцип индийской философии — это самосознание. Субъект выше объекта вплоть до превращения объективного в функцию субъекта. Это еще

не дух и личность, но подступы к таковым. Самосознание — центр сознания, элементом которого в качестве эпифеномена выступает видимый материальный мир. Объективный мир, реальность которого бесспорна (за крайне редким исключением) для западного человека, в индийской философии превращается в покрывало майи, сансару, колесо перерождений неподлинной жизни. Но это же можно сказать и об индивидуальном сознании. Его надо очистить, чтобы обнаружить сокровенный центр. Атман может поглощать Брахман (в новоевропейских терминах это будет субъективным идеализмом), но может и быть с ним в отношениях пульсации (нечто подобное объективному идеализму, но при этом Брахман сам — самосознание). Смысл философствования преимущественно духовно-практический — очищение сознания через саморефлексию. Психосоматические практики, известные нам под зонтичным понятием «йога», являются и продолжением «вниз» этой духовной нацеленности на обретение подлинности через самотрансценденцию, и нижними подпорками искомой цельности. Индийская философия сколь теоретична, столь и практична, цельна по своей базовой интенции.

Греческая мысль исходит из объекта и в этом аспекте противоположна индусской. Интегральный принцип греческой философии — разум как объективная сила мироздания. Стихии первых натурфилософов — не просто среды вещества, но некие смыслы, определяющие порядок сущего. Атомы Демокрита — прообразы эйдосов Платона. Вещи как бы состоят из форм, чисел, идей. Софисты открывают специфическую реальность сознания, а Сократ — самосознания. Но открытие субъективности и свободы — лишь ступень к объективно сущему Логосу, который от века правит миром: числа пифагорейцев, тождественный Логосу Огонь Гераклита, Нус Анаксагора содержат интегральный принцип греческого духа в синкретичной форме, тогда как идеи Платона и Бог-перводвигатель Аристотеля — уже в синтетической, в которой объективность инкорпорирует субъектность. Эллинистическая философия синтезирует эти подходы, создавая почву для восприятия библейского откровения. У греков жизнь и мышление, практический и теоретический разум обуславливают друг друга.

Интегральным принципом Откровения выступает дух. Сознание, самосознание, разум суть его атрибуты. Субстанция духа — свобода, которая проявляется как выбор (сознание), самополагание (самосознание) и творчество. Сущность творчества в библейском понимании составляет чудо. Демиург Платона и Разум как форма форм Аристотеля чудес не совершают. Эманация не чудесна, дух, творящий чудеса, превосходит разум, сущность которого — структурирование сущего. Дух сколь субъективен, столь и объективен, материя не противостоит ему, а выступает одним из его созданий. Носитель указанных духовных атрибутов — Личность. Бог знает добро и зло в силу того, что Он — свят. Творчество, святость и личность суть три привнесенные в мир Библией фундаментальные новеллы, которые делают понятие духа по смыслу завершенным.

Внутри христианской культуры философия так или иначе соотносится с идеями Откровения. В их восприятии либо отторжении корни ее оригинальности. Влияние античной философии (Платона, Аристотеля, стоиков,

неоплатоников) остается в Средние века основополагающим. Ключевые онтологические новации связаны с усвоением идей личности и творения. Откровение размыкает размещавшуюся в области тварного сущего и в этом смысле «горизонтальную» онтологию греков и римлян, придавая ей вертикальное измерение. «Над» сущим — трансцендентный Бог, «под» сущим — ничто, из которого Бог творит мир. Из абсолютизации личности возникает персонализм, из абсолютизации ничто — нигилизм. Обе эти позиции древним неведомы, образуя подлинную самобытность оплодотворенной христианством культуры. Онтологический резонанс имеет и идея святости. Антисвятость, создаваемая в акте грехопадения, которое можно считать анти-творением, открывает менические провалы в сущем, трещину в бытии, как пишет С. Франк.

Из привнесенных Библией идей вытекает и новая повестка в гносеологии: мышление и откровение, разум и вера, катафатизм и апофатизм, текст и герменевтика. Аксиологическая повестка следует из нового понимания смерти как следствия грехопадения. В христианской культуре происходит открытие святости как высшей ценности и жертвенной любви, как ее главного проявления, позволяющего восстановить утраченное единство с Богом, а значит, и преодолеть в духовном плане смерть.

Философия в Средние века развивалась в лоне теологии, их формальная дифференциация — явление достаточно позднее. Иоанн Дамаскин писал: «Любовь к Богу и есть подлинная философия». Патристика и схоластика имманентно философичны и в высшей степени своеобразны. Ничего подобного никогда не было. Да и вряд ли, похоже, будет. Однако самобытна ли патристика? И насколько уместно говорить о самобытности схоластики? Ведь схоластика по содержанию сущностно зависит от патристики?

Патристику следует признать самобытной в качестве концептуализации самого принципа духовности, принесенного Откровением. Понятия личности, творения, концептуализации принципов добра и зла не имеют аналогов в предшествующих регионах философского мышления. Патристика самобытна самой смелостью вторжения мысли в сверхъестественное, так была разрешена неразрешимая проблема - триединство Абсолюта. Хотя в аспекте влияний патристика производна от родившегося в еврейской среде христианства и эллинистической культуры. Схоластика самобытна, бесспорно, в части формы мышления, а также как культурный феномен, из которого выросли наука и образование Нового времени. В схоластике происходит экзистенциальный надлом, неведомый ранее самобытным философиям; теория отделяется от жизни, приобретая самодовлеющий характер, мышление становится профессией, работой. Отцы Церкви жили так, как мыслили, теория строилась на их личном духовном опыте.

Самобытна ли новоевропейская философия, на постмодернистской стадии эволюции которой мы в настоящее время пребываем? Принято считать, что да. Хотя очевидна ее зависимость и от христианства, усеченной версией которого следует признать секулярный гуманизм, и от античности. Центральная идея человеческой личности, как сначала подобной Богу свободой и творчеством, а затем и ставшей заменителем Бога, конечно, нова. Хотя предпосылки и аналогии можно найти в софистике и некоторых школах индийской философии.

Осмысление человеком собственной субъективности привело к появлению новых предметных областей: философии и культуры, а также ее специфически новоевропейских формообразований, обеспечивших социальный прогресс — науки и техники, или переосмысление старых — искусства, морали, права, государства, истории. Такое расширение скорее является аргументом в пользу самобытности.

Насколько самобытны ведущие национальные философии — английская, французская, немецкая? Эмпиризм, который сформировали преимущественно англичане, явление действительно новое. Если довести его до предельных заострений, то от наследия древних греков, которое строится на интуитивном усмотрении сущностей, радикально раздвигаящем границы опыта, придется, похоже, отказаться. Оригинальное достижение американцев — прагматизм, да и он коренится в обоснованном британцами утилитаризме, а последний, в свою очередь, в рассуждениях софистов.

Принцип самосознания, который, начиная с Декарта, стал фундаментом философского мышления, в латентном виде присутствовал еще у Бл. Августина. В социальной философии новации французов неоспоримы. Символично, что именно их революция именуется Великой. Но что принципиально нового на фронтах онтологии, гносеологии и этики, кроме деконструкции и ризомы?

Никто не будет оспаривать, что немцы являются философствующей нацией, подобны которой в Европе только древние греки. Но и их оригинальность коренится в позднесредневековой мистике — Майстер Экхарт, Николай Кузанский. Трансцендентальная философия открывает неведомую ранее глубину самопознания. Иногда ее возводят к Декарту и чуть ли даже не к Платону. Такой ход оправдан разве что в качестве предпосылок. Все-таки основатель трансцендентализма — Кант. Параллели с индийской мыслью остаются только параллелями, глубинного влияния фактически не было. Сформулированная Кантом этика долга оригинальна. Хотя «золотое правило нравственности» известно было еще в Древнем Китае, Иисус требовал поступать с другими так, как мы хотим, чтобы другие поступали с нами, а апостол Павел писал о законе в сердцах и разуме язычников. Самобытность новоевропейской философии наднациональна, каждый из народов постсредневековой Европы внес свою посильную лепту.

Невиданный ранее научно-технический прогресс и череда переходящих друг в друга социальных революций — вот что отличает культуру, порожденную Ренессансом, от всех предшествующих и рядоположенных. Любовь к научности, вера в то, что философия является наукой, или надежда, что она, по крайней мере, способна стать таковой, составляет ведущий экзистенциально-аксиологический мотив новоевропейской философии от Декарта и до феноменологии. Положительные науки и связанные с ними технические изобретения обусловили небывалый ранее рост информации о сущем, обеспечив цивилизационный рывок Запада. Философия этой эпохи начинает сравнивать себя с другими, используя такие понятия как успех, результативность, прогресс. И в той оптике, которую она сама себе создает, новоевропейская философия кажется вершиной развития духа, отождествляясь с собой же. Но имеется и обратная сторона. Возникает ситуация, которую Хайдеггер описывает как

«забвение бытия». Шелер и Ясперс полагали, что прогресс в философии — понятие весьма условное.

Однако на уровне собственно метафизики все-таки появляется оригинальный интегральный принцип — развитие. И хотя он восходит к позднему Средневековью, философом развития по преимуществу следует назвать все-таки Гегеля. Развитие — в форме эволюционных доктрин, восходящих к Дарвину, Конту и Спенсеру, стало интегральным метанарративом различных современных картин мира. Эволюция начинает выполнять миссию Демиурга, вытесняя идею творения. Формируется так называемый глобальный или универсальный эволюционизм.

Познание как развитие опять-таки — новоевропейская позиция по преимуществу. Возникают теории социального прогресса. Мечта о социальном развитии, взятом под контроль человеком, приводит к утопизму. Если возжелать контроля над эволюцией уже собственно биологической природы, это будет трансгуманизм и замысел новой антропологии. Если все-таки все развивается, то христианские ценности, традиционная мораль и воплощающие ее институты вроде семьи должны быть трансформированы в нечто лучшее и более совершенное. Само христианство заканчивается. Правда, концепты постхристианского общества сами сменились постсекулярной гипотезой.

Еще более интересен вопрос: не вырастают ли важнейшие элементы оригинальности постренессансной философии из отрицаний? Из отрицания Бога и религии растут материализм, который стал системным и последовательным именно в Новое время, и нигилизм, утверждающий абсурдную мысль, будто ничто само породило нечто. Если зачатки материализма еще можно найти у древних, то нигилизм — доподлинно новоевропейская новация. При этом античное интеллектуальное наследие, скорее, сохраняется. И, пожалуй, только англичане способны отказаться от самого принципа «мыслить, как древние греки». Не приведут ли имманентный нигилизм новоевропейского духа, о котором писал М. Хайдеггер, и «уравнительное смешение», ставшее известным нам благодаря К. Леонтьеву, к полной деструкции уже не только христианского, но и античного наследия? А вместе с этим — и самой философии как уникальной формы духовного опыта, нацеленной на бескорыстное постижение истины?

ОРИГИНАЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В очерченном выше контексте и следует ставить вопрос о мере оригинальности русской философии. Она не самобытна. Русская философия своеобразна, согласимся в этом с М. Маслиным. Признание ее компилятивной по преимуществу происходит лишь в западнической оптике, когда оригинальность сводится в основном к провинциальным реакциям на «магистральную линию» развития новоевропейской культуры.

Русская философия находится под влиянием двух мощных «эгрегоров» — византийского и новоевропейского. Их столкновение, собственно говоря, ее и породило. Духовно-интеллектуальные эманации Византии были усвоены на Руси достаточно избирательно, в большей степени на духовно-

эмоциональном и даже чувственно-практическом уровне, чем интеллектом. Об этом хорошо написали прот. Г. Флоровский и Г. Федотов, предложивший запоминающийся образ «немой девочки». От Византии мы позаимствовали идеал святости и представление о монашестве как его наиболее концентрированном выражении. На социально-практическом уровне был воспринят концепт царя как помазанника Божия, удерживающий, как следствие, и представление о симбиозе светской и церковной власти, где центром выступает царь, являющийся «внешним епископом» церкви. Огромное влияние получил мистико-эстетический образ Софии. При этом богатейшее юридическое наследие Византии, требующее напряженной работы рассудка, оказалось практически не освоено. Философия и теология являются уже делом разума. И здесь у русских долгое время было немного поводов для гордости. Влияние Византии, как видно, религиозно-аксиологическое, этическое, эстетическое и идеологическое.

Влияние Запада в меньшей степени религиозное, разве что в аспектах «contra» и «anti», но также этическое, эстетическое и идеологическое. Оно в определенном плане даже шире византийского, поскольку включает факторы науки и собственно философии. Активная рецепция началась, как и в случае с Византией, когда Европа уже подходила к пику гуманистической культуры и более того — обозначились признаки грядущего упадка. Развитие науки пробудило наш рассудок, а рецепция философских доктрин — и разум. На этом фоне произошло осознание подлинного значения византийского наследия, в России начинает возникать и рационально оформленное богословие.

Бердяев писал, что русская философия стала местом встречи, где мысль христианского Востока давала ответы на вопросы, которые ставил Запад. Реакции получились творческими за счет актуализации интеллектуального потенциала восточного христианства в условиях гуманистической культуры. Редуцирование русской философии просто к этапу развития новоевропейской строится на слепоте к христианским идеям. В предметно-тематическом плане русская философия действительно продолжает, как предполагал Ю. Перов, новоевропейскую, но по предложенным решениям выходит за ее рамки. Оригинальность гуманистической метафизики во многом строится на отрицании своих христианских оснований. Русская философия в ее религиозно-идеалистическом изводе представляет собой в этом плане отрицание отрицания.

Оригинальность очевидна в онтологии, гносеологии и аксиологии, антропологии, философии истории и культуры. С учетом гносеологической ориентации европейской философии Нового времени наиболее известны ответы на эпистемологическом фронте. Внутренней реакцией на новоевропейский рационализм стал иррационализм, это реакция, но в одной плоскости. В России этим путем не пошли, русский ответ шире, и он интегрирован вертикально. Опора на верующий разум и Откровение, которое понимается в том числе и культурологически, в стиле позднего Шеллинга, формирует метарациональный центр в эпистемологической проблематике. Сама рациональность историсофски понимается в контексте человека как цельного существа — духовно-душевно-телесного. Отсюда — восходящие к славянофилам концеп-

ции цельного знания, которое включает в себя и духовно-эмоциональный интеллект, аксиологическую составляющую, опирающуюся на логику сердца. Считающиеся интуитивистами Н. Лосский и С. Франк лишь довели до концептуального оформления имманентный интуитивизм, присущий русской философии в целом. «Гностицизм» русской философии, о котором пишет И. Евлампиев, в определенном смысле действительно имеет место, но этот подход нуждается в уточнении.

Онтологизм, которым обычно характеризуют российскую мысль, также можно считать творческой реакцией на гносеологизм. Причем это ответ не в одной плоскости, как предложил уже в XX веке Хайдеггер, любовь к фундаментальной онтологии которого наших соотечественников вполне объяснима. У Хайдеггера религиозная составляющая редуцирована, что порождает странную и потому выглядящую оригинальной ситуацию любви к онтологии, сопровождающуюся критикой метафизики. В системах русского религиозного идеализма онтология фундирована духовно — Личностью. Мир идей и разум, как их интегральный принцип, рассматриваются как слой сущего, иерархически соподчиненный Духу. Заметна тенденция, хотя и не всегда должным образом концептуализированная, рассматривать идеи не как схемы, функции или алгоритмы, а как живые сущности. Так называемый конкретный идеал-реализм представляет собой одну из концептуализаций.

Однако главной в онтологии стала и продолжает оставаться повестка, обусловленная переосмыслением принципа развития. Гегель в определенном смысле является «судьбой России». Он подготовил пришествие марксизма, для которого идея развития через революции является центральной. Влияние позитивистов, расширивших биологическую эволюцию Дарвина до социальной и даже почти что до глобального эволюционизма, также было значительным. Новое время в лице Гегеля, Дарвина, Спенсера, а позже Бергсона и Уайтхеда сформировало свою оригинальную картину мира, построенную уже не на концепте эманации, которая закрепляет свойственный языческим культурам принцип порождения мира Божеством, но и не креационистскую. Но таковой, на самом деле, еще и не было. Средневековая картина мира оставалась фактически языческой в ее космологических компонентах, принцип творения был осознан онтологически, но не онтически. Новоевропейская наука идет от исследования сущего к максимально широким философским обобщениям, которые и отливаются в универсальный принцип развития. Возникает потребность переосмыслить библейскую идею сотворения Богом мира «ex nihilo» в контексте новой картины мира как развивающегося. Задача решалась в разных культурно-конфессиональных ареалах, но вклад русских мыслителей, в первую очередь Вл. Соловьева и Н. Бердяева, в данном случае является основополагающим.

Онтологизм и антропологизм дополняют друг друга; творчество, вполне в духе гуманистической проблематики, осмысливается как конститутивный элемент человечности. Вместо человекобожеского творчества, принцип которого концептуализирован Марксом и Ницше, предлагается богочеловеческая модель. Базовый для православия принцип синергии Бога и человека толкуется русскими философами в процессуальном горизонте. Родившаяся в России

концепция богочеловечества и богочеловечности строится на синтезе свойственного Православию онтологизма и разработанного на Западе историзма.

Антропологизм русской философии, о котором так много пишут, с одной стороны, вписывается в т. н. «антропологический поворот», произошедший на Западе, но с другой — противоположен гуманистическому антропоцентризму. Показательно и то, как возвеличивание тварной личности приводит в конце концов к деперсонализации антропологии. В последнем аспекте главной фигурой является Ф. Достоевский, которому удалось соединить свойственный гуманизму интерес к человеку, в том числе и к низменным закоулкам души, с православным убеждением в полисубъектности и многомерности духовного мира. Н. Бердяев, Д. Мережковский, Л. Шестов, Вяч. Иванов, З. Штейнберг и С. Франк довели его художественные образы до концептуальной ясности, адаптировав тем самым для рационального восприятия западными интеллектуалами.

Аксиологическая повестка русской мысли в социальном плане обусловлена потребностями «догоняющей модернизации», при том что изъяны капитализма становятся все более зримыми, а в собственно духовном — и все более очевидным кризисом секулярного гуманизма. При анализе данного проблемного узла принято говорить о синтезе «правды-истины» и «правды-справедливости». Религиозные идеалисты тяготеют к сбалансированной синергии теоретического и практического разума, а материалисты или позитивисты — к примату последнего. Но совсем не в Кантовом смысле категорического императива, а преваляирования теории социального действия, которое должно якобы принести пользу, обоснованную идеологически. В этом аспекте даже материалисты и позитивисты в России по-своему идеалистичны. Можно даже радикализировать тезис А. Ермичева: имманентный идеализм и этико-социальный максимализм переходят в квазирелигиозность.

Отдельной темой является место России во всемирной истории. Западно-европейские народы обогнали в Новое время всех, передав в XX веке эстафету американцам. Но огромной страной с мощной армией и глубокими культурными традициями, восходящими к единому с Европой христианскому ядру, была только Россия. Религиозные идеалисты видели ее миссию преимущественно в духовном синтезе и несении «света с Востока», материалисты и позитивисты — в решении социальных проблем, на основе усвоения достижений западных цивилизаций, но на базе ценности справедливости. Марксов концепт философии как творческой инженерии социума пришелся по сердцу многим русским мыслителям.

Ленину удался синтез. Маркс в целом негативно относился к славянам, а Ленин провозгласил Россию местом прорыва кармической цепи всемирной истории, в которой, подобно колесу сансары, сменяются поколения, но остается сам принцип эксплуатации человека человеком. В этом смысле миссия России не просто исторична, хотя и здесь синтезируются, полустихийно, на уровне архетипов культурного бессознательного, мифологема «Москва — Третий Рим» и «Русь — Новый Израиль». Историческая миссия России онтологична: материя через ее «высший цвет — мыслящий дух» (Энгельс) совершает скачок из царства необходимости в царство свободы. Человек, совершая социальную

революцию, берет под контроль действующие стихийно и потому смертоносные для людей силы природы ради построения царства человечности на земле. Ленинизм — это вариант философии общего дела, хотя его методы разительно отличаются от тех, которые предлагал Н. Федоров. Сформированная советская цивилизация представляет собой вариацию на тему особого четырехосновного культурно-исторического типа, который придет на смену гниющему перед смертью типу романо-германскому, как об этом писал Н. Данилевский. Революция — это живое творчество масс. Результаты их — не только и не столько продукты культуры, а новые формы жизни. Очень созвучно представлениям о теургичности человеческого творчества у Соловьева и Бердяева. Но без Бога.

Ленину удалось не только концептуализировать свою утопию, но и лично начать воплощение собственных фантазий в действительность, чего только не удавалось ни одному теоретику. И здесь оказался прав Достоевский: «нет ничего фантастичнее действительности». Прав и Бердяев, утверждавший, что утопии сбываются, хотя и не так, как задумывали их создатели. Советский цивилизационный проект — отдельная тема, для нас в данном месте интересная только в плане судеб философии. Они складывались драматично, как и, впрочем, в другие времена. Философия была объявлена фактически служанкой идеологии, при этом последняя наделялась научным статусом, до которого всяческая буржуазная идеология, конечно же, не доросла. В этом смысле максистско-ленинская философия в Советском Союзе считала себя наукой, причем не в кантианско-позитивистском значении, а в приближающемся к гегелевскому — «царицей наук». У Гегеля и Аристотеля философия выступает наукой о Божестве. Эту функцию выполнял диамат. Маркс трактовал философию Дж. Бруно как «метафизику святой материи». Диалектический материализм, восходящий к работам Энгельса, также является метафизикой материи, но уже далеко не святой. Можно увидеть в этом, вслед за западными неомарксистами, и искажение аутентичного Маркса, которое приняло, благодаря стараниям И. Сталина, форму «вульгарного ленинизма». Но можно — и проявление свойственного русской мысли онтологизма и поиска предельных оснований. Советский диалектико-исторический материализм был целостным явлением, обладавшим хорошо обоснованными гносеологическим и онтологическим измерениями. Материя диамата — облаченная в наукообразные одежды Гея, рождающая и Зевса, и человека. Последний, однако, должен «овладеть» ею, заставив служить себе (тема небезынотересная для психоаналитиков). Хотя Ленин и Троцкий отрицали наличие в марксизме этики, она там фактически содержалась. Исследования позднесоветского времени, открытие соответствующих кафедр и принятие «Морального кодекса строителя коммунизма» — свидетельства того.

Русскую философию часто упрекали в слабовыраженной наукообразности. В позднесоветский период этот недостаток был восполнен с лихвой. Философия, преподававшаяся во всех вузах, стала приобретать черты схоластики. Сказанное не позволяет рассматривать философию советской эпохи в качестве тотального провала. Скорее — как вполне адекватное выражение духа эпохи. Н. Лосский и В. Зеньковский все-таки пристрастны, к тому же они не знали работ зрелого советского времени.

Практически все течения западной философии имеют свои представительства и филиалы в пространстве российской мысли, с хорошим составом исполнителей. Авторы, созревавшие в позднесоветское время, получили возможность высказаться во весь голос. Современное философское пространство напоминает местами «цветущую сложность», столь милую сердцу К. Леонтьева. Однако не является ли оно «бабьим летом» русской философии? Все эпохи заканчиваются, причем, как правило, драматически. Чрезмерная болезненность восприятия нами распада СССР обусловлена и мечтами о разрешении мировой драмы в земном раю коммунизма, которые были разбиты на уровне рации, но остались в бессознательном.

Падение советского строя, похоже, еще радикализовало западные влияния. Но открылись и внутренние шлюзы, сделав более доступной и философию Эмиграции, и православную, а также другую конфессиональную литературу. Общая канва функционирования русской философии в качестве места встречи Востока и Запада сохраняется, но контекст усложняется и расширяется. Восток — это теперь и автохтонные философии Индии (в первую очередь) и Китая. Запад раскрывается в постизмерении — постмодерн, постхристианство, постсекуляризм. Мир становится глобальным.

АКТУАЛЬНАЯ ПОВЕСТКА

Русская философия — это философия на русском языке. Язык следует понимать в духе Кассирера — как системообразующую форму любой национальной культуры. В этом плане географическая локализация важна, но не является абсолютной. Из продолжающихся в истории народов только евреи сохранили свое национальное своеобразие, несмотря на длительную делокализацию. Русская философия существовала и в эмиграции, но не очень долго. Хотя, возможно, это был самый продуктивный период ее жизни.

Проведенные и продолжающиеся в нашей стране реформы образования поставили русский язык в весьма неблагоприятное положение. Ситуацию осложняет и глобализация. На поверхности глобализация движется силами, друг друга поддерживающими — либеральными идеологиями, финансовым капиталом, информационными технологиями и английским языком. Цифровизация и визуализация примитивизируют национальные языки. Классическую русскую литературу, которая была одним из столпов школьной подготовки в СССР, практически перестали читать. Согласно Гумбольдту и современной философии языка, язык — не просто внешняя форма выражения мысли, а та среда, без которой человеческое мышление попросту неосуществимо. Примитивизация языка — путь к деградации философии. Кроме того, философия сама составляет один из языков культуры, без которого голос разума умолкает. Философия на русском языке необходима России для сохранения своей цивилизационной идентичности. В этом одна из задач нашего журнала.

Глобализация не совпадает только с прямыми усилиями ее инициаторов. Возникают реакции, в этой противоречивой динамике и формируется реальность. С точки зрения прямых воздействий мы испытываем ранее невиданное

влияние англосаксонского духа и философии, выражающей его концептуально. Это третья стадия взаимодействия с создавшими Новое время (согласно Гегелю) народами, после французской и немецкой. Французское и германское влияния мы смогли усвоить и провести необходимую отбраковку. Русская философия обогатилась в этом процессе. Нельзя не заметить, что за духовными влияниями последовали и военные вторжения. Позитивизм и аналитическая традиция пытаются вторгнуться в некогда устойчивые мыслительные пространства французской и немецкой философии. Тойнби считал, что народ, который не в состоянии дать творческий ответ на вызов, перестает играть существенную роль в истории.

Одной из реакций на глобализацию, не предусмотренной ее инициаторами, становится возвращение во всемирную историю великих культур Востока. Даже если они и не скажут нового слова, хранимый ими духовный потенциал сам по себе достаточен для того, чтобы глобализация не пошла строго по пути ее инициаторов. Гегель писал, что всемирная история движется с Востока на Запад. Глобализация, продолжая это движение, выступает и реверсом — на Восток. Восток и Запад сходятся в новом контексте. Постсекулярная гипотеза, если расширить ее за достаточно узкую формулировку Ю. Хабермаса, проясняет определенные аспекты ситуации. Этот Восток нам знаком лишь частично — по теософским и антропософским дериватам. Большинство наших религиозных идеалистов позиционировало себя в качестве православных, хотя при этом многим из них выносилось обвинение в экуменизме. Сейчас экуменическая повестка расширяется радикально. После схоластики и вплоть до наших дней философия на Западе порой сводится к чтению лекций и написанию текстов, тогда как Восток сохраняет требование соответствия теории и жизненной позиции. Вопрос — сохранится ли русская философия в качестве пространства диалога Запада и Востока — остается открытым. Способствование тому, чтобы она не осталась только в качестве исторического факта, экзотического экспоната в музее древностей, является еще одной задачей нашего журнала.

Указанные задачи сложны, но у нас есть хороший задел — та самая история русской философии. Ей мы планируем посвятить значительную часть публикаций на русском и других языках. Главной задачей при этом является не только исследование ее в качестве писаний и преданий, но и — с учетом всего вышесказанного — сохранение и продолжение русской философии в качестве живой традиции.

*В. Ш. Сабиров, О. С. Соина**

ИВАН И ДМИТРИЙ КАРАМАЗОВЫ: ДВА ТИПА РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Предметом статьи является анализ двух типов русского философствования, представленных Иваном и Дмитрием Карамазовыми из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». В статье утверждается, что в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» представлен не один философский тип в лице Ивана Карамазова. Все семейство Карамазовых склонно философствовать, благодаря чему выявляется не только некоторое многообразие мировоззренческих и интеллектуальных человеческих типов, но и возникает совершенно особое, необъятное вместилище идей и смыслов, вечно живых, метафизически непререкаемых и потому беспрерывно опровергающих и вместе с тем продолжающих друг друга в некоем высшем духовном синтезе. Наиболее ярким философским антиподом среднего брата является его старший брат — Дмитрий. В лице двух братьев писатель гениально показал не только альтернативные философские позиции, но и совершенно разные типы философской рефлексии, отличающиеся друг от друга характером и источником вопрошаний, техникой философствования, пониманием смысла, цели и предназначения человеческой жизни на земле. Если Иван, оставаясь русским по своей ментальности, мыслит рационалистически, нигилистически, Богоборчески и западнически, фактически отстаивая позиции общечеловека, ориентированного беспочвенно и глобалистски, то Дмитрий Карамазов философствует трансрационально, парадоксально, апофатически, духовно углубленно и в то же время теллурически конкретно, связывая свою жизнь с родной землей и раскрывая себя

* Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru;

Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и истории, Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики; sabirov-soina@211.ru;

как русского соборного всечеловека. В обоих братьях их мировоззренческие, как у Ивана, и моральные, как у Дмитрия, «карамазовские» пороки дают совершенно противоположные результаты: духовную гордыню, окончившуюся безумием Ивана, а распутство и сладострастие Дмитрия — гимн Богу и преклонение перед женской красотой.

Ключевые слова: философский тип, боль жизни, гимн Богу, философия ума, философия сердца, исповедальное самовысказывание, анти-логика, апофатика.

Vladimir Sh. Sabirov, Olga S. Soina

IVAN AND DMITRY KARMAZOV: TWO TYPES OF RUSSIAN PHILOSOPHIZING

The subject of the article is the analysis of two types of Russian philosophizing presented by Ivan and Dmitry Karamazov in the F. M. Dostoyevsky novel «The Brothers Karamazov». The article states that F. M. Dostoyevsky novel «The Brothers Karamazov» doesn't contain the philosophical type presented only by Ivan Karamazov. The whole family of the Karamazovs is inclined to philosophize thanks to which not only the variety of worldview and intelligent human types is revealed but also there appears the special huge scope of ideas and senses, which are eternally alive, metaphysically indisputable and that's why forever contradictory and at the same time continuing each other in some highest mental synthesis. The brightest philosophical antipode of middle brother is his elder brother Dmitry. In the person of two brothers the writer ingeniously revealed not only the alternative philosophical views, but also absolutely various types of philosophical reflections different in the nature and source of interrogations, methods of philosophizing, the comprehension of sense, purpose and destination of human life on the earth. If Ivan being a Russian in his mentality thinks in the rationalistic, nihilistic, theomachy and western manner actually defending his positions of pan-human being oriented groundlessly and globally, Dmitry Karamazov in his turn philosophizes transrationally, paradoxically, apophatically, mentally deeply and at the same time telluric-specifically, connecting his life with mother Earth and showing himself as Russian synodical pan-human. «Karamazov» malice of both brothers, i. e. Ivan's worldview and Dmitry's moral one, provide totally different results: mental pride finished in Ivan's madness and Dmitry's profligacy and lasciviousness. That occurs as the hymn to God and admiration for female beauty.

Keywords: philosophical type, bane of existence, hymn to God, philosophy of mind, philosophy of heart, confessional self-utterance, anti-logic, apophatic theology

Боль жизни гораздо
могущественнее интереса
к жизни. Вот отчего религия
всегда будет одолевать философию.
В. В. Розанов

Как пытался показать в своей некогда широко известной статье «Иван Карамазов как философский тип» С. Н. Булгаков (Булгаков 1993, 15–45), в великом романе Достоевского наличествует, по сути дела, один-единственный значительный и яркий философский ум — Иван Федорович Карамазов, человек с университетским образованием, интеллектуально развитый и обладающий известного рода независимостью мышления и оригинальным складом ума, не чуждающийся разного рода философских апорий и отчасти пытающегося иногда играть ими «на публику» — по капризу или своеволию. И надо сказать, что в сфере его интеллектуальных интересов находится чрезвычайно много

острейших философских вопросов, до сих пор никоим образом не утративших своей злободневности и значительности, а, быть может, с течением времени становящихся все более актуальными. Его сознание поглощено всеми теми проблемами, которые испокон веков составляли силу и величественность философского ума *par excellence*: смыслом (или бессмыслицей) существования человека на земле; границами и возможностями его свободного волеизъявления; перспективами обретения индивидами общечеловеческой гармонии и социального благоденствия, имманентных вопросу о сущности власти в аспекте меры и пределов ее авторитарности; а главное — самым непосредственным образом взаимосвязанной со всеми ними — идеей бытия Бога, сотворившего мир, где никак не могут ужиться и одновременно примирить друг друга самые роковые противоречия человеческого бытия.

Парадоксальным образом, взаимно отрицая друг друга, они вместе с тем выступают в особом, чрезвычайно трудно определимом рационально синтезе, порождающем в человеческой душе потрясающие по глубине и мощи духовные антиномии, неразрешимость которых и интеллектуально, и сугубо житейски лишь свидетельствует также об их практически вневременной силе и значительности. Так, извечная неистребимость зла на земле и безвинность страдания слабых и обездоленных; величие и совершенство Божественного творения и столь страшно диссонирующие с ним низость и убожество человеческого существования; и, наконец, полнейшее бессилие «эвклидовского», слишком земного ума, хоть как-то разрешить загадки мироздания и вместе с тем научиться жить с этим хаосом в душе и сознании неизбежно порождают особый человеческий тип, от соприкосновения с которым вольно или невольно будут трепетать и зарождаться жадой философской рефлексии многие, кто оказался рядом с ним.

Так, например, одни из них начнут обременять себя загадкой извечной двойственности человеческой природы, где «дьявол с Богом борется, а поле битвы сердца людей» (Достоевский 1976–1, 100), и, таким образом, задаваться вопросом о причинах онтологической уничиженности человека на земле; другие же, явно предпочитающие мощь и влияние злого начала в делах, поступках и самых обычных обстоятельствах жизни, сосредотачиваются на наиболее внятном для них в духовно-душевном плане проявлении сексуального начала, порождающего в этом раздвоенном духовно и нравственно гедонистическом сознании чрезвычайно оригинальные формы философски напряженного и безудержного Эроса. И, наконец, третьи, приняв идею извечной неразрешимости трагических аномалий человеческого бытия, извлекают из этого, классического в своем роде представления, крайне радикальный вывод о том, что для всех, отрицающих бытие Божие и «смысл его» в некотором роде «все позволено», — как в области чисто интеллектуальных предпочтений, так и в сфере беспощадного и жесткого социального праксиса.

1. ФИЛОСОФСКИЙ СИНКЛИТ КАРАМАЗОВЫХ

Карамазовы не подлецы, а философы,
потому что все настоящие русские
люди философы...

Ф. М. Достоевский

Весьма характерно, что в знаменитом романе Достоевского особым рефлексивным центром, вокруг которого вращаются, то притягиваясь к нему, то, наоборот, отталкиваясь от него, интеллектуальные миры других персонажей, несомненно, является Иван Карамазов, за которым как в отечественном, так и в зарубежном достоевсковедении по праву закрепилась роль особого «философского типа», обреченного испытывать на себе, согласно суждению С. Н. Булгакова, все основные духовные коллизии европейского сознания — от «Фауста» Гете — до Лейбница, Вольтера, Юма, Канта, Штирнера, Шопенгауэра, Эд. Гартмана, О. Конта и Фр. Ницше включительно (Булгаков 1993, 15–45).

Однако, преклоняясь перед Европой почти до экстатического восторга и вместе с тем пророческим чутьем еще задолго до О. Шпенглера, предощущая ее историческую и социокультурную обреченность, эта совершенно аутентичная для классического русского интеллигента европоцентричность вдруг, в силу действия какой-то совершенно непостижимой рационально антилогикой начинает приобретать у этого героя Достоевского в высшей степени национальный склад сознания и мышления: «Дорогие там лежат покойники...», — вещает Иван своему брату Алеше при их встрече в захудалом трактире (Достоевский 1976–1, 210) Надо сказать, что именно своеобразие отечественного интеллектуального гнозиса, пронизательно усмотренного и понятого Достоевским, оказалось чреватым рядом совершенно исключительных качеств и преимуществ. Так, экзистенциальный характер философской рефлексии внезапно наполнился здесь целым комплексом психологических состояний до такой степени ментально и социокультурно достоверных, что, казалось бы, «отвлеченная», сугубо теоретическая идея здесь как бы сама собой стала чувством и верованием, чрезвычайно многомерными и разнообразными — как сугубо духовно, так и эмпирически.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что сознание и воля Ивана Карамазова не может не воссоздать вокруг себя своеобразных идейных двойников-антиподов, сосуществующих рядом с ним как его извечные духовно актуальные, но эмпирически непроявленные жизненные возможности. Так, будучи русским социалистом по характеру своих идей и воззрений, т. е. отрицающим смысл Божественного миропорядка как имманентно несправедливый в силу того, что в нем извечно обречены страдать слабые и беззащитные; помогать которым в рамках данного жизнеустройства оказывается решительно никому; эта исступленная (воистину карамазовская) любовь Ивана к «деточкам» аберрационным образом преобразуется у его отца, «сладогостника» Федора Павловича в своеобразную, местами грубую и примитивную, а иногда — утонченнейшую эротоманию, особую философию любви, пронизательно подмеченную и истолкованную в свое время замечательным русским философом Л. П. Карсавиным (Карсавин 1990, 264–277).

В то же время эта же тема всеохватности русского эроса, равным образом сопрягающего в себе низменное и безобразное с возвышенным и совершенным, вдруг переходит у сводного брата Ивана Федоровича — Дмитрия Карамазова в рефлексию над трагической идеей *вечно женственного*, столь уничижительно попираемую на земле всеми и каждым, что подлинно Божественное в ней начинает обростать разного рода инфернальными наслоениями, проникающими в таинственные глубины красоты, как возвышающих, так одновременно и уничижающих поработенные ею человеческие сознания: ««Красота. Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердцем его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы» (Достоевский 1976–1, 100).

И, наконец, безудержное и гневное неприятие Иваном законов Божественного домостроительства, совершенно откровенно выступающее у него как явный нигилистический бунт своевольного человеческого существа против «смысла» Божественного миропорядка, трансформируется у его незаконно-рожденного брата Павла Смердякова во вполне нищенский тезис «все позволено», в особенности, всем тем, кто единолично решил устранить хотя бы для себя одного на земле онтологическое действие совести и, таким образом, разом преступить через все законы природы, общества и правопорядка.

При этом любой внимательный читатель, даже не слишком знакомый со спецификациями сугубо философической проблематики, не может не заметить, что все идейные коллизии и противостояния между членами семейства Карамазовых отнюдь не всегда происходят в форме классического сократовского диалога, не ограниченного ни пространством, ни временем, ни эпохой, ни уж тем более социальным положением его основных протагонистов. Транспонирующиеся в бесконечность и не имеющие однозначно логического завершения, они, по сути дела, являют собой совершенно особое, необъятное вмещилище идей и смыслов, вечно живых, метафизически стойких и потому беспрерывно опровергающих друг друга и вместе с тем продолжающих свое сосуществование в некоем духовном противостоянии.

Проницательно угаданные еще М. М. Бахтиным (Бахтин 1972, 130–169), они вместе с тем воспроизводят в себе многие черты и качества особого философского логоса, иногда чрезвычайно архаичного, а иногда и суперсовременного, зачастую развивающегося по сложным сверхрациональным основаниям национальной интеллектуальной традиции, парадоксально названной самим Достоевским «антилогикой»: ««Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» (Достоевский 1978, 113). Напоминая в ряде случаев, с одной стороны, знаменитые антиномии И. Канта (Голосовкер 1963), с другой стороны, эти многочисленные идейные апории героев Достоевского демонстрируют лучшие образцы диалектического «про» и «contra», где синтез этих, казалось бы, нераз-

решимых противоположностей отнюдь не явлен логически ясно и безупречно, но представляет собой сложнейшую идейно-философскую композицию, некое, не вполне постижимое рационально, но вместе с тем совершенно достоверное и экзистенциально, и эмпирически соединение несоединимостей.

При этом нельзя не заметить, что это совершенно уникальное разрешение неразрешимого, как правило, в основном представлено в поэтике Достоевского в особой форме «исповедального самовысказывания» (Соина 1985, 129–136) основных протагонистов идейного противостояния, являющего собой, так сказать, особое доказательство «от противного» — как словом, так и жизненной позицией.

Все эти подлинно уникальные особенности поэтики Достоевского чрезвычайно важны для нас, когда мы предполагаем перейти к аналитике двух важнейших философских типов Достоевского, представленных и обобщенных на страницах его знаменитого романа «Братья Карамазовы». И в этом смысле «технический» прием, к которому мы собираемся прибегнуть для облегчения понимания читателями этого замысла, также будет являть собой некое сложное смысловое сочетание диалога, антиномии, «pro» et «contra», завершающегося либо развенчанием заявленной тем или иным протагонистом идеи, либо утверждением ее отнюдь не безоговорочно рациональным образом, но как бы вопреки ему, посредством некоего «анти-логического» взрыва представлявшихся ранее совершенно неопровержимых представлений и выводов.

Именно поэтому исследование, заявленной выше теоретико-философской проблематики мы считаем необходимым осуществить в аспекте идейных и духовных коллизий, возникающих между уже отмеченными нами основными философскими типами Достоевского — Иваном и Дмитрием Карамазовыми. Расположенные в различных идейно-тематических центрах диалектически-драматургического пространства «Братьев Карамазовых», эти идеи-смыслы, представленные, казалось бы, совершенно антагонистическими друг другу братьями-соперниками — Иваном и Дмитрием, уже одним фактом своего появления на свет вызывают к жизни острейшие и мучительнейшие противостояния и разрывы в духовном бытии человека, особенно чуткого к различным идейным «колебаниям» национального логоса, столь же актуальных сейчас, как и почти полтора столетия назад.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ОЗАРЕНИЯ ДМИТРИЯ КАРАМАЗОВА

Брат, я в себе в эти два последние
месяца нового человека ощутил,
воскрес во мне новый человек!

Ф. М. Достоевский

Как это ни парадоксально, но практически никто из известнейших знатоков и толкователей творческого наследия Ф. М. Достоевского и, в особенности, поэтики его знаменитого последнего романа — «Братьев Карамазовых» так и не увидел одной интереснейшей его композиционной особенности: анти-

номического противостояния воззрений многих важнейших персонажей этого произведения, зачастую сгруппированных и расположенных автором в сложной идейно-полемической его ткани в основном по принципу «pro et contra», причем именно таким образом, что на заявленное кем бы то ни было «за», как правило, незамедлительно следует «против», однако отнюдь не отрицающее высказанную ранее философскую мысль или философу, но, напротив, как бы развивающее их доселе скрытые смыслы и возможности самым оригинальным и откровенно непредсказуемым образом.

Причем, как мы уже отмечали выше, хотя наиболее фундаментальные именно в философском плане идеи Достоевский доверяет утверждать и прокламировать Ивану Карамазову, но, однако, в большинстве случаев напряженнейшее духовное и мировоззренческое противостояние между героями, зачастую поражающее своей драматургической остротой и психологической отточенностью, начинается вовсе не он, а ...некто «другой», на первый взгляд, чуждый всякой напряженной философской рефлексии и, тем не менее, вдруг, как бы внезапно и вопреки всему демонстрирующий ее с неожиданной глубиной, пронзительностью и силой.

Именно так и происходит с одним из главнейших мировоззренческих оппонентов Ивана Федоровича — его сводным братом Дмитрием Карамазовым, которого по какой-то странной и почти необъяснимой для многих знатоков творчества Достоевского интеллектуальной ошибке или же непреднамеренного заблуждения... никто так и не решился представить в качестве самобытного и оригинального мыслителя и еще более того — попытался понять высказываемые им идеи в качестве особым образом оформленной, а также вполне духовно и социокультурно достоверной философической доктрины.

Что здесь было определяющим: чрезвычайно характерное для национального менталитета свойство отождествлять социальное положение человека и его образ мышления [и в самом деле: как может этот «хам в офицерском чине» (Достоевский 1976–1, 99) рассуждать о вечном и непреходящем, да еще столь оригинально?]; или, быть может, опять-таки извечная склонность отечественного интеллектуала к морализации, почти с безусловной категоричностью предполагающего, что у этого «сладогострастника», практически свихнувшегося на проблеме пола, вообще не может быть в душе и в сознании решительно ничего серьезного, кроме томления по тем или иным «роковым изгибам» женского тела? Или же, наконец, уже практически впечатавшееся в «мозги» отечественной интеллигенции крайне одиозное представление о том, что способность к философствованию непременно должна предстать в солидном академическом облике, с соответствующим образованием, чинами и званиями, а также особой интеллектуальной «продукцией» в виде разного рода писаний, непременно пребывающих на слуху у «почтеннейшей» публики? А поскольку, как в случае с Дмитрием Федоровичем, все эти столь вожеленные атрибуты философического интеллектуализма у него решительно отсутствуют, то допустить, что этот «хам» и «клоп», «солдафон в чистом виде», облаченный волею судьбы в офицерский мундир, не только имеет особое призвание к философии и своеобразную, чрезвычайно оригинальную рефлексию и даже более того — способен продуцировать собственную «идею», вкупе с в высшей степени зна-

менательным способом ее репрезентации, оказался практически неспособным никто из известнейших знатоков и поклонников творчества великого писателя, за исключением, пожалуй, М. М. Бахтина, все-таки как бы не отрицавшего у «Митеньки» некоторое право на интеллектуальную самостоятельность.

Между тем, нельзя не заметить, что Дмитрий Федорович Карамазов, во-первых, возможно полнее и убедительнее, чем кто бы то ни был в отечественной культуре представляет (хотя и, так сказать, в чрезвычайно обобщенном виде) именно национальный тип философствования, практически впервые заявленный в художественной форме в такой полноте и мощи. Так для него, как для подлинно русского мыслителя (как впоследствии для В. В. Розанова, а вместе с ним и многих, многих других), чрезвычайно характерно крайне напряженное переживание «боли жизни», осмысливаемое им как трагический удел человека, онтологически не помещающегося в границы своего социального бытия и постоянно разрывающего их самым оскорбительным для своего ближайшего окружения образом. Да и вообще есть основания полагать, что именно эта «боль жизни», во всем немислимом по духовному «объему» и интеллектуальному потенциалу переживательном комплексе национальной психеи — от «идеала Мадонны» до «идеала Содомы» (Достоевский 1976–1, 100) и наоборот — порождает в нем особый, почти чувственно осязаемый прорыв в «миры иные», где он, прекрасно осознавая свою земную падшесть, тем не менее, способен постигать высочайшее совершенство бытия — мир Божий, его красоту и благодать — в великом и малом, совершенном и безобразном и, наконец, во вдохновении любви и омерзительном экстазе низости.

Более того, именно Дмитрию Карамазову, как, быть может, никому другому из героев Достоевского (за исключением Марьи Тимофеевны Лебядкиной — знаменитой Хромоножки из «Бесов») дано не только умозрительно постигать, но и, что самое удивительное, ощущать свою неразрывную, почти телесную взаимосвязь с великим мировым целым — Матерью-Природой, абсолютным Божественным Первоначалом всего сущего, извечно воспроизводящем в своем царственном лоне бесконечно разнообразные в своем творческом величии «семена» бытия, для которых человек, этот, якобы, «Царь природы», нередко предстает как излишнее и даже порочное звено мироздания, оскорбляющее уже одним фактом своего существования на земле эту живую взаимосвязь сущего ежедневно и ежечасно.

И, действительно, именно Митя в своих зачастую совершенно нелепых страстях, карамазовском духовном и душевном хаосе, а также в некоем безумии внезапно упавшей на него любви-страсти, как бы бьющих из поддонного родника национальной теллурии, из самых сокровенных глубин безбрежного русского духа, вдруг каким-то таинственным умознанием постигает онтологическую избыточность бытия человека на матери-земле, которую он, даже любя страстно и иступленно, не только как бы оскорбляет самим своим существованием, но и, выбиваясь из ее извечных природных ритмов — по недомыслию, своеволию или онтологически присущей ему «падшесть», оказывается униженным и «придавленным» ее недосыгаемым величием: «Потому что если уж полечу в бездну, то так-таки прямо, головой вниз и вверх пятаями, и даже доволен, что именно в унижительном таком положении падаю и считаю

это для себя красотой. И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облакается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и Твой сын, Господи, и я люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть» (Достоевский 1976–1, 99).

Надо сказать, что это, чрезвычайно трудно уловимое рационально, но вполне достоверное эмпирически, понимание себя как некоего трагического «выкидыша» мироздания, так и не сумевшего влиться в общий благодатный хор всего сущего, извечно воспевающего хвалу Творцу всяческих, было, помимо Мити, восчувствовано одним из самых странных героев Достоевского — князем Мышкиным, также вдруг ощутившим в себе некоего рокового отщепенца, почему-то изгнанного Высшими силами из почти райски совершенного земного Эдема. Однако, именно то, что для Мышкина является глубоко восчувствованным, но интеллектуально невнятным и никоим образом не осмысленным им переживанием, то для Дмитрия Карамазова, напротив, становится предметом тончайшей рефлексии, переходящей затем в своего рода «исповедание веры» и, наконец, в глубочайшим образом и всесторонне осмысленную философическую позицию.

Так Митя, открывающий Алеше онтологическую тайну униженности человека на земле, вместе с тем доказывает ему, что первопричиной такого ужасающего положения вещей является... ничто иное, как потрясающее эстетическое бесчувствие последнего. Неумеющий же постигать красоту Божественного творения и преклоняться перед ним до священного восторга («исступления», по Достоевскому) не может стать своего рода трагической жертвой извечной отторгнутости от великого праздника бытия природных сил, совершающегося на земле, по извечному Богом установленному порядку вещей, ежедневно и ежечасно; другое дело, что это сознание своей роковой извергнутости из бытия оказывается осложненным у этого героя Достоевского чрезвычайно противоречивым и духовно многомерным комплексом сексуальных влечений, симпатий и антипатий.

Вообще, согласно Дмитрию Карамазову, как своеобразному «философу пола», эстетизирующему его духовную глубину и многомерность; униженность человека на земле (и, в особенности, конечно, мужчины) внутренне взаимосвязана с унижением и поруганием им эстетического совершенства женщины, то есть самой красоты во плоти, красоты *par excellence*, любящей, рождающей и дающей радость всем без исключения, совершенно независимо от того, достоин или нет получающий это счастье видеть, созерцать и благоговеть перед столь великим и вечным даром. Более того, еще ужаснее, по убеждению Мити, именно то, что мужчины, профанирующие эстетическое совершенство женственного начала и так или иначе сводящие его к грубой чувственности или же омерзительному глумлению над наиболее чистыми духовно проявлениями женской Природы, оказываются наказуемыми Ею, по, так сказать, онтологическим законам всего сущего и необратимо взаимосвязанным с ними космическим механизмом возмездия.

Поэтому, как мы уже отмечали выше, исключенный из общего блаженного созвучия великих природных сил любящих и благословляющих Творца, отпавший

от своего высшего предназначения мужчина, во-вторых, начинают утрачивать понимание эстетической онтологии красоты, то есть самым кощунственным образом путать и подменять великую иерархию мироздания: верх и низ, прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, Божественное и дьявольское.

И, наконец, в-третьих, проникновение в Божественные глубины красоты демона низкого сладострастия, «злого насекомого» (Достоевский 1976–1, 100), по гениальному и очень точному определению Дмитрия Карамазова, превращает, в свою очередь, любого, прельстившегося им, в некое странное, внутреннее раздвоенное и онтологически противоестественное существо, воссоединяющее в себе в каком-то фантастическом сочетании буквально все чувства, настроения и впечатления, бушующие в нем в каком-то первозданном вселенском хаосе. Соответственно именно там, где «идеал Мадонны» постоянно преобразуется в «идеал Содомский» уже нет места эстетическому восторгу перед красотой как таковой и, разумеется, неизбежно следующему за ним очищающему и вдохновляющему человеческое сознание катарсису. Более того, это разъединенное суррогатным восприятием красоты человеческое сознание вдруг начинает вдохновляться и вожделеть некие омерзительные ее эрзац подобия («изгибы»), пророчески воспринимаемые им как зловещие инфернальные сколки с чего-то безусловно-прекрасного и безусловно-великого.

Строго говоря, в духовно-нравственном аспекте эти философские откровения индивида, познавшего роковую тайну уничиженности человека на земле как осквернение в себе самом природных источников благоговения и любви к вечно живым и вечно совершенным основаниям человеческого бытия, является некой трагически восчувствованной им «точкой отсчета» великой антропологической мистерии, извечно колеблющейся между равно возможным «концом времен» и благодатным перерождением человечества в наступающем «золотом веке». Да и вообще это, чрезвычайно глубокое, никакими личными обстоятельствами его жизни явно не предусмотренное, особое «многознание» Мити сообщает его земному существованию столь мучительный и скорбный колорит, что даже прозорливый старец Зосима не может удержаться от земного поклона его «будущему великому страданию», столь же взаимосвязанному с религиозно-философскими откровениями Дмитрия Федоровича, дерзновенно (и вполне по-русски!) воплощенными им в земную эмпирию, сколь и парадоксально знаменующему крайне противоречивое, глубоко апофатическое жизненное разрешение этой, безусловно, выстраданной им, духовной апории.

Знаменательно, однако, что это «восхищение» Мити из переживаемого им антропологического кризиса чрезвычайно просто сугубо эмпирически, но одновременно архисложно именно в метафизическом плане. Так нельзя не заметить, что как раз об эту исключительную сложность противостояния индивида между природностью и социальностью, эстетическим совершенством вечно женственного и красотой культурно-принудительного в любви, привычках и образе жизни человека спотыкались многие незаурядные отечественные мыслители. Вспомним, хотя бы Л. Н. Толстого, в конце концов, доведшего этот разрыв практически до «воспаления» сознания (если воспользоваться определениями Дмитрия Федоровича) в страшной мистерии пола «Крейцеровой сонаты».

И все же, как полагал Достоевский, для самого Дмитрия Карамазова возможен тот, совершенно уникальный, разворот антропологической драмы, который разом, вопреки всему и вся, освободит его одновременно и от состояния своей онтологической уничтоженности на земле, и от непосредственно с ним связанного «сладострастия насекомого», запрещающих ему доступ в земной Эдем — к Радости и Красоте, не оскверненных мрачными экзистенциями порока и насилия: « Богу известно мое сердце, Он видит все мое отчаяние. Он всю эту картину видит. Неужели Он попустит совершится ужасу?» (Достоевский 1976–1, 112). Однако это многотрудное возрождение своей антропологической подлинности в Мите возможно, по Достоевскому, во-первых, через чрезвычайную интенсивность его жизненных страданий, в действительности как бы разом знаменующих в нем появление качественно нового состояния сознания; а, во-вторых, через особый духовный кенозис его личности, благодаря которому этот, не лишенный некоторой самоуверенности и житейского куража «хам в офицерском чине», вдруг начинает осознавать себя почти «пылинкой мироздания», но, при этом, как это ни парадоксально, оказывающемся в автохтонном пространстве своей земли исключительно «на своем месте».

Так, еще совсем недавно отвратительно издевавшийся над капитаном Снегиревым, униженным жизнью до последней степени социального падения, Митя, внезапно оглушенный и стиснутый «ударом судьбы», т. е. кошмаром несправедливого обвинения, а затем позором и ужасом абсолютно предвзятого и юридически недостоверного следствия, вдруг (как это обычно бывает в поэтике Достоевского), в каком-то полумистическом полусне-полубреду осознает себя «частицей» своего безмерно страдающего народа, которому, как и некогда несчастному Мармеладову, кроме Бога, уже «некуда больше пойти». Более того, в этой трагической безысходности, окруженной со всех сторон скорбящими «малыми сими», т. е. собирательным «дитём», как бы взывающим к Творцу из последних, абсолютных глубин социальной преисподней, Дмитрий Федорович по какому-то совершенно непостижимому рационально, но исключительно достоверному для него новому состоянию сознания полностью забывает, казалось бы, глубоко и прочно поселившегося в нем падшего «карамазовского» человека, и... начинает осознавать себя кровным сыном родной теллурии, матери-земли — Святой Руси, ответственным теперь решительно за всё, на ней происходящее.

При этом, однако, это благодатное сыновство своей земле, почве, страдалице и питательнице всего сущего, автохтонно укоренившееся в его благих и низменных порывах, явно не может стать полноценным источником исцеления антропологически поврежденной «карамазовщины», если этот, очень глубокий в своих духовных основаниях порыв, в свою очередь, не будет подкреплен метафизически. Именно тогда, когда, по глубочайшему убеждению Достоевского, в сознании, воле и душевных проявлениях индивида Земля встретится с Богом и произойдет как бы сама собой, естественно и без принуждения «выделка» (Достоевский 1983, 47) его в новый антропологический тип, в равной мере способный как «воссесть у ног Христа», так и целовать свою землю в священном восторге: «Точь-в-точь случилось так и у нас. Бесы вышли из русского человека и вошли в стадо свиней, то есть в Нечаевых, в Серно-Соловьевичей

и проч. Те потонули или потонут наверно, а исцелившийся человек, из которого вышли бесы, сидит у ног Иисусовых» (Достоевский 1986, 145).

Но возлюбить свою землю и осознать себя частью её, а отнюдь не самостоятельным космополитическим индивидом, без роду и племени, без семьи и Отечества, явно мало для полноценной «выделки в человека», в особенности там, где она преподносится как некая идеологическая программа и потому отнюдь не предполагает дополнение её чем-то неизмеримо более значительным, по существу, приходящим в сознание человека непосредственно из онтологически высших, сокровенных источников бытия. И именно в том, особом роковом для человека случае, когда эти духовные призывы им последовательно и основательно игнорируются, как это и произошло с внутренне похожим на Митю героем «Бесов» Шатовым, чьи рассуждения о земле и «народе-богоносце» странно диссонируют с духовно опустошающим признанием: «Я... я буду веровать в Бога...» (Достоевский 1974, 201), или воспринимаются им как несущественные, как правило, следует тотальный распад всех духовно-душевных структур человека и вслед за ним — неизбежная жизненная катастрофа — как мировоззренческая, так и социокультурная.

Именно поэтому решительно все, предпринимаемые отечественной интеллигенцией просветительские акции «хождения в народ» — будь-то отдельные славянофильские инициативы, народовольческое движение или, наконец, уже совершенно карнавализованные инициативы в духе графа Л. Н. Толстого, возлюбившего крестьянский труд, косоворотку и тачание сапог в качестве духовно-очищающих и просветляющих начал бытия, есть, по Достоевскому, полнейшая аберрация сознания и воли отечественного «общечеловека», так и не сумевшего понять, что родная земля не будет принимать его до тех пор, пока теллурическое и сакральное в нем, наконец, взаимно обретут и взаимно дополнят друг друга; и он в самом полном, прямом, и, быть может, даже грубом значении этого слова не начнет осознавать себя своим человеком на своей земле.

Между тем, как пророчески предвещал Достоевский, именно постижение человеком автохтонных оснований родной земли («почвы»), парадоксальным образом сопряженных с её особым сакральным предназначением, ибо это и есть та самая земля, которую... «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя...» (Тютчев 1987, 191); не только поможет ему преодолеть горестное сознание своей уничиженности и со временем избавит его ум и волю от оскверняющего существа красоты на земле карамазовского эротизма, но и... непостижимым рационально способом восстановит в нем, уже почти погибающем, новый порядок сущего, иерархически укорененной в принципиально ином правопорядке, правопреемственности и правосознании, совершенно иначе определяющих место человека на земле, нежели почти «случайное» и хаотическое пребывание на ней прежнего «карамазовского» человека и, следовательно, онтологически предполагающей появление индивида с качественно иной антропологической структурой.

Причем, это особое воссоединение земли (почвы) и веры, теллурии и Бога, легитимизирующих новый «порядок вещей», сначала в самосознании человека, а затем и в социуме, явно предполагает устройство жизненного пространства людей на качественно иных основаниях, столь же предельно современных,

столь и фундаментально архаичных. Более того, именно в том, новом социуме, где древность начнет повсеместно восприниматься как суперсовременность, станет совершенно возможным и более того, жизненно актуальным осознание абсолютной легитимности обладания землей именно теми её насельниками, кто способен воспринимать её сакральные традиции как естественное право на наследование и владение.

Следовательно, юридически-сакральная констатация, «чья земля, того и вера» (Ален де 2014, 12), заимствованная известным немецким философом К. Шмиттом краткая формула принципа, положенного в основу Аугсбургского религиозного мира 1555 г. между католиками и протестантами, в контексте идеи почвы у Достоевского, полагавшего, как и Ф. И. Тютчев, что Царь Небесный в «рабском виде» благословляющий русскую землю, тем самым освящает не только укоренившуюся на ней веру, но и особое «сыновство» исповедующего ее народа. Однако применительно к антропологической проблематике Достоевского, предполагающей «выделку» русских в новый культурно-исторический тип, в полной мере отвечающий великому будущему историософскому предназначению России, здесь возможна и обратная трактовка этой нормозадающей юридической посылки: «чья вера, того и земля», подразумевающая, что только углубленное духовно и в муках выношенное народом восточное христианство со временем восстановит и откроет миру тот особый тип страдальца, созерцателя и героя, которому в будущем и дано будет наследовать Россию как новую Землю обетованную, а, следовательно, в полной мере предуготовленному и к бытию человека на обновленной земле, и новым историческим свершениям. Так есть некоторые основания полагать, что именно здесь мы имеем дело с человеком особой эпохи и предназначения, которой мы в полном соответствии с классификацией бытия Церквей, одноименным особым эпохам, переживаемым человечеством в апокалипсические времена, по-видимому, возможно назвать «филадельфийским» (Тихомиров 1997, 553–558).

По существу, Сам Господь в «Откровении Иоанна Богослова», в противоположность многим Церквам, утратившим смысл, заветы и, наконец, сами основания христианского вероисповедания, только Филадельфии не делает ни одного значительного упрека, указывая лишь на чрезвычайную скудность её земного бытия, вследствие отпадения от неё многих могущественных сторонников и покровителей, а также особое трагическое одиночество в апостасийном мире; и вместе с тем предуказывая и на некие своеобразные её качества, типологически укорененные в особом, представляющем ее на земле, антропологическом типе, который мы выше, ничтоже сумняшеся, дерзнули назвать «филадельфийским». В этом смысле есть некоторые основания полагать, что именно Митя Карамазов, в противоположность брату Ивану, антиморально являющему собой именно бесконечно презираемого великим писателем человека Лаодикийской эпохи (о чем мы более подробно предполагаем сказать ниже), дано после долгой «выделки» сознания и воли в чрезвычайном по духовной интенсивности страдании воплотить в себе лучшие качества анастасийного человека, понимающего, что поскольку земное бытие вдруг начало преображаться в нечто злое и ужасное, именно подобным

ему остается в этом мире совсем немного, внешне слабое и почти беззащитное (по сути дела: только вера и верность Христу-Спасителю, несмотря ни на что и вопреки всему), но на котором, однако, как на «аршине пространства» перед пропастью почти беспримерного по ужасу духовного падения человечества будет стоять и утверждаться будущее людей — вплоть до последних времен их существования на земле.

Вообще нельзя не заметить, что общефилософская парадигма Дмитрия Карамазова, как русского мыслителя *par excellence*, поражает у Достоевского своей исключительной интеллектуальной обоснованностью и духовным совершенством. Так, охарактеризовав себя Алеше как человека, уничтоженного роковым онтологическим противостоянием оскверненного человеком природного бытия и Божественной Красоты, растлеваемой фатумом «падшей» земной любви, именно Митя постигает, что великая гармония сущего (как в библейской притче о грехопадении человека) уничтожается им именно посредством проникновения в его сознание и волю зловещей «трихины» (Достоевский 1973, 419) сладострастия, безудержной в своем inferнальном воздействии на человека, не знающем в силу абсолютной зараженности ею уже решительно никаких духовно-нравственных пределов и ограничений.

Более того, согласно очень точным и почти библейским откровениям Мити, переставшие понимать эдемскую чистоту природы, святость и правду родной земли, люди вполне закономерным и почти «естественным» образом начнут уничтожать в самих себе онтологическую иерархию эстетически совершенного. Так «идеал Мадонны» (абсолютной Божественной красоты и святости) начнет кощунственным образом взаимодополняться «идеалом Содомским» (демонизированной апологией безудержного разврата); и оба эти начала, доселе непримиримо антагонистичные друг другу, внезапно будут сосуществовать вместе, как бы взаимодополняя друг друга, и, постоянно меняясь местами и странным образом, замещая друг друга, постепенно начнут подвигать человеческое сознание к последней «точке» нравственного падения.

Однако, сознавая такое положение вещей как крайнюю степень онтологического и духовного уничтожения человека (ибо, что может быть отвратительнее, чем постоянное оскорбление и профанирование священного предназначения красоты в самом источнике жизни на земле — женской природе?!) Митя, в противоположность брату Ивану отнюдь не предъявляет претензий Творцу столь несовершенного мироздания. Так, будучи идейным оппонентом Ивану буквально по всем пунктам его философской доктрины, о чем мы более подробно скажем ниже, он противостоит ему в основном предметном существе своей философской рефлексии, безжалостно раскрывая и, так сказать, выставляя на «потребу публике» глубинные основания подлинно национального интеллектуального гнозиса.

Надо решительно сказать, что противостоя всяким рационально конструируемым схематизмам бытия и сознания, Митя, в противоположность брату Ивану, философствует именно вследствие исключительно напряженного болевого импульса жизни, постоянно взрывающего его самосознание как некая мучительная и никогда не заживаемая рана. Именно поэтому эта роковая уязвленность бытием, проявляющаяся в самых разнообразных те-

мах и смыслах — от философии пола — до смысла бытия человека на земле и тайны Богопознания нигде не проявляет себя с такой остротой и болью как в понимании Дмитрием Карамазовым духовных оснований родной земли («почвы»), которую, по слову Достоевского и Тютчева «в рабском виде» исходил благословляя Сам Христос-Спаситель; и где, вследствие этого особого почительства, наличествуют совершенно особые законы жизнеустройства и жизнепонимания.

Так обреченная существовать в особом сокровенном бытии кенозиса, уничижившего Самого Царя Небесного до рабского состояния, эта земля не только носит на себе печать исключительно сильного, экзистенциально напряженного страдания, но и придает ему некую духовную печать избранности, становящуюся в ряде случаев особой онтологической миссией каждого, предызбранного к ней индивида.

Именно в этом особом апофатическом избранничестве и состоит уникальное антропологическое задание, пророчески предугаданного и осмысленного Достоевским специфического национально-исторического типа, удивительно простого и вместе с тем запредельно сложного в своем гениальном парадоксализме. Так никто иной как Дмитрий Карамазов, по существу являющий собой будущую Россию, пережившую никогда невиданные ею ранее страдания и уничижения, как от чужих и враждебных ей народов, так и от своих же собственных «братьев», призван будет, претерпев позор и муку несправедного суда и наказания, восстановить в себе в полной мере целостного человека, неколебимого в вере и любви, открытого к состраданию несчастным и скорбящим «малым сим» (вечным «детям») своей многострадальной страны, а главное — истово крепким и верным устоям своей земли, кровную сродненность с которыми он начинает ощущать как основное средостение своей жизни.

3. ФИЛОСОФСКАЯ МУКА ИВАНА КАРАМАЗОВА

Я не Бога не принимаю, пойми ты это,
я мира, Им созданного, мира-то Божьего
не принимаю и не могу согласиться принять.
Ф. М. Достоевский

В этом смысле его «ответом» брату Ивану, хоть и допускающему бытие Бога, но однако в крайнем озлоблении интеллектуальной гордыни решительно отвергающего «мир Божий и смысл его» (Достоевский 1988, 66), становится ничто иное как «гимн» Мити поистине из глубин социальной преисподней, т. е. из места заключения, где он оказался равным образом и в силу рокового стечения обстоятельств его жизни, и вследствие своей дурной общественной репутации, которую он долгое время старательно воссоздавал своими неуправляемыми страстями и скверными поступками. Тем не менее, именно то, что Митя, подобно благоразумному евангельскому разбойнику за мгновение до смерти избравшему Христа и преклонившемуся перед Ним, вдруг, вопреки всем обрушившимся на него скорбям и несчастьям, сумел воздать хвалу Боже-

ственным творению и вместе с тем попытался постичь таинственный «смысл его», как сугубо персоналистически, так и предметно, и жизнеустроительно, есть первое и самое главное его возражение философскому бунту Ивана Федоровича, от всей души ненавидящего «изверга» брата именно за открывшуюся в нем в острого неистовую любовь и жажду жизни. Вообще же, нельзя не отметить здесь удивительную, глубоко национальную «сродненность» этих двух типов философического гнозиса, непостижимым образом возникающих как раз там, где, согласно их человеческому предназначению, между ними решительно не может быть ничего общего. Так Иван Федорович, как вполне русский мыслитель, точно также, как и Дмитрий Карамазов философствует их исключительно глубокой и буквально раздирающей все его самосознание «боли жизни», имеющей, однако, в полную противоположность философским озарениям его брата принципиально иную предметную наполненность. Так оскорбляющую его «уничиженность» бытием человека на земле, адресуемую им ни много, ни мало, но именно Творцу всяческих, он видит прежде всего в том, что сотворенный Богом мир трагически лишен какого-либо онтологического «смысла», а стало быть, и «правильного» порядка вещей, который за невозможностью воплощения здесь, на грешной и многострадальной земле, провиденциально перенесен Творцом в вечность. Но снедаемый жаждой справедливости и возмездия злодеям, обрекшим на неизбывные страдания малых и невинных, то есть все то же «дитё», Иван раздирается сознанием им роковой бессмыслицы бытия до такой степени, что буквально приговаривает себя к самоистреблению: ««... мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя» (Достоевский 1976–1, 222), вызываясь отказываясь от созерцания «мировой гармонии» в мирах иных, чье гипотетическое совершенство по его глубочайшему убеждению, не идет ни в какое сравнение с безмерностью человеческих страданий, неискупаемых никем и ничем — даже крестными муками Христа-Спасителя.

Тем не менее, соединившись в единой общей точке неистребимой «боли жизни», далее философические различия обоих братьев идут совершенно разными путями, что, как нам представляется, максимально подчеркивает не только диалогическую композицию последнего романа Достоевского, но и извечное духовное и идейное противостояние братьев-противников, во многом определивших как историсофский драматизм бытия самой России XIX века, и более того — и основные социокультурные противоречия русской жизни, по существу, не преодолевшей их по настоящее время.

Так, если Иван, мучительно раздирающийся между жаждой вселенской справедливости и доходящей до мономании идеей переделки мироздания «по новому штату», что, кстати сказать, пронизательно замечает старец Зосима, в итоге, переполняясь нестерпимым отвращением ко всей «карамазовщине» во плоти — от брата Дмитрия, отца, Федора Павловича, и Смердякова включительно, допускает в глубинах своей совести, подобно Р. Раскольникову, «право на кровь» как возмездие тому, что уже не может быть исправлено никакими человеческими средствами.

При этом такой тотальный бунт против миропорядка, осложненный в его духовно-душевной структуре отчаянной (опять-таки, истинно «карамазов-

ской») жадной жизни («до тридцати этих лет») порождает в нем не только мучительное раздвоение личности, но и особое, крайне противоречивое пробуждение религиозного сознания, приобретающего (в полную противоположность Мите, испытывшему подлинный духовный кенозис и воспевшему затем «гимн» Творцу мироздания) крайне аберрационные формы. Так, с одной стороны, ироническое (почти глумливое!) принятие бытия Бога вдруг сопровождается, с другой стороны, кошмарным появлением его чудовищного alter ego — inferнального двойника, знающего об Иване Карамазове буквально всё до мелочей — даже то, что он, готовясь к публичному признанию на суде своей роковой роли в убийстве отца, на самом деле отчаянно презирает всех тех, которых, сугубо умозрительно и откровенно рассудочно желал бы «спасти» и, быть может, даже возродить к новой жизни.

Следует сказать, что эта, столь гениально уловленная Достоевским психология интеллигента, общечеловека-бунтаря и вместе с тем гедониста и властолюбца, парадоксально сочетающего в себе «муки глубокой совести» (Достоевский 1976–2, 89) с яростным желанием «пойти и плюнуть им всем в глаза» (Достоевский 1976–2, 88) является настолько точной и типологически выверенной, что её в самом серьезном смысле этого слова можно с полным основанием воспринимать как анамнез сознания экстремиста-мономана, всецело подчинившего себя своей «идее» и в любом проявлении духовного очищения видящего лишь лицемерие или (по гениальному выражению святителя Тихона из романа «Бесы») «горделивый вызов от виноватого к судьбе» (Достоевский 1974, 24).

Кстати, именно то, что Иван «понимает», но не верит до конца «гимну» Мити, апофатически появившемуся тогда, когда ему, как и многим «униженным и оскорбленным» Достоевского «уже некуда больше пойти», еще раз подтверждает излюбленную мысль писателя, что для идейного мономана, верящего в свою теорию, доктрину или же рационально сконструированную очередную идею-фикс, как правило, «сознание жизни» выше жизни как таковой; и потому, исходя из этого умонастроения, ставшего своего рода «исповеданием веры» для многих отечественных интеллектуалов, он совершенно бестрепетно решается произвести с этой самой «жизнью» решительно всё, что угодно, — от примитивного домашнего насилия — до откровенного покушения на социальный порядок, обосновываемый принципом «всё позволено!» Да и сам этот принцип является своего рода антропологической «аксиомой» для тех немногих «сильных» людей, которым в виду радикальных особенностей их человеческой природы разрешено изменять все выверенные веками духовно-нравственные устои миропорядка в свою пользу, ибо, где встанет и явит себя миру новый человекобог, там, по определению, не может не возникнуть и «место Божье» (Достоевский 1976–2, 84).

Примечательнейшей особенностью этого нового человеческого типа, который изо всех сил пытается воплотить в себе Иван Карамазов, становится парадоксальнейшее сочетание гуманистического альтруизма по отношению к человечеству «вообще» с крайней брезгливостью, почти доходящей до отвращения к отдельному эмпирическому индивиду в частности, проявляющееся почти в клиническом аффекте равнодушия ко многим, близким к нему лю-

дям, перемежающееся короткими и чрезвычайно мучительными всплесками угрызений совести, доводящих его практически до белой горячки. Надо сказать, что это роковое умоисступление Ивана на суде как раз знаменует собой ту крайнюю точку Лаодикийского («теплохладного») духовного состояния, когда раздирающие его сознание неразрешимые антиномии сострадания и ненависти к людям, иррациональную жажду власти и безразличия к миру, любви к жизни и внутренней готовности к самоистреблению, начинают буквально разрывать его личность и тем самым не могут не вызывать недоверия ко всем, столь лелеемым им философическим идеям и постулатам.

И то, что именно еще оставшаяся внутренне человеческой «натура» Ивана восстает против всех его, казалось бы, почти неопровержимых доктринальных положений, дает нам некоторые основания полагать, что следующим, не менее убедительным возражением национального философа Дмитрия Карамазова общечеловеку-доктринеру Ивану Карамазову, является, как ни фантазмагорично это выглядит с сугубо рациональной точки зрения, представить охватившую его в остроге жажду жизни и любви к родной земле и ее насельникам в виде... некоего соборного единства, где все, отвергнутые зловещим и преступным «порядком вещей», вдруг соберутся воедино и образуют новую общность, воссоединяющую отвергнутые Иваном Небо и Землю, ибо, по слову старца Зосимы, «...Россию спасет Господь, как спасал уже много раз» (Достоевский 1976–1, 286).

Но то, что воссоздать это новое человеческое единство как раз и должны отвергнутые миром «простецы», внезапно обретшие себя в Духе и Истине, оказывается для Ивана совершенно непереносимым и духовно, и экзистенциально-праксиологически, ибо в трагическом гимне Дмитрия к Богу, возникшему, как мы уже упоминали выше, буквально из недр человеческой преисподней, Иван провидит прямую угрозу именно своему «делу» на земле, то есть воссозданию некоей таинственной сверхэлиты, руководствующейся умными советами властителя смерти и небытия и именно на них пытающейся основать новую Лаодикийскую эпоху апостасийного человечества.

И, наконец, в противоположность этим чудовищным упованиям своего братца, в бредовых мечтаниях представляющего себя чуть ли не новейшим человекобогом, Дмитрий, также прозревающий в полноте весь безбрежный ужас «жизнеустроительных» упований Ивана, выстраивает в глубинах своей земной «преисподней» следующее и, быть может, самое грозное возражение апостасийной доктрине своего брата, разом выводящее ее из сферы субъективных умонастроений «позитивно» мыслящего философа в некую особую метаисторическую плоскость.

Так, в глубоко национальной, оваянной поистине профетическим гнозисом душе Мити, внезапно начинают возникать страшные картины обезбоженного человечества, где Сам Бог и Святая Церковь Его будут каким-то непостижимым образом изгнаны с лица Земли; и в то самое время, когда слишком многие примирятся с этим, сочтя такое положение вещей вполне естественным и даже исторически единственно возможным, он и все подобные ему «подземные человеки», томящиеся в неких таинственных впадинах и расщелинах земного ада, вдруг начнут образовывать новое сообщество верных Богу и, следовательно-

но, Новую Церковь как невесту Христову, ждущую благодатного пришествия Сына Божия.

Таким образом, в духовном и метафизическом «pro et contra» Ивана и Дмитрия Карамазовых мы можем наблюдать гениально предчувствованное Достоевским идейное, а главное духовно-антропологическое противостояние друг другу двух великих человеческих типов: общечеловека, космополита и крайнего нигилиста Ивана Карамазова, мечтающего о некоей глобалистской утопии, где, наконец, установится «правильное» разделение людей на извечно-рабствующих и извечно-владычествующих; и русского философа-почвенника Дмитрия Карамазова, провидящего возникновение соборного единства «униженных и оскорбленных», и в силу этого, особенного и удивительно прочного единения в скорбях и уничтожении, держащих вопреки всему и вся основать некую особую общность людей, противостоящую тотальному и, казалось бы, совершенно незабываемому всемирному «порядку вещей» на своей земле. Есть все основания полагать, что это трагическое противостояние Лаодокийской и Филадельфийской эпох апостасийного человечества, становящееся все более явственным в современном мире, не может в полной мере утвердиться и проявить себя без окончательного разложения и уничтожения все еще крепкого в отдельных человеческих типах вечного и вечнообновляющегося Эроса, а вместе с ним и Божественного начала любви, как последних оснований гбнущей человечности.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин, М. М. (1972) Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 470 с.

Бенуа де, А. (2014) Карл Шмитт сегодня. Москва.: ИОИ, 190 с.

Булгаков, С. Н. (1993) Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков, С. Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М.: Правда, 752 с.

Голосовкер, Я. Э. (1963) Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: Издательство Академии Наук, 102 с.

Достоевский, Ф. М. (1978) Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полн.собр. соч.: в 30-томах. Т. 5. Л.: Наука, 408 с.

Достоевский, Ф. М. (1973) Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр.соч.: в 3- томах. Т. 6. Л.: Наука, 422 с.

Достоевский, Ф. М. (1974) Бесы // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч.: в 30-ти томах. Т. 10. Л.: Наука, 518 с.

Достоевский, Ф. М. (1974) Бесы. Глава «У Тихона» // Достоевский Ф. М. Полн.собр. соч.: В 30-ти томах. Т. 11. Л.: Наука, 416 с.

Достоевский, Ф. М. (1976) Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн.собр. соч. в 30-ти томах. Т. 14. Л.: Наука, 512 с.

Достоевский, Ф. М. (1976) Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн.собр. соч. в 30-ти томах. Т. 15. Л.: Наука, 624 с.

Достоевский, Ф. М. (1983) Дневник писателя за 1878 год // Достоевский Ф. М. Полн. собр.соч.: в 30-ти томах. Т. 25. Л.: Наука, 470 с.

Достоевский, Ф. М. (1986) Письмо к А. Н. Майкову 9 (21) октября 1870 г. // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч.: в 30-ти томах. Т. 29. Ч. 1. Л.: Наука, 574 с.

Достоевский, Ф. М. (1988) Письмо к К. П. Победоносцеву от 19 мая 1879 года // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч.: в 30-ти томах. Т. 30. Кн. 1. Письма. Л.: Наука, 456 с.

Карсавин, Л. П. (1990) Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М.: Книга, С. 264–277. 430 с.

Соина, О. С. (1985) Исповедь как наказание в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский. Материалы и исследования. Л.: Наука., С. 129–136. 304 с.

Тихомиров, Л. А. (1997) Религиозно-философские основы истории. М.: Москва., С. 553–558.

Тютчев, Ф. И. (1987) Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 448 с.

REFERENCES

Bachtin, M. M. (1972) *Problemy poyetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's poetics]*. Moscow: Huiydogestvennaya literatura Publ., 470 p. (in Russian)

Benuya de, A. (2014) *Carl Schmitt segodnya [Carl Schmitt today]*. Moscow: IOI Publ, 190 p. (in Russian)

Bulgakov, S. N. (1993) Ivan Karamazov (v romane Dostoyevskogo «Bratya Karamazovy») kak filosofskiy tip [Ivan Karamazov (in Dostoevsky's novel *The Brothers Karamazov*) as a philosophical type] // Bulgakov, S. N. *Sochineniya v dvuh tomah. Tom 2. Izbrannye statyi*. Moscow: Pravda Publ, 752 p. (in Russian)

Golosovker, J. E. (1963) *Dostoevsky I Kant. Razmyshleniya chitatelya nad romanom «Bratya Karamazovy» I traktatom Kanta и «Kritika chistogo razuma» [Dostoevsky and Kant. The reader's reflection on the novel «The Brothers Karamazov» and Kant's treatise «Criticism of Pure Reason»]*. Moscow: Publ. of Academy Science, 102 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1978) Zapisky iz podpolya [Notes from the underground] // *Dostoevsky, F. M. Complete collection of works: in 30 volumes. V. 5*. Leningrad: Nauka Publ., 408 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1973) Prestuplenie I nakazanie [Crime and punishment] // *Dostoevsky, F. M. Complete collection of works: in 30 volumes. V. 6*. Leningrad: Nauka Publ., 422 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1974) Besy [Demons] // *Dostoevsky, F. M. Complete collection of works: in 30 volumes. V. 10*. Leningrad: Nauka Publ., 518 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1974) Besy. Glava «U Tichona» [Demons. Chapter «At Tikhon's»] // *Dostoevsky, F. M. . Complete collection of works: in 30 volumes. V. 11*. Leningrad: Nauka Publ., 416 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1976) Bratya Karamazovy [The Brothers Karamazov] // *Dostoevsky, F. M. . Complete collection of works: in 30 volumes. V. 14*. Leningrad: Nauka Publ., 512 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1976) Bratya Karamazovy [The Brothers Karamazov] // *Dostoevsky, F. M. . Complete collection of works: in 30 volumes. V. 15*. Leningrad: Nauka Publ., 624 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1983) Dnevnik pisatelya za 1878 god [The writer's diary for 1878] // *Dostoevsky, F. M. . Complete collection of works: in 30 volumes. V. 25*. Leningrad: Nauka Publ., 470 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1986) Pismo k A. H. Maykovy 9 (21) oktyabrya, 1870 g. [Letter to A. N. Maykov on October 9 (21), 1870] // *Dostoevsky, F. M. Complete collection of works: in 30 volumes. V. 29. Ч. 1*. Leningrad: Nauka Publ., 574 p. (in Russian)

Dostoevsky, F. M. (1988) Pismo k K. P. Pobedonostsevuy ot 19 maya 1879 goda [Letter to K. P. Pobedonostsev dated May 19, 1879] // *Dostoevsky, F. M. Complete collection of works: in 30 volumes. V. 30. Book 1.* Leningrad: Nauka Publ., 456 p. (in Russian)

Karsavin, L. P. (1990) Fyodor Pavlovich Karamazov kak ideolog luybvy [Fyodor Pavlovich Karamazov as an ideologist of love] // *O Dostoievskom. Tvorchestvo Dostoievskogo v russkoy mysli 1881–1931 godov [About Dostoevsky. Dostoevsky 's Creativity in Russian Thought of 1881–1931].* Moscow: Kniga Publ., pp. 264–277. 430 p. (in Russian)

Soina, O. S. (1985) Ispoved kak nakazanye v romane Исповедь как наказание в романе «Bratya Karamazovy» [Confession as punishment in the novel «The Brothers Karamazov»] // *Dostoevsky. Materials and research.* Leningrad: Nauka Publ., pp. 129–136. 304 c.

Tichomirov, L. A. (1997) *Religiozno-filosofskye osnovy istorii [Religious and philosophical foundations of history].* Moscow: Moskva Publ., pp. 553–558. (in Russian)

Tyutchev, F. I. (1987) *Polnoe sobranie stichotvoreniy [The complete collection of poems].* Leningrad: Sovetsky pisatel Publ., 448 p. (in Russian)

*Чжан Байчунь****ДВЕ МОДЕЛИ ПРОЦЕССА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
У С. С. ХОРУЖЕГО****

В статье рассматриваются две модели процесса русской философии, созданные С. С. Хоружим. Имманентная модель указывает собственную задачу русской философии — выразить опытный материал Православия. Если славянофилы точно соблюдали эту установку, которую они сами выдвинули, то представители русской религиозной философии постепенно отошли от неё. Среди русских религиозных философов С. С. Хоружий выделил Л. П. Карсавина и П. А. Флоренского, которые намечают новое направление в развитии русской философии. По внешней модели русская религиозная философия с самого начала, с В. С. Соловьева находилась в западной философской традиции в качестве одной школы. Главные вехи этой традиции: Отцы IV в. — Августин — Фома — Декарт и секуляризованный идеализм. Но существует другая традиция: Отцы IV в. — Максим Исповедник — Палама — православный энергетизм XX в. Для русской мысли первая традиция чужая, вторая — своя. Русская религиозная философия так и не могла выйти из первой традиции. Но в рассеянии русская мысль в лице богословия отошла от философии вообще, от русской религиозной философии в частности. С. С. Хоружий называет этот отход «модуляцией дискурса». Русская мысль наконец вошла в свою традицию, но эта традиция не философская. Здесь нужен второй поворот — «обратная модуляция», от богословия к философии. Этот поворот совершил С. С. Хоружий в одиночку. Он обращается к опыту исихазма. Пересоздавав исихастскую антропологию, он создал свою синергичную антропологию, которая является его великим вкладом в историю русской философии и мировой философии.

Ключевые слова: С. С. Хоружий, русская религиозная философия, имманентная модель, внешняя модель, православие, традиция, поворот

* Чжан Байчунь — кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения института философии Пекинского педагогического университета, президент всекитайской ассоциации по русской философии. E-mail: zhangbaichunbnu@bnu.edu.cn

** Статья подготовлена при поддержке Китайского Фонда общественных наук, грант № 18ZDA018 «Исследование современной русской философии»

The article considers two models of the process of Russian philosophy created by S. S. Horuzhy. The immanent model indicates the task of Russian philosophy — to express the experimental material of Orthodoxy. If the slavophiles strictly observed this directive, which they themselves put forward, the disciples of Russian religious philosophy gradually moved away from it. Among Russian religious philosophers S. S. Horuzhy singled out L. P. Karsavin and P. A. Florensky, who outline a new direction in the development of Russian philosophy. According to the external model, Russian religious philosophy from the very beginning, from V. S. Solovyov, was in the Western philosophical tradition as one school. The main milestones of this tradition: the Fathers of the 4th century — Augustine — Thomas — Descartes and secularized idealism. But there is another tradition: the Fathers of the 4th century — Maximus the Confessor — Palamas — Orthodox energyism of the XX century. For Russian thought, the first tradition is alien, the second is its own. Russian religious philosophy could never emerge from the first tradition. But in the dispersion, Russian thought, represented by theology, departed from philosophy in general, from Russian religious philosophy in particular. S. S. Horuzhy calls this retreat «discourse modulation». Russian thought has finally entered into its own tradition, but this tradition is not philosophical. Here we need a second turn — «reverse modulation», from theology to philosophy. This turn was made by S. S. Horuzhy alone. He refers to the experience of hesychasm. Recreating hesychast anthropology, he created his own synergistic anthropology, which is his great contribution to the history of Russian philosophy and world philosophy.

Keywords: S. S. Horuzhy, Russian religious philosophy, immanent model, external model, orthodoxy, tradition, turn.

*Посвящается 80-летию со дня рождения
С. С. Хоружего*

С. С. Хоружий является пионером в изучении русской философии. Еще во времена Советского Союза, в начале 70-х годов прошлого века, он начал серьезно заниматься ею и предложил две модели её процесса — так называемую имманентную и внешнюю. Предложение радикально меняло принятое представление о русской философии.

В 1974 г., когда С. С. Хоружий работал над диссертацией по математической физике, он написал большую статью по русской философии «Философский процесс в России как встреча философии и православия». У этой статьи была сложная судьба. Естественно, статья с таким названием не могла быть опубликованной и в Советском Союзе она «ходила» самиздатом. Когда она попала за границу, в Париж в редакцию знаменитого «Вестника РСХД», там она не вызвала интереса и не была опубликована. В 1991 г. статью, наконец, напечатал журнал «Вопросы философии». В этой статье С. С. Хоружий представил свою имманентную модель процесса русской философии. Модель представляется здесь в виде четырёх положений.

1. Философский процесс в России, становление и жизнь самобытного российского философствования, не есть отдельный и автономный процесс, но один из аспектов процесса исторического существования российской культуры, в котором последняя выступает как единый субъект, наделенный способностью к изменению и самосоотнесению.

2. Существо исторического процесса включает в себя раскрытие, развертывание, актуализацию некоторого исходного содержания, исходных начал исторического существования культурного субъекта. В каждом из аспектов раскрытие таковых начал совершается своим специфическим образом.

3. В случае субъекта российской культуры духовным истоком цельного процесса является Православие во всей совокупности своих сторон.

4. В итоге, существо, смысловое содержание философского процесса в России с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия средствами и в формах философского разума. Аутентичная российская философская традиция не может не исходить из опытной почвы Православия.

С. С. Хоружий рассматривает русскую философия как процесс, который сосуществует с другими аспектами русской культуры. Философия в России развивается не отдельно, но сопряжена с другими культурными процессами. В этом одна из главных черт русской философии в отличие от западной философии, которая развивается как раз отдельно от других культурных аспектов и имеет свою собственную логику. Поэтому изучение западной философии может ограничиться самой философией, а для изучения русской философии такое ограничение сильно мешает. Русская философия постоянно «детерриторируется» в смежные области культуры: литературу, историю, религию и др^{*}. Специалисты по русской философии должны вникать в русскую литературу, в русскую историю, особенно в православие. Изучая русскую философию, нельзя игнорировать ее культурный контекст. И наоборот, изучая русскую литературу, историю и православие, нельзя не обращать свое внимание на русскую философию. Все аспекты русской культуры составляют единый культурный субъект. С. С. Хоружий утверждает, что в любом культурном субъекте содержатся исходные начала, их раскрытие, развертывание и актуализация составляют суть исторического процесса. Каждый аспект культуры (например, философия) по своему раскрывает это исходное содержание культурного субъекта. По мнению С. С. Хоружего, в русской культуре таким духовным истоком является Православие во всей совокупности своих сторон. Отсюда естественный вывод, философским процессом в России является освоение содержания Православия. Русская философия должна родиться из опытной почвы Православия. Позиция С. С. Хоружего очень близка позиции славянофилов.

Имманентная модель процесса русской философии С. С. Хоружего дает нам общую картину русской философии. В этой картине мы видим два фокуса, «философию — как форму выражения, как язык, как необходимую ступень уяснения и сознания, и православие — как содержание, как материал, ищущий быть выраженным, ищущий себя осознать и себя уяснить себе» [Хоружий 2000, 70]. Изучая русскую философию нельзя терять из виду ни одного из них. С помощью этой модели С. С. Хоружий делит историю русской философии на три периода. В каждом периоде он усматривает процент этих двух фокусов,

* В октябре 2019 г. в Доме Лосева С. С. Хоружий начал читать цикл лекций с названием «Пора подумать по-новому: векторы движения гуманитарной мысли». Детерриторизация была одним из центральных терменов в этих лекциях. К сожалению, из-за внезапной смерти он успел прочитать только пять лекций вместо запланированных восьми.

то есть «меру философичности» (показывающую, сколь совершенно мысль претворила свой материал в философию, организовала себя в философское знание) и «меру православности» (показывающую, сколь полно мысль мыслит Православие, вбирает в себя его опыт и материал).

Первый этап был назван С. С. Хоружем предфилософским, то есть это еще не настоящая русская философия, она еще не существует. Этот начальный этап был связан со славянофилами, в творчестве которых «впервые было осознано, что философия для России — не одно из западных заимствований, желательных, чтобы быть наравне с цивилизованными странами, но необходимый элемент в кругу духовных заданий национального развития. В нем впервые утверждалась необходимость для русской мысли своего самостоятельного пути и своих особых задач, вырастающих из самой нашей истории; и были вняв указаны эти задачи, было открыто истинное поле деятельности для самобытного русского философствования» [Хоружий 2000, 72–73]. Славянофилы не только заявили о необходимости создания своей философии, но и определили установку для этого создания — на своей почве, то есть из почвы Православия. Хотя эта установка не была подхвачена на следующем этапе, но сами славянофилы к ней относятся вполне серьезно. Они философствовали в этой установке. А. Хомяков глубоко вникал в сущность православной церкви, для выражения этой сущности он изобрел оригинальное слово «соборность». Соборность точно выражает главную черту православной церкви, и успешно отличает православную церковь от католической и протестантской церквей. Это было очень удачное изобретение, с которым связывали понимание особенности православной церкви. Другой представитель славянофильства, И. Киреевский, на основе творения святых отцов создает свою антропологию, хотя философское образование он получил в Германии.

Славянофилы начали осуществлять задачу создания собственно русской философии, у них высокая философская культура в отличие от большинства западников. Но они остановились на пороге этого создания, сами не дали серьезные философские произведения. Их философские мысли стали имплицитными, не выражались в философской форме, по мнению С. С. Хоружего, из-за того, что в то время не существовало категориального строя философии в России. «Содержание, относящееся к периферийным областям философствования-историософии, социальной философии и проч., — облакалось обычно в вольную форму культурфилософской эссеистики и полемики; содержание, относящееся к более глубинной онтологической проблематике, принимало форму богословия» [Хоружий 2000, 73]. В своем философствовании славянофилы никогда не теряли из виду Православие. По имманентной модели С. С. Хоружего можно сказать, что их «мера православности» высокая, но их «мера философичности» сравнительно низкая.

Второй этап в истории русской философии С. С. Хоружий назвал общерелигиозным, начало которого он связывал с В. С. Соловьевым, создавшим первую оригинальную философию в России. После В. С. Соловьева возник целый ряд философских систем, которые составили главное содержание данного этапа. Все эти философские системы имеют общие черты, которые восходят «к религиозным истокам философского процесса. Прежде всего, весь круг ведущих

мотивов и интуиций этапа пронизывается и связуется воедино неким, несомненно религиозным в своей основе, стремлением к цельности как должному и чаемому состоянию мира и человека. «В таком стремлении явно заложено основоположное представление религиозного мировосприятия: представление о совершенном образе бытия, отличном от здешнего, эмпирического бытия как от несовершенного и ущербного» [Хоружий 2000, 77]. Центральную проблематику этих философских систем составляют такие проблемы, как проблема Бога и Абсолюта, связи мира и Бога и др. Поэтому вполне можно назвать эти философские системы религиозной философией. Однако, что это за религия? В чем заключается религиозность русской философии?

Стремление к целостности вполне удовлетворяет понятию всеединства, которое нашел и поставил в основу своей философии В. С. Соловьев. Однако это центральное в его философской системе понятие соответствует скорее духу христианского платонизма, чем духу Православия. Вслед за Соловьевым вся так называемая школа метафизики всеединства «также включается в широкое русло христианского платонизма» [Хоружий 2000, 78]. С понятием всеединства связана проблема отношения падшего бытия к первозданному всеединству, то есть проблема соотношения и связи Бога и мира. Связь эта виделась в русской религиозной философии в некоей укорененности здешнего бытия в Божественном бытии. Сущее обретает свой смысл через возвращение к своему началу, которое находится в Боге. Такой смысл напоминает платоновскую идею. Русские религиозные философы интенсивно обсуждали смысл жизни, русскую идею и т. п. Хотя все эти проблемы в определенном смысле связаны с Православием, связь здесь очень произвольная. Русские философы вольно относятся к опытному материалу Православия. Их «философское раскрытие Православия покуда очень не полно и, больше того, вызывает сомнения в своей адекватности» [Хоружий 2000, 80]. Например, в своем философствовании русские религиозные философы мало касались догмата Православия, хотя по своей дискурсивности догмат ближе всего к полю философии. Некоторые русские философы терпеть не могли именно богословские догмы, например Н. А. Бердяев, считавший их объективацией. Каждый философ по-своему использует религиозный материал, причем не соблюдает никакого правила. Одним словом, в этот период русская философия не умела обращаться с опытным материалом Православия. Такую философию ни одна из религий не могла принимать как свою: ни католичество, ни протестантизм, ни, тем более, Православие. В некоторых случаях русские философы обсуждают просто религию вообще, или веру вообще (например, Л. Шестов). Поэтому С. С. Хоружий дал такое название данному периоду — общерелигиозный. Таким образом, на этом этапе русская философия вполне складывалась, удалась, она стала самостоятельной, но в нем Православие очень слабо и не полно выражено. В противоположность предыдущему этапу, в русской религиозной философии Серебряного Века «мера православности» очень низкая при высокой «мере философичности».

Низкая «мера православности», прежде всего, выражена в неполноте и односторонности философского освоения православных истоков. В чем причина? С. С. Хоружий видит ее в воздействии европейской философии. Здесь он затронул один из самых важных и сложных вопросов в русской философии,

на который он дает свой оригинальный ответ во внешней модели процесса русской философии. В то время как оригинальная русская философия возникла и развивалась, западная философия уже имела долгую историю и «носила почти исключительно спекулятивный характер... Поэтому было практически неизбежным, что философии русской значительное время удавалось себя выражать лишь в рамках спекулятивного способа. Но это-то и входило в противоречие с изначальными органическими заданиями русской мысли» [Хоружий 2000, 82]. Присутствующие в русской религиозной философии платонизм и неоплатонизм как раз находятся в этом спекулятивном русле.

Как преодолеть эти недостатки в выражении Православия, как выйти из этого положения? Прежде всего, надо вернуться к установке славянофилов, то есть к тому, чтобы точно и полно выразить Православие. Кроме того еще нужен эффективный метод для такого выражения. Русские религиозные философы совсем забыть славянофильское задание не могли, оно у них в сердце, в подсознании, хотя они в своем философствовании часто игнорируют его. Что касается метода, в то время мало кто из русских религиозных философов обращает на это внимание. Исключение составляют Л. П. Карсавин и П. А. Флоренский, хотя они принадлежат тому же второму этапу процесса русской философии, то есть этапу общерелигиозной философии. Но С. С. Хоружий их выделил из второго этапа, найдя у них что-то новое, что намекает на следующий этап в процессе русской философии. Поэтому выделенный С. С. Хоружим третий этап процесса, который представляют Л. П. Карсавин и П. А. Флоренский, на самом деле является как бы не совсем самостоятельным, как и первый, предфилософский этап.

Новым, что отличает третий этап в процессе русской философии от второго, является для С. С. Хоружего феноменологический метод, противоположный методу спекулятивному, в русле которого философствовали почти все русские религиозные философы. Именно этот спекулятивный метод отвел русскую философию от своей первоначальной установки. Наоборот, феноменологический метод вполне подходит этой установке, поскольку его центральным принципом «является предельное углубление в опытные данные философии и их непредубежденное и непосредственное, «без аппарата умозаключений и доказательства (Гуссерль)», наблюдение и описание» [Хоружий 2000, 84]. С. С. Хоружий увидел у Л. П. Карсавина и П. А. Флоренского (частично у С. Л. Франка) смену парадигм, то есть вместо прежней метафизики с ее отвлеченными конструкциями и домысливаниями пришла «последовательная феноменология, не привносящая извне никаких метафизических принципов или гипотез и опирающаяся всецело и исключительно на определенные исходные данные. Отношения к этим данностям, к опытной почве философии менялось достаточно радикально» [Хоружий 2000, 84].

Отличительная черта философствования Л. П. Карсавина заключается в том, что он обращает свое внимание на догматику. Он внимательно изучает христианский догмат, разбирается в решениях вселенских соборов. Например, он строил свою онтологическую теорию на основе догмата Святой Троицы. Для него «Божественная ипостась есть не что иное, как личность... Почва догмата рождает философский тезис: личность не есть что-то тварное и человеческое,

но начало Божественное и само Божество» [Хоружий 2000, 83–89]. В основу своего учения о тварном бытии Л. П. Карсавин положил понятие «симфоническая личность», которое представляет иерархическую картину тварного бытия. В метафизике Л. П. Карсавина догматика занимает очень важное место. В отличие от него П. А. Флоренский обращает свое внимание исключительно на практические области Православия, например жизнь Церкви и культ. В ранней работе «Столп и утверждение Истины» собраны многочисленные опытные материалы православной жизни. Он философствует не о религии, а в религии, он просто окунулся в ее среду.

Л. П. Карсавин и П. А. Флоренский очень серьезно относятся к православной почве. «Здесь со всей определенностью принимается, что в философскую установку входит пристальное внимание к этой почве, а философское постижение предполагает ее непредвзятое, не искажаемое наблюдение и описание» [Хоружий 2000, 98]. С. С. Хоружий видел в философских учениях Л. П. Карсавина и П. А. Флоренского что-то принципиально, что не укладывается в рамки общерелигиозной философии. Поэтому он их выделил из второго этапа русской философии, считая их философию началом нового этапа, который отличается от второго этапа тем, что философия прямо работает с опытным материалом Православия, философы окунаются в его среду за счет феноменологической установки, здесь воспроизведение и выявление Православия начитает приобретать конкретность, строгость и детальность.

Но на самом деле и сам С. С. Хоружий не очень уверен в том, что философия Л. П. Карсавина и П. А. Флоренского составляет самостоятельный этап в истории русской философии. Он говорит, что выделенность их философских учений не радикальная, а относительная: «оба они (и особенно система Карсавина) сохраняют многие черты старого этапа, а новая феноменологическая тенденция выражена и у других авторов (Франка, Ильина, Шпета, Лосева)» [Хоружий 2000, 107]. Неполнота их выражения опытного материала Православия налицо. Если Л. П. Карсавин обосновывает свою философию исключительно на догматике, то П. А. Флоренский только на православной практике. Учение П. А. Флоренского отражает опыт «феноменологии культа», учение Л. П. Карсавина — опыт «феноменологии догмата». Кроме того они страдают монизмом, поскольку обоснованы на метафизическом принципе всеединства. С. С. Хоружий называет подобные феноменологии ущербными, «испорченными»: «их монизм прямо связан с неполнотой наблюдения, с ограничением феноменальной базы какою-то одной стороной, одним видом религиозного содержания» [Хоружий 2000, 108]. Монизм, конечно, не соответствует феноменологии.

С помощью имманентной модели С. С. Хоружий пытается ответить на вопросы: «Какие задания имела перед собой традиция? Сумела ли их исполнить? Всё ли сказала, что имела сказать?» [Хоружий 2000, 67]. И ответ неутешительный: «ни о каком исполнении заданий и достижении цели, ни о какой внутренней завершенности попросту невозможно говорить. Гораздо скорей, работу традиции следовало бы считать не в конце, а в начале» [Хоружий 2000, 114]. Но при таком неутешительном завершении, С. С. Хоружий все-таки нашел что-то обнадеживающее. Как он сам говорит, выделение философских систем

Л. П. Карсавина и П. А. Флоренского сделано не для того, чтобы «противопоставить их остальным, но уловить тип изменений и указать направление процесса» [Хоружий 2000, 107]. Для этого необходима внешняя модель процесса русской философии.

Выше мы видели, что статья «Философский процесс в России как встреча философии и православия» (1974 г.) была полностью посвящена имманентной модели процесса русской философии. Здесь даже само словосочетание «внешняя модель» отсутствует, однако намеки на нее все-таки были в том смысле, что процесс русской философии связан с европейской философией как внешним фактором. Когда эта статья публиковалась в «Вопросах философии», автор написал краткое введение (1991 г.), где не только присутствует словосочетание «внешняя модель», но и его содержание было немного раскрыто. Можно догадаться, что понятие о внешней модели процесса русской философии С. С. Хоружий имел при себе уже во время создания имманентной модели.

Если имманентная модель процесса русской философии отвечает «взгляду изнутри», следует «внутренней логике философского процесса» и поэтому ближе к славянофильской позиции, то внешняя модель ближе к западной установке. Внешняя модель русского философского процесса решает проблему соотношения между русской и западной философией.

Она представлена С. С. Хоружим в статье «Неопатристический синтез и русская философия», посвященной 100-летию со дня рождения о. Георгия Флоровского (1993 г.). Это неслучайно, поскольку во внешней модели Флоровский занимает центральное место. Надо заметить, что в этой статье словосочетание «внешняя модель» не употребляется, даже слово модель отсутствует в ней. Однако нет сомнения в том, что эта статья полностью посвящена именно внешней модели процесса русской философии.

Мы выделим также четыре положения во внешней модели.

1. В западной мысли имеется одна классическая традиция, обозначаемая основными вехами: Отцы IV в. — Августин — Фома — Декарт и секуляризованный идеализм (Традиция I).

2. «Русская религиозная философия самоопределилась как некоторая новая школа в рамках классической европейской философской традиции» [Хоружий 2000, 37].

3. Наряду с Традицией существует «вторая или восточно-православная традиция, главные вехи которой суть: Отцы IV в. — Максим Исповедник — Палама — православный энергетизм XX в.» (Традиция II) [Хоружий 2000, 37].

4. Русская религиозная философия завершилась сначала в советской России, потом на Западе и не успела вернуться к своей Традиции II. Но русская мысль продолжалась развиваться на Западе, где она вернулась к Традиции II, которая хотя не является философской, но много дает будущему русской философии.

Традицию I, то есть, классическую западную богословско-философскую традицию представляет вся магистральная линия «движения европейской мысли в христианскую эпоху: от патристики и через схоластику — к секуляризации мысли и становлению классической новоевропейской философии, в которой главные вехи суть Декарт, Лейбниц и немецкий идеализм» [Хоружий 2000, 38].

Началом Традиции I является классическая патристика, которая была общей для всего христианского мира. «Но уже на рубеже IV и V вв. складывается особая западная редакция или ветвь патристики — ...патристика сквозь призму Августина, в селекции и редакции Августина. Среди отличий редакции Августина следует подчеркнуть усиленный элемент (нео)платонизма» [Хоружий 2000, 38–39]. После Августина в Традицию I привнесли свой вклад схоластика (томизм) и классический немецкий идеализм, но они не изменили существенные черты этой традиции: (нео)платонизм, рационализм и спекулятивный способ мышления, они тесно связаны с античной мыслью. Такова была Традиция I.

С. С. Хоружий утверждает, что философия Соловьева — а далее и вся русская философия Серебряного века — в своем общем типе вполне востима в пределы Традиции I. Русская философия Серебряного века, а для С. С. Хоружего — русская религиозная философия восприняла от Традиции I «методологические предпосылки, определяющие, что такое философствовать и как строить философское рассуждение, восприняла категориальный строй и, что весьма важно, также и тип онтологии, каркас онтологии» [Хоружий 2000, 39]. Словом, русская религиозная философия является одной школой в Традиции I.

Русская религиозная философия оказалась причастной Традиции I. Ключевую роль в этом играл В. С. Соловьев, положивший в основу своей философской системы понятие всеединства, которое, по мнению С. С. Хоружего, существовало во всей истории западной философии. С. С. Хоружий назвал всеединство «архимедовым открытием», которое «разом позволило ему (Соловьеву) поднять русскую мысль в философский горизонт» [Хоружий 2000, 42]. За Соловьевым в короткое время в начале 20 века возник целый ряд крупных философских учений — системы Флоренского, Булгакова, Евг. Трубецкого, Н. Лосского, Франка. Эти системы составляют так называемую русскую метафизику всеединства, которая была главным содержанием русской философии как отдельной школы в Традиции I.

Однако русская метафизика всеединства или русская религиозная философия существовала не долго. В советской России ее существование прекратилось почти сразу после Октябрьской революции. Она отошла «в небытие». В рассеянии она продолжалась не очень долго, «дописав все последние страницы Серебряного века», [Хоружий 2000, 62] и тоже отошла «в небытие», поскольку все эти «крупные и яркие» русские религиозные философы «практически не оставили продолжателей» [Хоружий 2000, 45]. С. С. Хоружий утверждает, что русская религиозная философия подошла к своей «естественной смерти» [Хоружий 2000, 114], хотя внешние события, конечно, играли в этом свою роль, но не существенную. С. С. Хоружий видит причину этой «естественной смерти» в самой русской религиозной философии, то есть в ее внутреннем противоречии между своим заданием, не исчерпываемой Традицией I, с одной стороны, и самой Традицией I с другой. Эта Традиция не могла ей предложить другой способ философствования, кроме спекулятивного, который в корне несовместим с исконным заданием русской религиозной философии — выразить опытный материал Православия. Находясь в Традиции I, с помощью спекулятивного способа философствования русская религиозная философия много достигла, но в этих достижениях нет главного — адекватного выражения право-

славной опытной антропологии и православной аскетике. Для С. С. Хоружего православная аскетика (исихазм) является ядром православной духовности.

Кроме того, статус русской религиозной философии как одной школы в Традиции I, не устраивает самих русских философов. Эта школа не похожа на все другие школы в этой Традиции. Между этой школой и самой Традиции I отсутствовали гармония и полное соответствие, «всегда были элементы натяжения, напряжения, конфликта. Постоянно, красной нитью, у русских философов проходят замечания и целые разработки с критикой западной традиции — критиковались родовые черты, присущие западной традиции в целом и критиковались отдельные направления» [Хоружий 2000, 43]. С. С. Хоружий назвал такую критику самокритикой европейской философии, поскольку русская философия находилась в самой западной философии. Это сугубо негативная роль, хотя небесполезная для европейской философии. В рамках Традиции I не успев осуществить свои «позитивные задания русской мысли, собственные и независимые», русская философия отошла «в небытие» и в рассеяние.

Однако С. С. Хоружий считает, что конец русской религиозной философии, это еще не конец русской мысли. Кроме того «закат» метафизики всеединства означает, что вредна и неприемлема «почти безраздельная принадлежность русской религиозной мысли руслу христианского платонизма» [Хоружий 2000, 114]. Последнее мешало адекватно выразить опытный материал Православия. По имманентной модели, русская мысль имеет много составляющих. В рассеянии помимо философии в русской мысли интенсивно развивается богословие. По замечанию С. С. Хоружего, в русской мысли этапа рассеяния произошел поворот (Kehre) от философии к богословию, когда еще не было даже признаков заката русской религиозной философии. Отец Г. Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» подверг сильной критике не только русское богословие, но и русскую религиозную философию, из за чего его книга была встречена «каменным молчанием». Если учитывать тот факт, что о. Г. Флоровский моложе главных представителей русской религиозной философии за рубежом, то можно считать, что это было конфликтом поколений*. Этот конфликт свидетельствует о смене парадигм дискурса русской мысли. О. Г. Флоровский наметил совсем другой путь развития, который существенно отличается от пути русской религиозной философии. Поскольку это уже не путь философии вообще, а путь нового богословия, свободного от западного пленения, чем сильно страдали и старое русское богословие, и русская религиозная философия. Эта свобода выражена у о. Г. Флоровского в возвращении русского богословия и русской мысли вообще к своим истокам, то есть к греческим отцам, для него они являются единственным критерием истинности богословствования. С него началось новое направление в русском богословии, так называемый неопатристический синтез или неопатристика.

После о. Г. Флоровского, или вместе с ним, работали яркие русские богословы, такие как о. Василий (Кривошенин), В. Лосский, о. Киприан Керн, о. Иоанн Мейендорф и др. Они развивали начатое о. Г. Флоровским дело, серьезно

* См. Павел Гаврилюк. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух и Литера. 2017. С. 352, 86.

занимались греческой патристикой, причем не только ранней, но, главным образом, поздней византийской патристикой, центральной фигурой которой является свят. Григорий Палама (1296–1359). Складывается еще одно направление в русском богословии в рассеянии — неопаламизм. Представители этого направления написали серьезные работы по богословию свят. Григория Паламы и византийскому богословию.

На основании работ русских богословов в рассеянии С. С. Хоружий наметил другую линию в западной мысли — Традиция II: Отцы IV в. — Максим Исповедник — Палама — православный энергетизм XX в. Если представители русской религиозной философии полностью находились в Традиции I, то представители неопатристического синтеза и неопаламизма находились в Традиции II. В лице последних русская мысль совершила поворот от Традиции I к Традиции II. Для русской мысли Традиция II — **своя**, а Традиция I — **чужая**. **В своей традиции русская мысль** прекрасно выполнила свою задачу — точное и полное выражение Православия.

В отличие от Традиции I, Традиция II не философская, а сугубо богословская. Значит поворот от первой ко второй есть поворот от философии к богословию. С. С. Хоружий называет этот поворот «модуляцией дискурса», то есть «перемещением фокуса творческих усилий из философии в богословие. По сути эта «модуляция дискурса» была «ничем иным как восстановлением неких существенных черт православного образа мышления, Восточно-христианского дискурса, которых не доставало в мысли Серебряного Века» [Хоружий 2018, 464].

С. С. Хоружий не отрицает, что Традиция II не философская. Но он утверждает, что она «не исключает философствование, однако меняет его характер» [Хоружий 2000, 53]. Он уверен в том, что русскую мысль ждет второй поворот, или «обратная модуляция», которая будет «возвратом к философскому дискурсу, несущим его углубление и обогащение» [Хоружий 2018, 466]. Русской мысли не только не чужда философия, она сугубо философична. Она отошла от философии только временно, чтобы потом возвратиться к ней.

Русская религиозная философия имеет и внутреннюю сторону или историю (к ней относится имманентная модель), и внешнюю сторону или историю (к ней относится внешняя модель). Обе модели единогласно свидетельствуют о конце русской религиозной философии Серебряного Века. Хотя она составляет главную часть русской философской традиции, но не исчерпывает ее. У русской философии есть большое будущее. В этом был уверен С. С. Хоружий. Он принял творческое, хозяйское участие в традиции, принес ей дальнейшее обновление и обогащение. Если первый поворот в русской мысли совершили о. Г. Флоровский и другие богословы диаспоры, то второй поворот, как известно, совершил С. С. Хоружий в одиночку. С. С. Хоружий возвращается к философскому дискурсу, но не к русской религиозной философии Серебряного Века, хотя он никогда не отрицал ее роль в своем философском творчестве. По его мнению «обратная модуляция должна совершаться путем обращения к определенной сфере опыта; и теперь можно уточнить: ее прямая задача — философское обследование опыта исихазма» [Хоружий 2018, 26]. Он пересоздал исихастскую антропологию, на остове которой создал свою оригинальное философское учение — синергичную антропологию. Синергичная

антропология является великим вкладом С. С. Хоружего в историю не только русской философии, но и русской мысли вообще. По нашему мнению, вполне можно рассматривать синергичную антропологию как прямой и оригинальный ответ на вопрос Канта — что такое человек?

ЛИТЕРАТУРА

- Хоружий 2000 — Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., «Алетейя», 2000.
Хоружий 2018 — Хоружий С. С. Опыт русской духовной традиции. М. «Институт Св. Фомы», 2018.

REFERENCES

- Khoruzhii 2000 — Khoruzhii S. S. O starom i novom. SPb., «Aleteiya», 2000.
Khoruzhii 2018 — Khoruzhii S. S. Opyt russkoi dukhovnoi traditsii. M. «Institut Sv. Fomy», 2018.

*И. И. Евлампиев**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ОБРЕЧЕННОСТИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

В статье прослеживается традиция философской критики западной либеральной цивилизации, которая впервые прозвучала в начале XIX века в трудах П. Я. Чаадаева и В. Ф. Одоевского и неизменно присутствовала в исторических воззрениях самых известных русских мыслителей вплоть до начала XX века. Автор дает объяснение тому факту, что указанная критика была даже в сочинениях теоретиков русского либерализма. Русские мыслители (А. И. Герцен, Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский, С. Л. Франк) доказывали ложность главных философских принципов западного либерализма, заимствованных из английского эмпиризма и из философии французского Просвещения, — полагания личности независимой от общества, сведения свободы к внешнему, материальному выбору и признания материального успеха в качестве главной ценности жизни. Как доказывали русские философы, на этих принципах можно построить только теорию нескончаемых революций, но они не позволяют обосновать устойчивость государства; именно поэтому в своей политической практике западный либерализм превратился в наши дни в самую изощренную форму тоталитарного манипулирования людьми. Русский либерализм основывается на идеях немецких философов (Кант, Фихте, Гегель), которые указывали на зависимость личности от общества и государства, но одновременно доказывали абсолютное значение личности в ее внутреннем, духовном измерении. В современную эпоху, когда западная либеральная цивилизация идет к неизбежной гибели, размышления русских мыслителей должны помочь России и всему человечеству выбрать правильные основания для строительства грядущей пост-либеральной цивилизации.

Ключевые слова: кризис либеральной цивилизации, западный и русский либерализм, внешняя и внутренняя свобода, зависимость личности от общества.

* Игорь Иванович Евлампиев, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб. 7/9, 199034, e-mail: yevlampiev@mail.ru

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

I. I. Evlampiev
RUSSIAN PHILOSOPHY ABOUT THE HISTORICAL DOOM
OF LIBERAL CIVILIZATION

The article traces the tradition of philosophical criticism of Western liberal civilization, which was first voiced at the beginning of the 19th century in the works of P. Ya. Chaadaev and V. F. Odoevsky and was invariably present in the historical views of the most famous Russian thinkers until the beginning of the twentieth century. The author gives an explanation for the fact that this criticism was present also in the works of theorists of Russian liberalism. Russian thinkers (A. I. Herzen, B. N. Chicherin, A. D. Gradovsky, S. L. Frank) proved the falsity of the main philosophical principles of Western liberalism, taken from English empiricism and from the philosophy of the French Enlightenment, such as independence of the individual from society, the reduction of freedom to external, material choice and recognition the material success as the main value of life. As the Russian philosophers have argued, on these principles it is possible to build only a theory of endless revolutions, but they do not allow to substantiate the stability of the state; that is why, in its political practice, Western liberalism has turned today into the most sophisticated form of totalitarian manipulation of people. Russian liberalism is based on the ideas of German philosophers (Kant, Fichte, Hegel), who pointed to the dependence of the individual from society and the state, but at the same time proved the absolute significance of the individual in its inner, spiritual dimension. In the modern era, when Western liberal civilization is heading towards inevitable destruction, the reflections of Russian thinkers should help Russia and all of humanity choose the right foundations for building a new, post-liberal civilization.

Keywords: crisis of liberal civilization, Western and Russian liberalism, external and internal freedom, dependence of the individual from society.

Мы живем в эпоху, когда западная либеральная цивилизация не просто испытывает очевидные проблемы в развитии, но приближается к своему концу, к какой-то еще не очень ясной по своей форме исторической катастрофе. Многим этот тезис не покажется очевидным, а некоторые, пожалуй, сочтут, что у Запада впереди большое и светлое будущее. Людей искренней и непоколебимой веры невозможно убедить в том, что не соответствует их верованиям, какими бы бесспорными не были доказательства противоположного. Однако человек, обладающий здравым рассудком и хорошим образованием, знакомый с интеллектуальными традициями прошлого, не может разделять эту наивную веру; против нее свидетельствует вся история европейской философской и политической мысли. Можно считать странным парадоксом истории тот факт, что такая нелепая социально-политическая доктрина, как западный классический либерализм, не только возникла в умах английских и французских мыслителей XVII–XVIII веков, но и получила практическое воплощение в социальной действительности XIX и XX веков. Подобно самым фантастическим утопиям, либерализм был основан на совершенно ложных философских принципах, прямо противоречащих основным законам человеческого бытия. Поэтому его триумфальное шествие в XX веке обернулось *антропологической катастрофой*, процессом радикальной деградации человека, оторванного от своих глубинных корней в бытии.

Если говорить о русской философской традиции, то в ней эта идеология была подвергнута особенно основательной и резкой критике. Не только сторонники традиционной аристократической и монархической государственно-

сти, но и самые яркие деятели русского либерализма выносили однозначный исторический приговор западной либеральной цивилизации, которая с начала XIX до конца XX века распространила свою власть на весь западный мир.

Становление русской философии во второй половине XVIII века шло параллельно с распространением просветительских идей, доказывавших наличие у каждого человека неотъемлемых прав, главным из которых является право на свободу и самостоятельность. В Европе, прежде всего в Англии и Франции, эти идеи прямо вели к представлениям о необходимости радикальных (революционных) изменений социальной и политической организации общества в соответствии с моделью классического либерализма. Однако в России связь между новыми представлениями о человеке и идеями социальной модернизации оказалась не такой сильной; в начале XIX века русская интеллектуальная элита преодолела свою почти рабскую зависимость от французской культуры и стала ориентироваться на немецкую философию, которая создала совершенно иную модель человека и общества и подвергла убедительной критике эмпиристские и просветительские основания либерализма. Эта критика была глубоко воспринята русскими мыслителями и в самых разных вариантах воспроизводилась в истории русской философии на протяжении XIX и XX веков.

Уже первые оригинальные русские мыслители, П. Я. Чаадаев и В. Ф. Одолевский, очень ясно демонстрируют эту общую тенденцию в ее непосредственной зависимости от идей немецкой философии. Хотя критику российского общества в первом из «Философических писем» (всё сочинение было написано в 1828–1830 гг.) часто рассматривают как проявление «либеральных» убеждений автора, это ничего общего не имеет с действительностью. Чаадаев восхищается *Европой великих культурных традиций* и именно по сравнению с ней негативно оценивает Россию; новую либеральную Европу, появившуюся «в теории» всего полвека назад, а на практике и того меньше, в эпоху написания своего главного сочинения он вообще не считал за значимое историческое явление, на которое стоило бы обращать внимание. Впрочем, осуществляя философский анализ истории европейской цивилизации, Чаадаев хорошо видит возобладавшую в ней тенденцию к приданию отдельной человеческой личности абсолютного значения, которая и получила крайнюю форму выражения в либерализме, но эту тенденцию он оценивает *сугубо отрицательно*. Для него сама суть бытия человека заключается в единстве со всеми другими людьми и с обществом, которое как неразрывное духовное целое *абсолютно первично по отношению к отдельным личностям*.

Чаадаев совершенно однозначно противопоставляет свою точку зрения на общество и историю той философской позиции, которая абсолютизирует значение отдельной личности. Главной темой «Философических писем» является первостепенное значение христианства для развития человека и человечества, но весь смысл христианства для Чаадаева заключается в отрицании самостоятельности личности по отношению к социальному целому и к Богу; при этом Чаадаев резко негативно оценивает самую главную ценность либеральной философии — индивидуальную свободу. Противопоставляя свою *христианскую философию*, продолжающую многовековые традиции христианского мировоззрения, новой философии, рожденной Просвещением, он пишет: «...

философы способны объяснять человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого. <...> Для христианина все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. <...> тайну назначения человека он открывает не в тревожном и неуверенном колебании человеческого разума, а в символах и глубоких образах, завещанных человечеству учениями, источник которых теряется в лоне Бога. <...> Всюду узнает он эти всеильные и неизгладимые идеи, нисшедшие с неба на землю, без которых человечество давно бы запуталось в своей свободе» [Чаадаев 1991, 352–353]. Далее он формулирует еще более резкое суждение, однозначно отвергающее идею самостоятельности личности: «С самого первого пробуждения разума понимание того, что существуют две силы: одна — внутри нас находящаяся и несовершенная, другая — вне нас стоящая и совершенная, — само собой проникает в сознание человека. <...> Вся наша активность есть лишь проявление силы, заставляющей нас стать в порядок обций, в порядок зависимости. Соглашаемся ли мы с этой силой, или противимся ей, — все равно, мы вечно под ее властью. Поэтому нам остается только стараться дать себе возможно верный отчет в ее действии на нас и, раз мы что-либо об этом узнали, отдаться ей со спокойной верой: эта сила, без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, она-то и ведет вселенную к ее предназначению» [Чаадаев 1991, 356–357]. Именно действие человека в согласии с божественной силой, присутствующей в мире и обеспечивающей его нерасторжимое единство на всех уровнях, Чаадаев считает истинно свободным, а индивидуальное произвольное действие, которое новая философия провозглашает главной ценностью, не признает свободным и рассматривает как исключительно негативный фактор, разрушающий не только основания бытия человека и человечества, но и целостность всего мироздания. Как утверждает Чаадаев, «собственное действие человека исходит действительно от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону. Всякий раз, как мы от него отступаем, действия наши определяются не нами, а тем, что нас окружает. Подчиняясь этим чуждым влияниям, выходя из пределов закона, мы себя уничтожаем. Но покоряясь божественной власти, мы никогда не имеем полного сознания этой власти; поэтому она никогда не может попирать нашей свободы. Итак, наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости: этого достаточно, чтобы почесть себя совершенно свободными и солидарными со всем, что мы делаем, со всем, что мы думаем. К несчастью, человек понимает свободу иначе: он почитает себя свободным, говорит Иов, как дикий осленок. <...> с идеей о моей свободе связана другая ужасная идея, страшное, беспощадное следствие ее — злоупотребление моей свободой и зло как его последствие. <...> Мы только и делаем, что вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей» [Чаадаев 1991, 375–376]. В завершение своей работы Чаадаев формулирует лаконичный тезис, который не оставляет сомнений в прямой противоположности его философских представлений по отношению к той традиции социальной и политической философии, которая породила либе-

ральную цивилизацию: «... всё назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным. <...> это единственная основа нравственной философии <...>» [Чаадаев 1991, 417].

В. Ф. Одоевский в своей известнейшей книге «Русские ночи» (1844) не только одним из первых высказал тезис «Запад гибнет!» [Одоевский 1975, 147], но и дал ему всестороннее обоснование, при том что в 1840-е гг., когда была завершена эта книга, кризис западной цивилизации еще не был так очевиден, как в XX веке и в наши дни. Но философы отличаются тем, что они лучше других видят радикальные *сущностные* пороки общества, которые могут до поры до времени оставаться скрытыми, но в конце концов неизбежно приведут это общество к кризису и краху. В отличие от Чаадаева, который вообще не видел никакого позитивного значения в индивидуальной свободе и независимости личности, Одоевский признавал их ценность, но он не менее резко критиковал западный индивидуализм и построенную на его основе либеральную цивилизацию за то, что они не способствуют раскрытию подлинной духовной сущности человека, в которой все люди обладают нерасторжимым единством друг с другом и с абсолютным началом всего существующего. Одоевский особенно явно использовал в своих философских построениях идеи немецких философов, прежде всего Шеллинга; наиболее важное значение для него имело представление о том, что все человеческие личности являются проявлением, частной формой единого абсолютного духа, и задача каждого — раскрыть в себе этот дух с максимальной полнотой и творческой энергией. Эта задача никаким образом не может быть согласована с тем, что полагается главным для общества и государства в рамках либеральной идеологии. Ведь либеральное «минимальное» государство обязано защищать индивидуальную свободу и гарантировать материальное благополучие граждан; эти цели являются, хотя и полезными, но сугубо второстепенными по отношению к духовному развитию людей.

Впрочем, «Русские ночи» являются в большей степени памятником русской литературы, чем русской философии, и заслуга Одоевского состоит не столько в теоретической критике либеральной цивилизации, сколько в наглядной художественной демонстрации порочности ее исторического пути. В новелле «Город без имени», занимающей важное место в композиции «Русских ночей», Одоевский создает едкую пародию на либеральное общество в целом и на его авангард — Соединенные Штаты Америки. По сути, в этой антиутопии наглядно показан путь, на котором эту цивилизацию и это конкретное государство ждут неизбежный кризис, а затем и гибель. В новелле повествование ведет странник, который с горечью сообщает о гибели своей страны; пытаясь объяснить причины ее гибели, он переносится в прошлое, к моменту формирования ее идеологии: «Давно, давно — в XVIII столетии — все умы были взволнованы теориями общественного устройства; везде спорили о причинах упадка и благоденствия государств: и на площади, и на университетских диспутах, и в спальне красавиц, и в комментариях к древним писателям, и на поле битвы. <...> Говорят о правах человека, о должностях: но что может заставить человека не переступить границ своего права? что может заставить человека

свято хранить свою должность? одно — собственная его польза! Тщетно вы будете ослаблять права человека, когда к сохранению их влечет его собственная польза; тщетно вы будете доказывать ему святость его долга, когда он в противоречии с его пользой. Да, *польза* есть существенный двигатель всех действий человека! Что бесполезно — то вредно, что полезно — то позволено. Вот единственное твердое основание общества! Польза и одна польза — да будет вашим и первым и последним законом! Пусть из нее происходит будут все ваши постановления, ваши занятия, ваши нравы; пусть польза заменит шаткие основания так называемой совести, так называемого врожденного чувства, все поэтические бредни, все вымыслы филантропов — и общество достигнет прочного благоденствия» [Одоевский 1975, 63]. Затем странник рассказывает историю своего города, и она оказывается историей бесконечных конфликтов и противоречий, из которых не было естественного выхода, поскольку люди не обладали пониманием своей духовной общности. «В этих внешних и междуусобных бранях, которые то прекращались на время, то вспыхивали с новым ожесточением, протекло еще много лет. От общих и частных скорбей общим чувством сделалось общее уныние. Истощенные долгой борьбой, люди предались бездействию. Никто не хотел ничего предпринимать для будущего. Все чувства, все мысли, все побуждения человека ограничились настоящей минутой. <...> Естественная поэтическая стихия издавна была умерщвлена корыстными расчетами пользы. Смерть этой стихии заразила все другие стихии человеческой природы; все отвлеченные, общие мысли, связывающие людей между собою, показались бредом; книги, знания, законы нравственности — бесполезною роскошью. От прежних славных времен осталось только одно слово — *польза*; но и то получило смысл неопределенный: его всякий толковал по-своему» [Одоевский 1975, 67–68]. Общество, которое утрачивает осознание внутренних связей между людьми, их внутреннего духовного единства, не может выжить, и воображаемый «город без имени» из новеллы Одоевского гибнет, демонстрируя неизбежную судьбу всей либеральной цивилизации.

Свое пророчество «Запад гибнет!» Одоевский предполагал со всей конкретностью развить также в фантастической повести «4338-й год» (1835), которая осталась в виде фрагментов и набросков. Человеческая цивилизация в пятом тысячелетии предстает состоящей из двух великих государств — России и Китая, которые совместно решают самые грандиозные проблемы: управляют климатом, выстраивают воздушные пути сообщения, устраивают систему мгновенной передачи информации («магнетические телеграфы», — считается, что Одоевский предсказал здесь интернет) и отводят от нашей планеты грозные опасности (по сюжету повести Земле грозит столкновение с огромной кометой). Для нашей темы интересны те фрагменты повести, в которых Одоевский предполагал изобразить судьбу западной цивилизации; от нее в изображаемом далеком будущем остались только Америка и Англия. Про американцев сказано, что их общество «одичало» до такой степени, что они для выживания «продают свои города с публичного торгу» [Одоевский 1959, 422] и совершают грабительские набеги на соседние государства. Англия, вероятно, тоже должна была быть представлена в повести в весьма бедственном состоянии, в одном фрагменте читаем: «Англичане продают свои острова

с публичного торго, Россия покупает» [Одоевский 1959, 448]. При этом один из героев повести с удивлением узнает из древнего манускрипта, что в далеком прошлом «Россия была только частью мира, а не охватывала обоих полушарий» [Одоевский 1959, 445].

Самое печальное будущее Одоевский предсказывает континентальной Европе. В одном из фрагментов повести герои обсуждают последние археологические открытия на территории европейского континента (который, видимо, в изображаемую эпоху целиком входит в состав России). Здесь сообщается, что археологи нашли несколько отрывков древних литературных сочинений, в которых есть упоминания древнего народа *немцев* и их поэта *Гете*, однако сведения и о самом народе, и об этом их поэте так и остались фрагментарными и неясными: «Вот, например, хоть слово немцы; сколько труда оно стоило нашим ученым, и все не могут добраться до настоящего его смысла. <...> народ знаменитый, от которого даже язык сохранился в нескольких отрывках, оставшихся от их поэта, Гете...» [Одоевский 1959, 425–426].

В русской философии середины XIX века проблема будущего западной цивилизации и исторического предназначения России оставалась в центре всех дискуссий, именно она обусловила возникновение течений западников и славянофилов. Резкая критика либеральных принципов устройства общества со стороны славянофилов хорошо известна. Однако совершенно не соответствует действительности убеждение, характерное для людей, лишь поверхностно знакомых с историей русской мысли, что западники были решительными сторонниками либеральных начал и хотели либерального будущего для России. Это в какой-то степени можно обнаружить только в сочинениях второстепенных публицистов, если же брать самых известных и глубоких представителей западничества, то у них мы находим примерно ту же логику, которую демонстрировал уже Чаадаев: признавая западную цивилизацию в качестве образца для любого народа, в том числе для России, они в качестве таковой рассматривали *Западную Европу, создававшую на протяжении многих веков высокую религиозную культуру*, а вовсе не либеральную Европу последних десятилетий, отрекшуюся от своих прежних высоких ценностей. Выдающимся примером такой оценки западной цивилизации является книга А. И. Герцена «С того берега» (1850).

В молодые годы, будучи студентом Московского университета, Герцен идеализировал Запад, считал, что он и в XIX веке идет по пути, заданным его великим культурным прошлым, представляющим образец для России. Но, уехав в эмиграцию и прожив десять лет в Европе, он расстается с этими юношескими иллюзиями и признает Европу середины XIX века находящейся в радикальном кризисе, который не может кончиться ничем, как только ее деградацией к состоянию «варварства». В своей ранней работе «Письма об изучении природы» Герцен утверждал, что подлинной вершиной развития европейской цивилизации были XV–XVI века (эпоха, которую с конца XIX века стали называть Ренессансом). Именно тогда Европа начала освобождение от сковывающего ее духовное развитие диктата католической церкви, а главной ценностью общества стало культурное творчество духовно развитых личностей. Однако католико-феодалная реакция победила, движение к совершенно

новой цивилизации, начатое в эпоху Возрождения, было подавлено церковью, причем в борьбе против новой культуры, согласно Герцену, в равной степени участвовали и католицизм, и протестантизм: Лютер не менее яростно выступал против итальянских гуманистов, чем деятели католической реакции. Цели, вдохновлявшие идеологов Возрождения, не были реализованы. Европейское сознание вернулось к средневековой модели личности, полностью подчиненной внешнему диктату: ведь просветительское мировоззрение не в меньшей степени, чем католическое учение, лишало человека свободы, заменив волю Бога еще более незыблемыми законами природы. Это возвращение в средневековье, к радикальному подавлению творческой свободы человека, привело к нарастающему кризису цивилизации. Герцен не злорадствует по поводу грядущей гибели Европы, поскольку считает себя не только таким же европейцем, как и окружающие его люди, но даже большим европейцем, чем они, поскольку гораздо острее переживает трагедию Европы, движущейся к своему закату. «Я ни во что не верю здесь, — пишет Герцен, — кроме в кучку людей, в небольшое число мыслей да в невозможность остановить движение; я вижу неминуемую гибель старой Европы и не жалею ничего из существующего, ни ее вершинное образование, ни ее учреждения... я ничего не люблю в этом мире, кроме того, что он преследует, ничего не уважаю, кроме того, что он казнит, — и остаюсь... остаюсь страдать вдвойне, страдать от своего горя и от его горя, погибнуть, может быть, при разгроме и разрушении, к которому он несется на всех парах» [Герцен 1955, 12–13]. Деграцию европейского сознания Герцен прямо связывает с господством материальных, внешних форм существования и с забвением абсолютного приоритета духовного начала в нас: «Все мельчает и вянет на истощенной почве — нету талантов, нету творчества, нету силы мысли, — нету силы воли; мир этот пережил эпоху своей славы, время Шиллера и Гёте прошло так же, как время Рафаэля и Бонарроти, как время Вольтера и Руссо, как время Мирабо и Дантона...» [Герцен 1955, 57]. При этом в качестве одной из главных причин этого процесса Герцен называет распространение либеральной демократии. Она устранила те несправедливости, которые были порождены многовековым господством католицизма и феодализма, но не породила ничего позитивного, и в своем дальнейшем действии может привести только ко всеобщему разрушению: «Будущее, которое гибнет, не будущее. Демократия — по преимуществу настоящее; это борьба, отрицание иерархии, общественной неправды, развившейся в прошедшем; очистительный огонь, который сожжет отжившие формы и, разумеется, потухнет, когда сожигаемое кончится. Демократия не может ничего создать, это не ее дело, она будет не лепостию после смерти последнего врага; демократы только знают (говоря словами Кромвеля), чего не хотят; чего они хотят, они не знают» [Герцен 1955, 77]. В результате, он признает, что от «смертного приговора» истории не уйдет «ни самодержавие петербургского царя, ни свобода мещанской республики» [Герцен 1955, 84–85]. Герцен пророчествует о грядущем вырождении европейского человека и деграции культуры в последующие десятилетия и столетия: «...будущие поколения вырождаются еще больше, еще больше обмелеют, обнищают умом и сердцем; им уже и наши дела будут недоступны и наши мысли будут непонятны. <...> как аристократия, выродившаяся до болезненных

кретинов, измельчавшая Европа изживет свою бедную жизнь в сумерках тупоумия, в вялых чувствах без убеждений, без изящных искусств, без мощной поэзии. Слабые, хилые, глупые поколения протянутся как-нибудь до взрыва, до той или другой лавы, которая их покроет каменным покрывалом и предаст забвению — летописей» [Герцен 1955, 109–110].

После краха цивилизованной Европы наступит период запустения и варварства, и тогда на эту пустынную территорию придут другие народы и начнут строить новую цивилизацию, которая вряд ли будет помнить о старой. «Но страшно то, что отходящий мир оставляет не наследника, а беременную вдову. Между смертью одного и рождением другого утечет много воды, пройдет длинная ночь хаоса и запустения» [Герцен 1955, 116]. В этом далеком будущем Герцен видел первостепенную роль России, которая именно в силу своего нынешнего «варварства» лучше переживет всеобщий крах цивилизации и сможет быстрее других начать движение в какое-то неведомое будущее, показывая путь остальным народам.

Герцен, подобно Одоевскому, критиковал западную цивилизацию скорее эмоционально, чем теоретично. Но в возникшей в это же время (в 1860–1880-е гг.) школе русской политико-правовой мысли эта критика получила капитальное обоснование. Впервые критический анализ философских предпосылок западного либерализма провел Б. Н. Чичерин, который выступил как родоначальник *русского либерализма*. Он критиковал западный либерализм не с точки зрения консервативных общественных принципов, а с точки зрения более глубокого и философски правильного понимания идеи свободы.

Как констатирует Чичерин, главное положение классического либерализма — это признание отдельной человеческой личности абсолютно первичным элементом по отношению к обществу. Эта первичность особенно наглядно проявляется в концепции возникновения человека, объясняющей развитие разума в процессе все более сложного, но сугубо индивидуального взаимодействия личности с природой, без какого-то существенного участия общества, и в концепции договорного происхождения государства, изображающей его вторичным образованием, возникающим в истории на основании сознательного согласованного решения разумных индивидов. Эти две концепции чрезвычайно характерны для философии XVII–XVIII веков, но они были признаны безусловно ложными в известнейших (немецких) системах XIX века, доказавших, что разумный человек может возникнуть только под влиянием развитой общественной среды, т. е. общество и государство по своей сущности первичны в отношении отдельного индивида.

Чичерин безусловно согласен с немецкими мыслителями (прежде всего он имеет в виду Фихте и Гегеля). Ошибочность либеральной теории наглядно проявляется в «чисто умозрительном» понимании человека: природа человека берется «помимо всех жизненных условий и сущностью этой природы полагается голое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, т. е. о человеческом атоме» [Чичерин 2008, 47–48]. Этот исходный пункт ведет к неправильной интерпретации главного понятия либерализма — понятия свободы, которая рассматривается как исключительно внешнее качество, как отсутствие ограничений в поведении. Но такое понимание приравнивает чело-

века к животному. Подлинная человеческая свобода — это свобода внутренняя, духовная, и проявляется она в творчестве, в созидании объектов культуры.

Будучи основанной на ложных философских принципах, либеральная модель общества ведет к весьма негативным выводам относительно его будущего. Дж. Локк в своем анализе теории общественного договора отказался признать «акт» его конституирования «легендарным», имевшим место в далеком прошлом и уже необратимым (так считал, например, Т. Гоббс). По Локку, граждане должны постоянно контролировать соответствие государства той цели, ради которой они учредили его и передали ему право на ограничение части их свободы; если они увидят, что государство не соответствует этой цели, т. е. не направлено на постоянную охрану их свободы и расширение ее сферы, они могут «прекратить» свой договор с государством. «Мы видим здесь, — пишет Чичерин, — полное развитие индивидуальных начал. Человек является в свет вооруженный всеми правами, но без всякой органической связи с окружающим миром. Чтобы подчинить его общественной власти и законам, нужно формальное его согласие. И это происходит не только в первобытные времена, но постоянно. <...> Мысль Локка имеет то существенное значение, что государство, как и всякий другой человеческий союз, должно заключать в себе элемент свободы, выражающийся в сознательном и добровольном подчинении лиц. Но когда этот элемент понимается односторонним образом как единственное основание всего здания, когда отрицается сознание высшей обязанности к тому союзу, которого человек состоит членом по самому своему рождению, то это ведет к уничтожению всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство вследствие такого воззрения перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств» [Чичерин 2008, 55].

Локк не делал из своего понимания общественного договора вывода, что граждане имеют право в любое время заявить о нелегитимности власти, если придут к заключению, что она плохо выполняет доверенную ей функцию защиты их свободы. Он понимал, к каким опасным последствиям может привести этот вывод. Но французские просветители, которые развили его политическую теорию до окончательной и весьма радикальной формы, сделали его — и тем самым показали, что классический либерализм имеет целью не столько обеспечение устойчивости и постоянной легитимности власти, сколько *оправдание революций*. Как пишет Чичерин, по этому учению, над легальной верховной властью государства «возвышается другая, еще более верховная — власть самого народа, который в силу неотчуждаемого права самосохранения вечно оставляет за собою право сменять правителей, злоупотребляющих его доверием. <...> По этой теории, всякое правительство исходит от народа, который, не явля сам, всегда сохраняет власть сменять негодных ему правителей. Но тут очевидно господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении» [Чичерин 2008, 59].

Самое опасное в этой теории — невозможность задать четкий критерий, позволяющий зафиксировать факт нарушения властью общественного дого-

вора, что дает народу право требовать ее замены, вплоть до революции. Как констатирует Чичерин, в таких условиях власть и всё государство постоянно находятся под угрозой, поскольку небольшая, но хорошо организованная группа активистов в любой момент может спровоцировать смену власти, несмотря даже на то, что для этого нет объективных причин. «Хотя Локк уверяет, что народ берется за оружие лишь тогда, когда злоупотребления продолжительны и касаются большинства, но в неустроенной массе кто может судить о большинстве или меньшинстве? Немногочисленная, но ярая партия всегда готова выдать свои требования за волю большинства и подать сигнал к возмущению» [Чичерин 2008, 64]. Поскольку Локк не видит в государстве сущности, независимой от отдельных индивидов, и не признает его значения помимо функции охраны свободы граждан, он в конечном счете основное внимание обращает на оправдание возможности устранения негодных правителей. Это, согласно Чичерину, приводит его к сугубо революционному заключению: «Все те оговорки и ограничения, которые устанавливались прежде, исчезают, и в конце концов является верховная сила неорганизованной массы. Это право восстания в самой анархической форме» [Чичерин 2008, 64].

Этот вывод был достаточно хорошо понят либеральными теоретиками, но решить проблему устойчивости государства естественным образом они не могли, в силу отсутствия в их учении принципа органического, внутреннего единства общества. Единственным выходом здесь становится *внешнее принуждение* к единству. Как пишет по этому поводу Чичерин, «приходится видеть в рабстве условие свободы» [Чичерин 2008, 231]. Однако буквальное властное принуждение не может быть эффективным, поскольку слишком явно противоречит сущности либерального государства; главной формой такого принуждения становится жесткий контроль за взглядами и убеждениями граждан — то, что философы Просвещения называли красивым термином «воспитание народа». Правители должны умело внушать подданным, что они живут в самом совершенном обществе и не имеют никаких причин «бунтовать» против него; полностью контролируя сознание и поведение граждан, они при этом должны доказывать им, что они абсолютно свободны. Из всех просветителей Чичерин особенно выделяет П. Гольбаха, который в самой откровенной форме проводит эту логику превращения либерального «государства свободы» в крайнюю форму тирании (тоталитаризма, если использовать современную терминологию): «Источник противоречия лежит, с одной стороны, в необходимости, а с другой — в невозможности, с точки зрения индивидуализма, подчинить личное начало общественному. Поэтому Гольбах, так же как и другие философы этой школы, начинает с абсолютных прав человека, несовместных ни с каким государственным бытом, а кончает полным подчинением лица обществу» [Чичерин 2008, 167].

Чичерин считал, что в силу такого сочетания несочетаемых принципов общество, построенное на либеральных началах, не может существовать достаточно долгое время. В этом он ошибся: либеральная цивилизация в XX веке изобрела поистине всемогущее орудие манипуляции людьми — средства массовой информации. В результате применения этого «орудия» современное западное общество демонстрирует гораздо более эффективную форму тотального

контроля за сознанием и поведением граждан, чем все «классические» формы тоталитаризма, существовавшие в первой половине XX века [Евлампиев 2019].

Все ошибки либеральной теории, в конечном счете, связаны с ложностью ее философских оснований, с абсолютной неадекватностью понимания человека в английском эмпиризме и системах французского Просвещения. Сам Чичерин являлся сторонником немецких идеалистических систем начала XIX века (Фихте, Шеллинг, Гегель), в которых модель общества, созданная либерализмом, была подвергнута уничтожающей критике. «На почве индивидуалистических теорий XVIII века необходимо для человеческого общежития примирение свободы с порядком не могло совершиться, ибо закон все-таки ставился в полную зависимость от свободы. Чтобы понять внутреннюю, неразрывную связь этих двух начал, надобно было возвыситься к идее государства как высшего союза, сочетающего в себе противоположные элементы. Философское разрешение этой задачи было делом немецкого идеализма. <...> Государство было понято как организм, носящий в себе внутреннюю свою цель — общее благо, в котором заключается не только охранение права, но и содействие всем другим целям человека» [Чичерин 2005, 558–559]. Как добавляет Чичерин, государство есть высший из тех союзов, которые «перестают уже быть созданиями субъективной воли; они становятся объективными явлениями всемирного духа, к которым лицо примыкает и в которых оно находит исполнение своего человеческого назначения» [Чичерин 2005, 570]. В философии Гегеля и других великих мыслителей XIX века была осознана принципиальная *первичность общества по отношению к человеку*, а сам человек был понят как *бесконечное духовное существо*, органически встроенное в общество. Соответственно, было правильно истолковано соотношение внешней и внутренней свободы: если классический либерализм сводил свободу к *внешнему выбору*, вообще не предполагая в ней внутреннего измерения, то в немецкой философии свобода была осмыслена именно как способность человека раскрыть в себе внутреннее, духовное измерение, через которое он выходит за рамки своей ограниченной материальной природы к бесконечной духовной реальности и становится творческим существом, обретает творческое могущество.

Именно на этих идеях основывался русский либерализм. Используя идеи Гегеля для обоснования принципа свободы личности, Чичерин решительно заявлял, что глубоко неверно мнение о том, что у Гегеля отдельная личность растворяется в Абсолютном Духе и тем самым теряет свое значение. Чичерин доказывал, что на деле точка зрения Гегеля очень близка к точке зрения Канта и Фихте, которые считали личность «укорененной» в Абсолюте: «Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение» [Чичерин 1999, 149]. В политической сфере это ведет к признанию личности столь же важным и значимым полюсом общественной жизни, как и государство.

Абсолютность человека, конечно же, невозможно понимать как уже реализованное его качество; это есть «задание» для бесконечного развития всего общества, которое представляет собой духовную среду для совершенствования человека. Главным в этом процессе является все более полное раскрытие внутренней, духовной свободы личности. Внешняя же свобода является только побочным фактором, условием раскрытия внутренней свободы (хотя этот

фактор не является таким уж обязательным: человек может быть внутренне свободен, даже будучи очень ограничен в своих внешних действиях, например, находясь в тюремном заключении). Внешняя свобода определяет человека как независимого индивида, лишь внешним, вторичным образом взаимодействующего с другими индивидами и с обществом как целым. Внутренняя свобода, наоборот, присуща личности только как естественной части единого духовного «организма» общества, поэтому ее развитие невозможно без осознания человеком своих неустрашимых взаимосвязей с обществом и другими индивидами.

Похожим образом критиковал западный либерализм и обосновывал специфику русского либерализма еще один виднейший его представитель — А. Д. Градовский. Он утверждал, что развитие либерализма в истории Европы было связано с желанием новых классов европейского общества, порожденных развитием буржуазного строя, «сбросить с себя и с народа иго привилегий и бремя абсолютизма, в которых они видели единственный источник всех бедствий старого порядка» [Градовский 1899, 354]. Благородный идеал индивидуальной свободы и независимости оказался очень эффективным средством борьбы с отжившими социальными формами, однако, будучи эффективным средством *разрушения*, он оказался совершенно неподходящим для созидания новых форм, поскольку исходил из совершенно неверного представления о человеке и обществе. «Существенный порок <западного> либерализма, как теории и как практики, можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения как совокупность *внешних* условий, необходимых только для *существования* отдельных лиц, составляющих это общество. Само общество является простым механическим собранием атомов, не имеющих между собою внутренней связи» [Градовский 1899, 360].

Как научный атомизм, объясняющий мироздание через механическое сочетание неделимых атомов, в конце концов оказался бессильным объяснить сложные явления природы, так и социальный атомизм классического либерализма не смог объяснить и тем более реально перестроить социальные общности людей. По мнению Градовского, все попытки внедрения либеральных принципов в жизнь, во всей их теоретической строгости, приводили к хаосу и насилию; наиболее наглядным примером этого стала Великая французская революция, закончившаяся диктатурой Наполеона Бонапарта.

Как утверждает Градовский, государство не есть формальный договор между независимыми индивидами; его можно правильно понять только как естественным образом возникающую организацию жизни народа; процесс такой организации всегда занимает огромное историческое время, причем сознательная воля людей не имеет здесь существенного значения. «Процесс образования народности подчинен законам образования человеческих пород, языков, религий, зависит от условий среды, т. е. географических, геологических, ботанических и т. д. особенностей страны <...> он находится в тесной связи с образованием экономического быта в той или другой стране <...> Все эти условия и причины бытия имеют один общий признак: они находятся вне власти человеческой воли, не подчиняются формальным законам логики» [Градовский 2009, 67]. Формирование государства можно понять как «созревание» народа, который становится подобным отдельной личности — он обладает цельной

волей и единым устремлением к самостоятельному культурному творчеству. В конечном счете историк определяет государство как «*политико-юридическую форму народности*» [Градовский 2009, 27].

Это положение ведет к тому, что устройство государства нужно признать существенно зависимым от истории и культурных особенностей народа. Вместо традиционного либерального универсализма в понимании политической системы (у всех народов она якобы должна быть абсолютно одинаковой) русские либералы защищали идею национального государства, т. е. идею принципиального разнообразия форм политического устройства, даже при условии их общей ориентации на принцип свободы.

От критического анализа философских оснований западной либеральной цивилизации, проделанного первыми теоретиками русского либерализма, обратимся к яркому художественному изображению ее кризиса, созданному Ф. М. Достоевским. В творчестве Достоевского можно найти множество резких суждений о Западе, именно в его последней исторической форме, обусловленной господством принципов либеральной демократии. Но наиболее важной и значимой является та система рассуждений, которую в романе «Подросток» (1875) выстраивает его главный герой Версиров. Согласно сюжету романа, он был в Европе во время Франко-прусской войны 1870–1871 гг. и Парижской коммуны (символом которой в его монологе выступает сожженный королевский дворец Тюильри). Обобщая пережитый опыт, Версиров пришел к выводу об обреченности западной цивилизации; в монологе перед сыном Аркадием он выразил это свое убеждение с помощью рассказа о сне, который увидел в немецкой гостинице и который стал для него символом «заката Европы». В этом сне ему предстало далекое прошлое, предстал «первый день» европейского человечества — прекрасная картина Древней Греции и ее культуры как истока цивилизации. Проснувшись, он увидел заходящее солнце и понял этот закат как метафору конца цивилизации: «...это заходящее солнце первого дня европейского человечества, которое я видел во сне моем, обратилось для меня тотчас, как я проснулся, наяву, в заходящее солнце последнего дня европейского человечества! Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри; я и без того знал, что всё преидет, весь лик европейского старого мира — рано ли, поздно ли; но я, как русский европеец, не мог допустить того. <...> Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! Только я один, между всеми петролейщиками, мог сказать им в глаза, что их Тюильри — ошибка; и только я один, между всеми консерваторами-отмстителями, мог сказать отмстителям, что Тюильри — хоть и преступление, но всё же логика. И это потому, мой мальчик, что один я, как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*. Я не про себя говорю — я про всю русскую мысль говорю» [Достоевский 1975, 375–376]. Осознавая окончательное банкротство в переживаемую им эпоху той идеи, которая до сих пор была основанием и главным достоянием европейской цивилизации, — идеи единой великой европейской культуры, Версиров одновременно констатирует, что теперь одна Россия выступает носителем этой идеи, и поэтому он, как ее представитель, являлся в Европе *единственным подлинным европейцем*.

Достоевский дает вполне последовательное решение проблемы исторического предназначения России, ясно формулирует смысл *русской идеи*. В противовес более известному «славянофильскому» варианту этой идеи, заключающемуся в доказательстве резкого отличия нашей русской цивилизации от европейской, Достоевский создает своего рода «западнический» ее вариант. Для него европейская цивилизация в ее традиционной, «до-либеральной» версии является абсолютным идеалом для всех народов, поскольку она успешно реализовала высшую цель любой цивилизации — творение высокой культуры. Но в своей последней, «либеральной» форме Европа утратила эту цель и идет к неизбежной гибели, поэтому задача России заключается в том, чтобы избежать того же порочного пути и стать действительной наследницей великой культурной Европы, продолжить ее дело, явившись *новой и подлинной Европой*. В этой логике можно угадать творческое преломление идей Герцена. Сам образ Версилова, с большой долей вероятности, возник в романе Достоевского как художественное отражение образа Герцена и его исторических и философских взглядов. В свою очередь можно заметить, что этот фрагмент творчества Достоевского оказал большое влияние на идеи О. Шпенглера, изложенные в его известной книге «Закат Европы» (строго говоря, «Закат западного мира»). Весьма вероятно, что и само название для этой книги Шпенглер придумал, вспоминая монолог Версилова из романа «Подросток».

Русская философия начала XX века, последнего яркого периода ее развития, находилась под огромным влиянием идей Достоевского. Его представления о «закате Европы» и грядущей роли России как новой и подлинной Европы также получили продолжение в рассуждениях целого поколения мыслителей. Очень характерно, что больше всего на эту тему писали те, кто продолжал традицию русского либерализма: П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, П. Б. Струве, С. Л. Франк, И. А. Ильин и др. В качестве примера мы возьмем взгляды Франка, который в 1905–1910 гг. вместе со Струве принимал непосредственное участие в организации и практической деятельности первой русской партии либерального типа — партии конституционных демократов.

В молодые годы Франк, подобно Герцену, верил в идеалы либерализма, якобы полностью реализованные в западной цивилизации. Однако после Первой мировой войны и русской революции, оказавшись в эмиграции и хорошо рассмотрев изнутри европейскую либеральную демократию, он осуществил суровый суд и над ней, и над своими прошлыми идеалами. Вот как он изображает эти идеалы в работе «Крушение кумиров» (1923): «В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в «культуру» и культурное развитие человечества. <...> Нам казалось, что в мире царит «прогресс», постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки «культуры»: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка,

в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать» [Франк 1990, 133]. Теперь же, в новой исторической ситуации, Франк отвергает свои прежние представления и, подобно Версилу из романа Достоевского, видит преимущество русских европейцев (русских эмигрантов) в том, что они глубже самих европейцев видят неразрешимые проблемы Европы и предчувствуют ее гибель: «Мы идем по красивым, удобным благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего <...> Где трепет, с которым мы когда-то всходили на галереи европейских парламентов и прислушивались к страстным, вдохновенным речам политических ораторов? Едва ли мы читаем внимательно эти речи и в газетах, а если и пробежим глазами, то с равнодушием и скукой; мы заранее знаем их содержание: либо безответственная демагогия, либо официально-лицемерное провозглашение каких-либо священных принципов, в которые никто не верит и которые никогда не осуществляются...» [Франк 1990, 137]. «Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. <...> нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? <...> А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным, скептическим взором» [Франк 1990, 139].

Франк не только высказывает весьма жесткие суждения о европейской цивилизации, напоминающие то, что говорили об этом Герцен и Достоевский; он прямо указывает на главную причину всех бед Европы — либеральные принципы организации общества. Губительность этих принципов он демонстрирует в одной из лучших своих книг «Духовные основы общества» (1930). Подобно многим своим предшественникам в русской философии, Франк утверждает, что для общества возможны два противоположных пути развития: либо выдвигание на первый план отдельной личности и признание ее самостоятельности и ее интересов в качестве главных ценностей, либо подчинение каждого человека и всего человечества божественной силе добра, действующей в мире и ведущей нас к «божественной правде». Первый путь, по которому в течение последних полутора столетий движется Европа, согласно Франку, ведет к деградации человека, возвращению его в состояние животного, управляемого низменными интересами, и, как следствие, к неизбежной гибели общества. Второй, наоборот, помогает человеку возвыситься над своей животной природой до подлинно божественного состояния. «Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые

он воплощает, — правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал» [Франк 1992, 75].

Правильное человеческое общество должно быть построено на идее *служения* человека и человечества божественной силе, действующей в них как их глубинная сущность, и поэтому не подавляющей свободу, а, наоборот, помогающей человеку раскрыть всю полноту его творческой свободы. То общество, которое настойчиво выдвигает в качестве главного принципа своей организации идею «прав человека», является для Франка глубоко ложным, искажающим сущность человека и поэтому рано или поздно обреченным на гибель. Франк уравнивает либеральную и тоталитарную организации общества, поскольку обе они ведут к одинаковой деградации человека и культуры. Как пишет философ, ложность идеи «самостоятельности» индивида наглядно обнажается тогда, «когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь» [Франк 1992, 108].

Целью каждого человека в правильно устроенном обществе должно быть проникновение в высшую, божественную реальность и творческое служение этой реальности. Эта цель трудна для исполнения и еще очень долго в истории она будет доступна только немногим развитым личностям; по мнению Франка, именно они и только они могут быть руководителями всех людей, всего общества. Правильно организованное общество, по Франку, должно быть духовной аристократией, правлением лучших, наиболее развитых в духовном смысле людей. «Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. <...> Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими» [Франк 1992, 121].

Рассмотренная традиция критики западной либеральной цивилизации составляет важнейшую часть наследия русской дореволюционной философии. Она особенно актуальна в нашу эпоху, когда самые мрачные исторические пророчества русских мыслителей начинают сбываться. Мы должны внимательно прислушиваться к их голосам, чтобы помочь нашей стране сделать правильный выбор на важном историческом переломе, в результате которого она вполне может стать лидером новой, пост-либеральной цивилизации и направить человечество в благое будущее.

ЛИТЕРАТУРА

Герцен 1955 — Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч. В 30 т. Т. VI. М.: Изд-во АН СССР, 1955.

Градовский 1899 — Градовский А. Д. Общество и государство // Градовский А. Д. Собр. соч. В 9 т. Т. 3. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1899.

Градовский 2009 — Градовский А. Д. Национальный вопрос в истории и литературе. М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2009.

Достоевский 1975 — Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975.

Евлампиев 2019 — Евлампиев И. И. «Закат западного мира» и его метафизические и исторические причины // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 45–55.

Одоевский 1959 — Одоевский В. Ф. 4338-й год // Одоевский В. Ф. Повести и рассказы. М.: Художественная литература, 1959.

Одоевский 1975 — Одоевский В. Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975.

Франк 1990 — Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.

Франк 1992 — Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

Чаадаев 1991 — Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991.

Чичерин 1999 — Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999.

Чичерин 2005 — Чичерин Б. Н. Собственность и государство. СПб.: Издательство РХГА, 2005.

Чичерин 2008 — Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 2. СПб.: Издательство РХГА, 2008.

SOURCE

Chaadaev P. Ya. (1991) *Filosoficheskie pis'ma*, in Chaadaev P. Ya. *Polnoje sobranije sochinenij i izbrannie pis'ma. V 2 tomakh*. Moscow: Nauka Publ., Vol. 1, pp. 320–440. (in Russian)

Chicherin B. N. (1999) *Nauka i religiya*. Moscow: Respublika Publ. (in Russian)

Chicherin B. N. (2005) *Sobstvennost' i gosudarstvo*. Sankt-Petersburg: RkhGA Publ. (in Russian)

Chicherin B. N. (2008) *Istoriya politicheskikh uchenij. Vol. 2*. Sankt-Petersburg: RkhGA Publ. (in Russian)

Dostoevskij F. M. (1975) *Podrostok*, in Dostoevskij F. M. *Polnnye sobraniye sochinenij. V 30 tomakh. Vol. 13*. Leningrad: Nauka Publ. (in Russian)

Frank S. L. (1990) *Krushenie kumirov*, in Frank S. L. *Sochinenija*. Moscow: Pravda Publ., pp. 111–180. (in Russian)

Frank S. L. (1992) *Duhovnye osnovy obshchestva*. Moscow: Respublika Publ. (in Russian)

Gercen A. I. (1955) *S togo berega*, in Gercen A. I. *Sobranije sochinenij. V 30 tomakh. Vol. VI*. Moscow: AN SSSR Publ., pp. 5–142. (in Russian)

Gradovskij A. D. (1899) *Obshchestvo i gosudarstvo*, in Gradovskij A. D. *Sobranije sochinenij. V 9 tomakh. Vol. 3*. Sankt-Petersburg, pp. 349–373. (in Russian)

Gradovskij A. D. (2009) *Nacional'nyj vopros v istorii i literature*. Moscow: Gosudarstvennaya publichnaya istoricheskaya biblioteka Rossii Publ. (in Russian)

Odoevskij V. F. (1959) *4338-j god*, in Odoevskij V. F. *Povesti i rasskazy*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., pp. 416–448. (in Russian)

Odoevskij V. F. (1975) *Russkie nochi*. Moscow: Nauka Publ. (in Russian)

REFERENCES

Evlampiev I. I. (2019) «Zakat zapadnogo mira» i ego metafizicheskie i istoricheskie prichiny. *Voprosy filosofii*. No. 11, pp. 45–55. (in Russian)

*М. А. Маслин****ЛИЧНОСТЬ И РЕФОРМЫ ПЕТРА ВЕЛИКОГО
В НАСЛЕДИИ ВИССАРИОНА БЕЛИНСКОГО****

Статья посвящена ключевой теме всего творчества Виссариона Белинского — личности и деяниям царя-реформатора Петра Великого. Акцентируется необходимость окончательного отрицания застарелого советского стереотипа о так называемом «революционном демократизме» Белинского. Генезис русской интеллигенции, обычно связываемый с именем Белинского, в действительности ничего общего не имел с социалистическим или революционным образом мышления. Интеллигенция по сути своей явилась исключительным плодом деятельности российского государства в его имперский период. Эта ее черта отражена в работах Белинского, который рассматривал свою журналистскую активность как род служения и защиту интересов империи. Особым примером этой активности была острая критика украинского литературного сепаратизма, никогда не упоминавшаяся в советский период. Решающую роль в формировании интеллигентской ментальности сыграло прославление реформ Петра Великого, в том числе посредством оригинальной интерпретации Белинским философии Гегеля, его концепции «разумной действительности». В то же время Белинский превозносил не империю как таковую в наличной действительности, а ее идеальный образ, или субстанцию. Это не являлось препятствием для его весьма критической оценки русской жизни и русской истории как до, так и после петровских реформ. Объективная оценка спора Белинского и славянофилов не сводится к рассмотрению лишь в терминах «за» или «против» реформ Петра. Значение его в том, что это был первый в истории русской мысли публичный спор двух мировоззрений — секулярного и религиозно-метафизического.

Ключевые слова: Петр Великий, славянофилы, западники, реформы Петра Великого, революционный демократизм Виссариона Белинского, разумная действительность, интеллигенция.

* Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; mmaslin@yandex.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-42008 «Петр Великий: pro et contra. Личность и реформы Петра Великого в философско-культурологической и политологической рефлексии. Российский опыт и зарубежные контексты»

M. A. Maslin
PERSONALITY AND REFORMS OF PETER THE GREAT
IN THE HERITAGE OF VISSARION BELINSKY

The article is devoted to the crucial theme of all writings of Vissarion Belinsky i. e. — personality and doings of the Tsar-reformer Peter the Great. Simultaneously it stressed on the decisive rejection of the old Soviet stereotype about Belinsky's so called revolutionary democratism. The genesis of Russian intelligentsia usually connected with the name of Belinsky had no nothing in common with the revolutionary and socialist mode of thinking. This feature had been presented in Belinsky's writings based on the faith that journalist activity is the form of state service and defend of national interests. Specific form of this activity was the sharp criticism of the Ukrainian literary separatism never minded in Soviet period. The decisive role in forming of intelligentsia mentality played the glorification of the Peter's reforms which had been made by using the original Belinsky's interpretation of Hegel's philosophy namely the conception of «rational being». Needless to say that Belinsky praised the Impure not as such in it's existing reality but in the form of ideal substance. This position did not prevent him to criticize Russian life and Russian history before as well as after the Perrine reforms. Objective evaluation of the controversy over Belinsky versus slavophiles cannot be reduced to controversy only in terms of «against « or «for « Petrine reforms. Historical meaning of the controversy demonstrate that it was the first public discussion in Russian thought between two worldviews — secular and religious-metaphysical one.

Keywords: Peter the Great, slavophiles, westernizers, reforms of Peter the Great, revolutionary democratism of Vissarion Belinsky, rational being, intelligentsia.

Статья посвящена историографически достоверному освещению ведущей темы в творчестве Виссариона Белинского — личности и деяний Петра Великого. Она имеет своей целью в том числе и обоснование окончательного отрицания застарелых штампов и предубеждений, касающихся так называемого революционного демократизма «неистового Виссариона». Оценка частоты упоминания различных имен в текстах произведений В. Г. Белинского показывает, что после А. С. Пушкина первое место в этом ряду занимает российский император Петр I. Согласно именованному указателю к Полному собранию сочинений критика, количество упоминаний российского императора превышает даже число ссылок на Н. В. Гоголя, любимейшего писателя Белинского, названного им главой целого «гоголевского периода русской литературы» [Белинский XIII, 646–647]*. Ни один из многочисленных писателей «натуральной школы» и ни один из отечественных, французских и немецких мыслителей также не может сравниться с Петром I по числу упоминаний во всем корпусе сочинений критика.

Особый и неизменный пиетет к личности и деяниям Петра Великого не зависел от многообразных сюжетов работ Белинского и его неустойчивых симпатий, выражавшихся в склонностях к идеям консерватизма, либерализма и социализма. Об этом свидетельствует вся совокупность сочинений публициста, начиная с его ранней работы «Литературные мечтания», принесшей ему всероссийскую славу ведущего литературного критика (1834).

Ранние элементы юношеского вольнодумства 20-летнего критика были представлены в драматической повести «Дмитрий Калинин», поданной в 1831 г.

* Здесь и далее все ссылки на работы В. Г. Белинского даются на полное собрание его сочинений. Римская цифра — номер тома, латинская цифра — страницы.

в цензурный комитет Московского университета. Эта попытка потерпела, как известно, крушение, и повесть не дошла до своего читателя. Выраженное в предисловии к драме «благородное желание по мере своих сил и способностей споспешествовать успехам отечественной литературы» [Белинский I, 419] не было поддержано университетским начальством и закончилось отчислением автора из числа студентов. Стремление Белинского во что бы то ни стало по-святить себя служению литературе — вопреки собственному первоначальному непониманию границ между литературой как самовыражением автора и литературой как государственным подцензурным институтом — было сложным для реализации. Тем не менее, уже через три года после изгнания из университета, оно нашло свое удовлетворение. При недворянском происхождении молодого литератора, уроженца уездного города Чембара, и отсутствии у него завершённого университетского образования, успешное продвижение Белинского в большую литературу можно считать грандиозным успехом. В основе этого успеха лежал осмысленный и, как оказалось, беспроегрешный для цензуры и читающей публики выбор идейной тональности в пользу смеси патриотического западничества с прославлением просвещенного абсолютизма Петра Великого, личности и деяний самого успешного российского монарха. Просвещенный абсолютизм обычно связывался с именем Екатерины II, однако Белинский не проводил принципиальных различий между двумя абсолютизмами, а в конце статьи «Литературные мечтания» высказался в духе полной солидарности с тогдашним государственным образовательным стандартом (правда, деликатно не называя имя его автора — министра народного просвещения графа С. С. Уварова).

Приведу полностью эту цитату из заключительной части «Литературных мечтаний»: «Да! У нас скоро будет свое русское, народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке. Нам легко это сделать, когда знаменитые сановники, сподвижники царя на трудном поприще народоправления, являются посреди любознательного юношества в центральном храме русского просвещения возвещать ему священную волю монарха, указывать путь к просвещению в духе православия, самодержавия и народности...» [Белинский I, 102]. Беспроегрешный пиаровский ход специально предназначался для патриотически настроенной Москвы, если учесть, что «Литературные мечтания» были опубликованы в журнале «Молва», приложении к изданию Московского университета «Телескоп».

Многие хвалебные высказывания в адрес дома Романовых со временем разворачиваются у Белинского в своеобразную апологию основанной Петром I империи европейского типа, захватывающую и царствование Николая I. Эту апологию никак не отменяют последующие оправдания в духе самобичевания за «насильственное примирение с гнусной расейской действительностью», высказанные, например, в письме к В. П. Боткину от 11.01.1840 г., тем более, что апология империи была многократно выражена Белинским публично в известнейшем столичном журнале «Современник», а покаяние за «примирение с действительностью» — в частном, не предназначенном для печати письме.

Надо пояснить, что Белинский превозносил не империю как таковую в наличной действительности, а ее идеальный образ, или субстанцию, что несколько

не являлось препятствием для весьма критической оценки жизни в империи, русской жизни и русской истории. Историческая действительность, согласно Белинскому, вообще предоставляет особенно благоприятный материал для конструирования разных мифов. Не только петровская, но и более близкая к его времени екатерининская эпоха кажутся порой «не стариною, а почти древностью», что дает пищу всевозможным фантазиям. Такова специфика исторического сознания, характеризующегося известным принципом — «свежо предание, а верится с трудом». Сам же Белинский декларировал приверженность историческому реализму и скептицизму, выступал за неприятие исторических идеализаций, свойственных, как он считал, достаточно широкому кругу соотечественников, названных им «восторженными патриотами»: «Терпеть не могу восторженных патриотов, выезжающих вечно на междометиях да каше; ожесточённые скептики для меня в 1000 раз лучше, ибо ненависть иногда бывает только особенною формою любви» [Белинский XII, 433]. Белинский относил себя к «неславянофилам» и, с лёгкой руки Ю. Ф. Самарина, получил именование «западника» в ответ на его собственное определение сторонников «московского направления» в качестве «славянофилов» [Самарин 1996].

В ходе этой полемики Белинский придерживался мнения, согласно которому вопрос об отношении к реформам Петра I по принципу «против» или «за» составляет водораздел между «славянофилами и неславянофилами»: «Иоанн III был выше Петра Великого, а допетровская Русь лучше России новой. Вот источник так называемого славянофильства...» [Белинский X, 17]. На самом деле разделение на «славянофилов и неславянофилов» в связи с оценкой реформ Петра Великого было проведено Белинским во многом искусственно и явилось преимущественно продуктом полемики с представителями «московского направления». Самарин указал на то, что негативные оценки петровских реформ, приписываемые Белинским славянофилам, не соответствуют действительности, поскольку сами славянофилы «никогда не думали отвергать» их исторического значения. Славянофилы, подобно Белинскому, были убеждены: «Реформа Петра не могла быть случайна» и «Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя» [Самарин 1996, 482]. Неосновательность радикального разделения всей русской мысли на «славянофилов и неславянофилов» в связи с оценкой петровской реформы сознавалась порой и самим Белинским. В ряде случаев он был вынужден признать верными мысли о нравственном расколе, который внес «русский европеизм» в русское общество в результате реформ Петра — «об этом они [славянофилы] говорят много дельного, с чем нельзя не согласиться» [Белинский X, 17]; и далее — «пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм» [Белинский X, 19].

Мнение о том, что «Иоанн III был выше Петра Великого» в качестве объяснения сути славянофильского воззрения на русскую историю на самом деле было у Белинского выпадом против «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, последние тома которой остановились на XVII веке. Подлинная история государства Российского начинается, по Белинскому, во время царствования Петра I; потому история Карамзина написана о государстве, «которое только готовилось быть, но которого еще не было» [Белинский V,

514]. И далее: «Государство российское началось с творца его — Петра Великого, до появления которого оно было младенец, хотя и младенец Алкид, душивший змей в колыбели; но кто же пишет историю младенца!» [Белинский V, 514].

Будучи готовым признать справедливыми некоторые «отрицательные стороны» доктрины славянофилов, Белинский, в сущности, оставлял без конкретного разбора ее «положительную сторону», то есть собственно религиозную философию, ограничиваясь фразой об ее «туманном и мистическом характере». Используя свое привилегированное положение известного автора столитых толстых журналов, Белинский позволял себе не учитывать реально существовавшее многообразие оттенков славянофильских умонастроений, чьи издания подвергались гораздо более строгой цензуре, чем журналы западнического направления. В своей полемике он ограничивался самыми общими полемическими приёмами и аргументами. Среди них наиболее распространенным было то, что славянофилы выставлялись в качестве противников «реформ вообще» и петровских реформ прежде всего. Полемическая пристрастность такой позиции была окончательно посрамлена уже после смерти Белинского — самим фактом участия Ю. Ф. Самарина в непосредственной разработке крестьянской реформы, его причастностью к написанию «Положения 19 февраля 1861 года». И, конечно, Белинский не учитывал того, что еще в начале оформления славянофильского учения в работе «О старом и новом» (1839) А. С. Хомяков дал весьма жёсткую критическую оценку русской жизни допетровской эпохи, указав на многие ее неурюстройства. Он беспощадно критиковал укоренившиеся на Руси «безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности (т. е. доносы. — М. М.), угнетение, бедность, неурюстройство, непросвещение и разврат» [Хомяков 1994, 457]. Хомяков назвал петровскую реформу «благодетельной грозой», прогремевшей над Россией (что нисколько не могло быть истолковано как ее неприятие).

На самом деле вопрос о соотношении «старого и нового» в отечественной истории не был центральным в полемике между славянофилами и неславянофилами. Он был вопросом внешним, поскольку лежал на поверхности наметившихся мировоззренческих различий между идейными течениями 30–40-х годов. Действительные противоречия существовали между религиозно-метафизическим мировоззрением славянофилов, основанным на традиционных православных ценностях, и рационалистическим мировоззрением секулярной интеллигенции, развивавшей идеи европейского Просвещения. Речь шла о двух «целостных и несводимых мировоззрениях», где вопрос об отношении к реформам Петра имел подчиненное, но не решающее значение [Флоровский 1937, 249]. Белинский мог считать оригинальными идеи славянофилов о своеобразии русской истории с ее общинным устройством и новгородским вече и готов был даже утверждать, что «славянофилы правы во многих отношениях» [Белинский X, 20]. Он признавал общину явлением действительно распространенным у славянских народов; правда, не только у них, но также у кельтов и германцев на определённых этапах их развития. Однако при сравнении с развитыми формами юридического быта цивилизованной Европы община представлялась ему реликтом обычного права, а вече — «карикатурой на нынешние конституционные монархии». Это свидетельствует, согласно Белинскому, о «доцивилизационном» уровне развития России допетровского

времени. Поэтому он признавал петровские преобразования не просто необходимым средством перехода от «естественной непосредственности» к цивилизационному европейскому состоянию, но даже провиденциальным актом, predetermined царской волей. Воссоздать прежний порядок вещей так же невозможно, «как и переменить порядок годовых времен, заставив за весной следовать зиму, а за осенью — лето» [Белинский X, 19]. В отличие от взглядов Белинского на народ, общество и историю России, исходившего из презумпции необходимости ее модернизации, славянофилы исходили из признания сохранения цельного характера всей «православно-русской цивилизации», как до, так и после реформ Петра I. Основной оппонент Белинского Самарин, являясь крупнейшим среди славянофилов специалистом по крестьянскому вопросу, оценивал общину не столько как хозяйственное или правовое, но как духовное, мироустроительное явление, считая ее фундаментом православной цивилизации, а «общинное начало» называл «освященным и оправданным началом духовного общения, внесённым в него церковью» [Самарин 1996, 431].

Белинский в своей обширной статье «Россия до Петра Великого» подчеркивал, что при всем величии «русского народного духа» «общественный и семейный быт» допетровской России пребывал в состоянии застоя, что не позволило «развиться государственным силам» и не дало «толчок цивилизации» [Белинский V, 135]. Этот толчок способна была дать лишь «железная воля царя-исполина», который сумел перевести народ из его «непосредственного, естественного и патриархального состояния в разумное движение его исторического развития» [Белинский V, 135]. Реалистическое и скептическое отношение к русской жизни заставляет Белинского сделать признание о том, что «гоголевские типы — пока самые верные русские типы» и что «личность у нас еще только наклеивается» [Белинский XII, 433]. Отсюда — подчеркивание им важности персоналистического аспекта реформ Петра, следствием которых стало, как считал Белинский, внесение личного начала в содержание истории русского народа, в трансформацию ее из народной в национальную, имперскую, государственную историю. Поддержку данной позиции критик находит в опубликованном в «Современнике» (№ 1 за 1847 г.) произведении К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт России». Под влиянием этого признанного манифеста западничества Белинский высказывает мысль о том, что «Идея либерализма в высшей степени разумная и христианская, ибо его задача — возвращение прав личного человека, восстановление человеческого достоинства, и сам Спаситель сходил на землю и страдал на кресте за *личного человека*» [Белинский XI, 577]. Белинский пишет о том, что самое верное средство на пути к «личному человеку» должно состоять в успехах цивилизации и просвещения: «Петр Великий направил Россию на этот путь и указал ей ее цель; и с тех пор и до сей минуты она была верна указанным ей ее Моисеем пути и цели, ведомая достойными потомками великого предка, преемниками его власти и духа... В отношении к внутреннему развитию России, настоящее царствование, без всякого сомнения, есть самое замечательное после царствования Петра Великого» [Белинский X, 366].

Подобные высказывания во множестве можно встретить в статьях критика. Они свидетельствуют отнюдь не о «верноподданничестве напоказ», но о том,

что Белинский вполне серьёзно и ответственно рассматривал свою деятельность литератора как *род государственного служения*. Вот почему последующие поколения интеллигенции, стремившиеся «держаться подалеже от власти», старались замалчивать имперские декларации Белинского-государственника. Важно отметить, что Белинский, переходя от «примирения с действительностью» на позиции ее метафизического отрицания в том же гегелевском духе, по-прежнему не уклоняется от своего государственного служения, соединенного с рационально-скептическим взглядом на русскую действительность. Так, он обрушивает на своего корреспондента Боткина целый поток критики на всё русское — историю, нравы, литературу, быт; называет «расейскую действительность» «китайским царством материальной животной жизни, чиновлюбия, крестолубия, деньголюбия, взяточничества, безрелигиозности, разврата, отсутствия всяких духовных интересов, торжества бесстыдной и наглой глупости, посредственности, бездарности...» [Белинский XI, 577]. Очевидно, что антирусские инвективы Белинского отдают национальной глухотой, они эмоционально-поверхностны и самопротиворечивы (например, обвинение русских в «крестолубии», т. е. в набожности, противоречит обвинению в «безрелигиозности»). При этом, несмотря на все антирусские выпады и вопреки им, идеальный образ петровской империи остается вне критики: Белинский по-прежнему защищает европейский идеал петровской монархии, противопоставляя ему допетровский «китайско-византийский монархизм».

За многообразием различных трактовок пресловутого «примирения с действительностью», имеющих в белинсковедении, по нашему мнению, скрывается неспособность и/или нежелание выделить ведущий мотив пресловутого «примирения», а именно — прославление имперской реформы и личности Петра, который не случайно являлся, как было отмечено, самой упоминаемой персоналией всего корпуса многочисленных сочинений Белинского. Одна из таких распространённых трактовок, не выдерживающая критики, заключается в том, что Белинский, дескать, «не понял Гегеля», ибо не знал немецкого языка и не читал философа в оригинале, хотя, заметим, и принимал активное участие в обсуждении гегелевских произведений в кружке Н. В. Станкевича (эту трактовку автор статьи хорошо помнит еще со времен университетского курса истории русской философии). Такая версия не учитывает, что Гегеля Белинскому «объяснял» лучший на то время в России знаток гегелевской философии, его друг Михаил Бакунин. Результатом этой дружбы было появление в «Современнике», при содействии Белинского, первого на русском языке бакунинского перевода «Гимназические речи Гегеля. Предисловие переводчика» (1838).

Тем, кто «не в курсе», требуется разъяснить, что Гегеля в России не просто понимали, но понимали глубоко и всесторонне, что подтверждается наличием на русском языке огромной «гегелианы», равную которой едва ли можно встретить где-либо в Европе [Абрамов, Рута 2020, 136–138]. Белинский, несомненно, должен быть признан одним из первых русских интерпретаторов гегелевской философии. Но наиболее глубокими и признанными знатоками философии в то время были не светские кружковые любители философических бесед, а профессора и студенты духовных учебных заведений, где фило-

софские первоисточники изучали лучше, чем в кружках и университетах (см. многочисленные свидетельства на этот счет из «Былого и дум» А. И. Герцена, «Путей русского богословия» Г. В. Флоровского и «Очерка развития русской философии» Г. Г. Шпета). Представители духовно-академической философии создавали оригинальный вариант профессиональной русской философской мысли, имевшей одним из источников классическую немецкую философию. Однако трактовка рационалистических элементов философии Гегеля здесь была обставлена конфессиональными рамками и не транслировалась в сферу общественных дискуссий. Заслугой Белинского является не столько собственный личный вклад в философскую историю русского гегельянства, сколько привлечение общественного внимания к гегелевской философии в контексте сюжета о «разумной действительности», квинтэссенцией которого было трепетное отношение критика к петровским реформам. Главным смысловым центром данного сюжета был, в действительности, философско-публицистический анализ реформ Петра Великого и тесно связанных с этим анализом проблем просвещения, народности, своеобразия отечественной истории и государственности. Отсюда следует сделать вывод, что Белинский не только «правильно понял Гегеля», но и сумел оригинальным образом применить гегелевскую философию к разбору одной из главнейших тем всего своего творчества — к реформам Петра Великого. Возвращаясь вновь и вновь к разбору личности и деяний Петра в разных сюжетах своих статей и рецензий, он сумел построить на этом свою литературную репутацию, искусно используя необычайный интерес к гегелевской философии в период русского «философского пробуждения».

Белинский был прирожденным литератором в старом русском значении этого слова, неутомимым искателем новых идей, которые могли бы сфокусировать внимание читающей публики. Одной из них могла бы стать идея социализма, которую он страстно любил, не имея, однако, сколько-нибудь ясного представления о социалистической теории как таковой и связывая социализм то ли с наступлением Царства Божия, то ли с гегелевской идеей отрицания или «разрушения старого». Ввиду столь туманного представления о социализме в ряду идейных вождей той его «новой крайности», которая, как Белинскому показалось, стала для него «идеей идей», (см. письмо Боткину от 8.09.1841 г.) странным образом оказываются вместе «Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Каин») и т. п.» [Белинский XII, 70]. Конечно, Белинский мог бы расширить свои скудные представления о социализме, живя в Петербурге, где с середины 40-х годов действовал кружок М. В. Буташевича-Петрашевского, который собрал большую библиотеку социалистической литературы, включавшую в себя сочинения Фурье, Сен-Симона, Прудона, Блана, Леру и других теоретиков. Но в действительности этого не произошло. В числе посетителей «пятниц» Петрашевского Белинского не было, как не было его и среди авторов известного протосоциалистического «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (1844, 1846). В своем отношении к социализму Белинский был всего лишь его поклонником, даже не «попутчиком», если воспользоваться терминологией старых русских социалистов. Пережив на протяжении короткой жизни немало увлечений, незадолго до кончины, в письме к Кавелину от 22.11.1847 г. Белинский ретроспективно

оценил *главное вдохновение* всего его творчества, двигавшее его пером: «Для меня Петр — моя философия, моя религия, мое откровение во всем, что касается России. Это пример для великих и малых, которые хотят что-нибудь делать, быть чем-нибудь полезными» [Белинский XII, 433].

Весьма примечательно, что, выделяя тему Петра Великого как ведущую в своем творчестве, Белинский обращается к той терминологии, которую он выработал едва ли не первым среди русских гегельянцев в период «примирения с действительностью». Это термины «естественная непосредственность», «разумное сознание», «разумная действительность» в применении к истолкованию движения русской истории и русского народа от «непосредственного и патриархального состояния» к «разумному движению его исторического развития». В эпоху естественной непосредственности, отражающую общественный и семейный быт России до Петра Великого, многие проявления народного духа обнаружили «великий характер русского народа». Белинский называет немало имен «государственных и ратных», составивших русскую народную славу, от Александра Невского до Дмитрия Пожарского и Кузьмы Минина, не забывая упомянуть также святителей Алексия, Филиппа, Гермогена и келаря Авраамия Палицына. В этом же ряду особо упомянут «благословенный дом Романовых, даровавший России Петра Великого и целый ряд знаменитых и славных властителей, возвеличивших и облагоденствовавших введённый Богом попечения их народ» [Белинский V, 135].

Белинский выступал с позиций государственного служения и как литературный критик, следивший за формированием окраинных, областнических литератур империи, в особенности литературы малороссийской. Он исходил из убеждения, что не существует малороссийского литературного языка, но существует отдельное областное наречие, подобное другим областным наречиям многоязыкой Российской империи, основанной Петром Великим. При этом у малороссиян, несомненно, есть собственная народная поэзия, отражающая особенности украинского поэтического характера, в котором отражена склонность к юмору и рыцарству, борьба с католической Польшей, басурманским Крымом и Турцией. Но не следует забывать, что «Малороссия начала выходить из своего непосредственного состояния вместе с Великороссией, со времен Петра Великого...» [Белинский V, 177]. Поэтому созданная Петром Российская империя не может не взять на себя обязанности по поощрению развития областнических литератур, в том числе литературы малороссийской. Особенно полезным это может быть в просветительских целях. Однако среди малороссийских литераторов и поэтов не находится таких, которые были бы способны изображение народного, главным образом — крестьянского, быта Малороссии поднять до уровня «общего и человеческого». Такая задача оказалась под силу только русскому гению Николаю Гоголю, пишущему не по-малороссийски, а по-русски. Не проходят мимо внимания Белинского и проявления зародышей украинского сепаратизма в лице «Повести об украинском народе» Пантелеймона Кулиша, где сказано, что «Малороссия или должна отторгнуться от России, или погибнуть» [Белинский XII, 441]. «Хуторская философия» Кулиша получает следующую ироническую оценку Белинского: «Ох эти мне хохлы! Ведь бараны — а либеральничают во имя галушек и вареников с свиным салом!..

Какое же правительство позволит печатно проповедовать отторжение от него области?» [Белинский XII, 441].

Невысокого мнения Белинский был и о друге Кулиша, «привилегированном представителе так называемой малороссийской литературы», которого сделала таковым либеральная печать, превратившая второстепенного поэта в «мученика свободы». Речь идет о Т. Г. Шевченко. Литературные достоинства его поэмы «Гайдамаки» сомнительны: ее «народность» сводится, главным образом, к «обилию самых вульгарных и площадных слов и выражений», текст изобилует многочисленными ошибками и страдает, в том числе, отсутствием знаков препинания [Белинский VI, 174]. Особую неприязнь критика вызывает личность этого «псевдомученика свободы», осуждённого за клевету: «Но здравый смысл в Шевченке должен видеть осла, дурака и пошлеца, а сверх того, горького пятницу, любителя горелки по патриотизму хохлацкому. Этот хохлацкий радикал написал два пасквиля — один на государя императора, другой на государыню императрицу. Читая пасквиль на себя, государь хохотал, и, вероятно, дело тем и кончилось бы, и дурак не пострадал бы, за то только, что он глуп. Но когда государь прочёл пасквиль на императрицу, то пришёл в великий гнев, и вот его собственные слова: «Положим, он имел причины быть мною недовольным и ненавидеть меня, но ее-то за что?» [Белинский XII, 440]. Давая оценку примерам подобного «хохлацкого патриотизма», Белинский указывает, среди прочего, на антиимперский, антиправительственный вред действий недалекой либеральной цензуры по запрету произведения французской классики «Манон Леско» аббата Прево и, напротив, по разрешению публиковать сочинения сепаратиста Кулиша.

Критик высказывает убеждение, согласно которому повернувший Россию на путь Просвещения русский царь был главным инициатором русского Просвещения как такового и, соответственно, его главного произведения — русской литературы. В противоположность «политическому направлению» французского Просвещения русское Просвещение, согласно Белинскому, имеет другое «направление и назначение»: «Политика у нас в России не имеет смысла, и ею могут заниматься только пустые головы» [Белинский XI, 148]. В отличие от Франции, в которой мир идей не отделен от жизненного мира и где существуют условия для применения политических программ на практике, в России такие условия отсутствуют; для приведения мира идей в движение необходима инициатива сверху, со стороны могущественного российского государства, так как ни народ, ни общество, ни в отдельности, ни вместе не могут быть инициаторами движения в просветительском направлении. В письме к Д. П. Иванову от 7.08.1837 г. критик вполне определенно высказывается на этот счет: «Совсем другое назначение России. Если хочешь понять ее назначение — прочти историю Петра Великого — он объяснит тебе все. Ни у какого народа не было такого государя. Все великие государи других народов ниже Петра, все они были выражением жизни своих народов и только выполняли волю своих народов, творя великое, словом, все они были под влиянием своих народов. Петр, наоборот, был выскочкою из своего народа, он не воспитал его, но перевоспитал, не создал, но пересоздал» [Белинский XI, 148].

Таким образом, появление важнейших категорий философии и литературно-художественной критики Белинского — «просвещения» и «народности» — отнюдь не было следствием его демократических умонастроений (в противоположность тому, что утверждало хрестоматийное советское белинскоеведение). Оно стало, согласно убеждениям критика, результатом прославления просвещенного абсолютизма Петра Великого. «Народность» в трактовке критика вовсе не являлась синонимом «простонародности». Жизнь русского народа в допетровскую эпоху была хоть и самобытной, но односторонней и изолированной от остального человечества: «Итак, этому народу надобно было приобщиться к общей жизни человечества, составить часть великого семейства человеческого рода. И вот у этого народа явился царь, мудрый и великий, кроткий без слабости, грозный без тиранства...» [Белинский I, 37]. Отсюда следует, что прививка народности русскому обществу явилась результатом усилий царя-преобразователя. Народ «долго спал» и «вдруг могучая рука прервала его богатырские сон». «Масса народа упорно осталась тем, что и была; но общество пошло по пути, на который ринула его рука гения» [Белинский I, 39].

Вопрос о противостоянии личности и народной массы в истории рассматривался Белинским и более широко, вне связи с конкретной личностью Петра Великого, но в контексте «борьбы гения с народом». Это борьба «просто-напросто нового со старым, идеи с эмпиризмом, разума с предрассудками» [Белинский X, 31]. И далее: «Масса всегда живет только привычкой и разумным, истинным и полезным считает только то, к чему она привыкла. Она защищает с остервенением то *старое*, против которого веком или менее <назад> с остервенением же боролась она как против *нового*. Противодействие массы гению необходимо: это с ее стороны экзамен гению: если он возьмёт свое ни на что несмотря — значит он точно гений, т. е. в самом себе носит свое право действовать на судьбы своего отечества» [Белинский X, 31]. На основании непредвзятой оценки подобных высказываний о роли личности царя-реформатора в отечественной истории напрашивается вывод о том, что «демократизм» Белинского является столь же необоснованно раздутым и неадекватным определением его взглядов, как и «революционизм».

* * *

Начало давно назревшего выведения из научного употребления «революционно-демократического стереотипа» по отношению к Белинскому было положено рядом принципиально важных публикаций А. А. Ермичева и особенно составленной им к 200-летию юбилею критика фундаментальной антологии в известной петербургской серии «Русский путь» [Ермичев 2011; 2014]. В этой работе представлен достоверный образ личности и творчества Белинского в контексте всей истории русской мысли, включая ее имперский, пореволюционный, советский и постсоветский периоды. Вступительная статья Ермичева к названной антологии всем своим содержанием направлена на аргументированное преодоление стереотипов, сложившихся вокруг творчества Белинского.

Настоящая статья стремилась продолжить воссоздание неискаженного идейного облика Белинского, чья роль как одного из ведущих мыслителей интеллигенции не подлежит сомнению, но нуждается сегодня в новом подтверждении в ситуации «после перерыва» (т. е. после возвращения в научное пространство русской философии религиозной мысли). Такое возвращение порой трактуется просто как необходимость априори исключить мыслителей, подобных «революционному демократу» Белинскому (как выяснилось, в действительности «не революционному» и «не демократу») из общего русского «потока идей». Это проявилось у части постсоветских историков русской мысли, по крайней мере, у тех, кто «принципиально» не признает существование в России иной философии, кроме религиозной [Хоружий 1994]. Нередко такое негативистское, а на самом деле — вульгарное и сугубо конъюнктурное отношение распространяется и на трактовку русского марксизма. С целью перейти, так сказать, от «былого поклонения к замолчанию и забвению», а в ряде случаев — с целью выставить «задним числом» некие исторические претензии «проклятым революционным демократам и марксистам» за сам факт их присутствия в пространстве русской мысли.

Самым решительным противником упомянутой тенденции, проявившейся в постсоветский период, был недавно ушедший из жизни всемирно известный польский историк русской мысли Анджей Валицкий. Он был убеждённым сторонником целостного подхода к русской интеллектуальной истории, не допускающего выборочного, фрагментарного ее освещения, определяемого личными мировоззренческими пристрастиями конкретного исследователя. Новый материал, подтверждающий указанную принципиальную особенность научной концепции Валицкого, содержит опубликованная недавно автором данной статьи подборка писем из «русского архива» выдающегося польского учёного [Валицкий 2021]. Валицкий исходил из убеждения, что все основные вопросы русской интеллектуальной истории в XIX веке были сформулированы интеллигенцией, что немаловажную роль в их формулировке сыграл именно Белинский. Однако в наследии Белинского, патриотически настроенного западника, Валицкий не нашел каких-либо следов «революционного демократизма». Напротив, он полагал, что есть основания говорить о движении критика (под влиянием его друзей, П. В. Анненкова и В. П. Боткина) к концу жизни в сторону выработки буржуазно-демократического мировоззрения. Общая оценка взглядов Белинского в итоговой монографии Валицкого «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского Ренессанса» выглядит следующим образом: «Будучи энтузиастом реформ Петра, Белинский был убежденным этатистом, проникнутым верой, что единственной предпосылкой для глубоких реформ может быть лишь централизованное и сплоченное государство, свободное от патриархальных, клановых структур традиционалистского типа» [Walicki 2015, 229]. Это дает основание считать Белинского, по Валицкому, сооснователем (cofounder), вместе с Кавелиным, так называемой государственной школы в русской историографии, к которой принадлежали также С. М. Соловьев и Б. Н. Чичерин.

Ярлык «революционного демократа», приклеенный к литературному критику в результате усилий догматического марксизма, направленных на то-

тальную политизацию русской философской мысли в духе большевистской партийности, особенно несостоятелен в свете чрезвычайно высоких, не просто комплиментарных, но основанных на глубоком уважении к русской монархии, оценок Белинским государственных преобразований Петра Великого. Здесь нет абсолютно ничего, что вписывалось бы в безнадёжно устаревшую рамку «революционного демократизма». Причины активного внедрения В. И. Лениным большевистской псевдоморфозы «революционного демократизма» объяснялись давно изжитой архаикой партийно-политической борьбы с меньшевиками, так называемыми «ликвидаторами» (Ю. О. Мартовым, Ф. И. Даном и др.) после революции 1905–1907 гг. Меньшевики выступали за построение легальной рабочей социал-демократической партии западного типа, тогда как большевики во главе с Лениным всеми средствами защищали построение жестко дисциплинированной нелегальной партии профессиональных революционеров. Отсюда возникла настоятельная большевистская необходимость конструирования соответствующих идейных примеров из истории отечественной мысли революционного, а по сути «фейкового», типа.

Реформы Петра сыграли, согласно Белинскому, решающую роль в утверждении на отечественной почве Просвещения и в переходе русского народа от состояния «естественной непосредственности» к статусу одной из европейских наций. Яркость и глубину мыслей Белинского в этом направлении высоко оценил В. В. Зеньковский: «Если бы составить специальную хрестоматию с цитатами о «священном» значении царской власти у русских мыслителей, то Белинскому по яркости и глубине его мыслей в этом вопросе надо было бы отвести одно из главных мест» [Зеньковский 1989, 273]. Очевидно, под установкой на возвеличивание царской власти у Белинского (вплоть до ее сакрализации!) Зеньковский подразумевает, прежде всего, оценку критиком реформ Петра Великого.

С течением времени вдохновенное прославление Белинским реформ Петра Великого, просвещенного абсолютизма и разумной действительности отечественной монархии было забыто и замолчано. Буквально через два поколения после смерти критика усилиями беспочвенной интеллигенции, сторонящейся власти и стыдливо скрывающей свою с ней генетическую связь, Белинский был «вписан» в ее «основное русло», идущее от него самого прямо до «штаба революции», по выражению Г. П. Федотова. Действительным историческим подтверждением того, что «основное русло» интеллигенции начинается именно от Белинского, явилось необычайно пышное поминовение критика, которое произошло в 1898 году по случаю пятидесятой годовщины его смерти. Этот юбилей можно назвать апогеем почитания интеллигенцией самой себя. Летом 1898 года во всех уголках России произошли собрания и заседания в память о Белинском, которые широко освещались в газетах. Тогда Белинский был провозглашен великим мыслителем и духовным отцом интеллигенции. Так что советский миф о революционном демократизме Белинского вырос не на пустом месте; его предпосылки закладывались теми представителями интеллигенции, которые забыли о своем имперском первородстве и стремились сначала ослабить, затем расшатать, а в итоге опрокинуть устои породившей их великой империи, под обломками которой погибли и они сами. В этом суть трагедии

интеллигенции, среди результатов которой — исковерканный в советское время идейный облик одного из ее духовных отцов, когда всё достойное внимания в наследии Белинского пришивалось «на живую нитку» к вымышленному революционизму-демократизму.

Мировоззрение Белинского в целом является наглядным подтверждением раскрытой классиком интеллигенициеведения Г. П. Федотовым характерной черты интеллигентской ментальности, инициатором формирования которой был и сам критик — поклонник и защитник реформ Петра Великого. В ту пору, когда происходило ее складывание, а это 30–40-е годы XIX века, названные Г. В. Флоровским «философским пробуждением», интеллигенция по образному определению Федотова «шла вместе с царём против народа» [Федотов 1991, 82]. В начале формирования мировоззрения интеллигенции служить империи и «быть мыслями вместе с царём-просветителем и строителем нации» было решающим побудительным мотивом для закладывания основ интеллигентской идентичности, чему Белинский предался со всей страстью эмоциональной натуры. Несмотря на свое орденское самосознание отдаленности и отделенности от власти, возраставшее в течение всей второй половины XIX века, интеллигенция по генезису и сути своей явилась исключительным плодом деятельности российского государства в его имперский петербургский период. Самим своим появлением на свет она обязана всецело самодержавному правлению Петра Великого, поскольку преобразования российского государства в империю европейского типа настоятельно требовали появления интеллигенции: офицеров, ученых, архитекторов, драматургов, артистов, поэтов, художников, государственных чиновников и литераторов.

Формирование революционно-демократической идейности, которую советская традиция вела от Белинского, происходило в действительности не с ним и не в 30–40-е годы, а в пореформенный период, когда народническая интеллигенция, идейно оформившаяся в конце 60-х годов, пошла «вместе с народом против царя» [Федотов 1991, 82]. Ее целью была выработка комплекса экономических и философско-социологических теорий самобытности русского пути общественного развития на основе разных вариантов теории русского социализма. Но это уже другая интеллигенция, которая хотя и вспоминала Белинского, но в мифологизированном виде, освобожденном от идеи имперского служения и почитания великого царя-реформатора.

Никакого участия в разработке теорий русской самобытности Белинский не принимал, о чем свидетельствует его упорная полемика со славянофилами. Это была идейная, а не партийно-политическая полемика, направленная на взаимное истребление, — полемика, тогда еще предполагавшая известную близость полемистов. Славянофильско-западнические дискуссии вокруг реформ Петра Великого не только противоречили, но и взаимно дополняли, а порой и повторяли друг друга, не затрагивая, однако, существа их «мировоззренческой подкладки». Н. Н. Страхов передает свойственную Белинскому экзальтированность всякой интересной идеей словами А. А. Григорьева: «Белинский был прежде всего доступен, — даже иногда неумеренно доступен всякому новому проявлению истины. Можно без особенной смелости предположить, что в 1856 году он стал бы славянофилом» [Страхов 1896, 377].

В ходе славянофильско-западнических споров закладывались основы будущих идейных течений XIX века, самым влиятельным и «долгоиграющим» из которых стало народничество, прошедшее путь от кружков до революционных партий, воплотившееся в самую массовую в России политическую партию социалистов-революционеров. Народнические революционные партии как подлинны представители революционно-демократической пореформенной интеллигенции были уничтожены в ходе сталинских репрессий, направленных против народничества как якобы «злейшего врага марксизма». В результате подлинно *народническое словосочетание* «революционный демократ» после определённой семантической и смысловой манипуляции, названной в свое время А. А. Галактионовым и П. Ф. Никандровым «анкетно-цитатным методом», было закреплено за Белинским (не пропадать же добру!) — одним из отцов интеллигенции. Подводя итог, можно сказать, что предпринятый в данной статье анализ освещения Белинским реформ Петра Великого — одной из важнейших и наиболее обширных тем его творчества, дает достаточный материал для окончательного развенчания мифа о «революционном демократизме», едва ли не самого застарелого в белинковедении.

ЛИТЕРАТУРА

Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. I–XIII. М.: Изд. — во АН СССР, 1953–1959.

Ермичев 2011 — В. Г. Белинский: pro et contra. Личность и творчество В. Г. Белинского в русской мысли (1848–2011) // Сост., вступ. статья, коммент. А. А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГА, 2011.

Абрамов, Рута 2020 — *Абрамов А. И., Рута В. Д.* Гегель в России. Русская философия. Энциклопедия. М.: Мир философии, 2020.

Валицкий 2021 — *Валицкий А.* Иной взгляд на Россию. Письма из «русского архива». Публикация и комментарии М. А. Маслина // *Философский журнал*. 2021. Т. 14. № 2. С. 167–196.

Ермичев 2014 — *Ермичев А. А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб., Наука, 2014.

Зеньковский 1989 — *Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. Paris, YMCA-PRESS. Т. I. 1989.

Самарин 1996 — *Самарин Ю. Ф.* О мнениях «Современника», исторических и литературных. Избранные произведения. М., Росспэн. 1996.

Страхов 1896 — *Страхов Н. Н.* Борьба с западом в нашей литературе. СПб., 1896.

Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции. Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 1. СПб., София. 1991.

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

Хомяков 1994 — *Хомяков А. С.* О старом и новом. В 2 т. Т. 1. М., Московский философский фонд. 1994.

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

Шпет 2008 — *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. I. М.: Росспэн. 2008.

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

Хомяков 1994 — Хомяков А. С. О старом и новом. Соч. в 2 т. Т. 1. М., Московский философский фонд. 1994.

Walicki 2015 — Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Mein, 2015.

REFERENCES

Belinsky V. G. (2020) *Polnoe sobranie sochinenii. Vls. I–XIII. [Full Collected Works. XIII volumes].* Moscow: USSR Academy of Sciences. (In Russian)

V. G. Belinsky: pro et contra. (2011) *Lichnost i tvorchestvo V. G. Belinskogo v russkoi mysli (1848–2011). Sost., vstup. statja, comment. A. A. Ermicheva [V. G. Belinsky: pro et contra. Personality and Heritage of V. G. Belinsky in Russian Thought (1848–2011). Collected, edited and commented by A. A. Ermichev].* Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy, 1168 pp. (In Russian)

Abramov A. I., Ruta V. D. (2020) *Hegel v Rossii. [Hegel in Russia].* Russian Philosophy. Encyclopedia. Moscow.: Mir Filosofii Publ., P. 136–138. (In Russian)

Walicki Andrzej (2021) *Inoi vzgljad na Rossiju [Another outlook on Russia. Letters from «Russian Archive». Publication and commentaries by M. A. Maslin].* Philosophical Journal. Vol.14, № 2. P. 167–196. Философский журнал. Т. 14. № 2. С. 167–196. (In Russian)

Ermichev A. A. (2014) *O roli V. G. Belinskogo v istorii russkoi filosofii [On the role of V. G. Belinsky in the history of Russian philosophy].* Ermichev A. A. Personalities and items of Russian philosophy. Saint Petersburg: Nauka Publ., P. 66–78. (In Russian)

Ermichev A. A. (2014) *Bil li B. G. Belinsky revoliutsionnym demokratom i socialistom? [Was V. G. Belinsky revolutionary democrat and socialist?]* Ermichev A. A. Personalities and items of Russian philosophy. Saint Petersburg: Nauka Publ., P. 78–91. (In Russian)

Ermichev A. A. (2014) *V. G. Belinsky v diskussijakh russkogo dukhovnogo Renaissance [V. G. Belinsky in discussions of Russian religious Renaissance]* Ermichev A. A.. Personalities and items of Russian philosophy. Saint Petersburg: Nauka Publ., P. 91–114. (In Russian)

Zenkovsky V. V.(1989) *Istorija russkoi filosofii. T. I. Vtoroe izdanie [History of Russian philosophy. Second edition]* Paris, YMCA-PRESS, 1989. P. 273. (In Russian)

Федотов Г. П. (1991) *Трагедия интеллигенции. Судьба и грехи России. Т. 1. СПб: София. С. 66–102.*

Samarin Yu.F. (1996) *O mnenijakh «Sovremennika», istoricheskikh i literaturnikh [On opinions of «Sovremennik», historical and literary]* Collected Works. Moscow: Rosspen. P. 411–483. (In Russian)

Strakhov N. N. (1896) *Borba s zapadom v nashei literature [Struggle with the West in our literature]* Saint Petersburg. P. 377. (In Russian)

Fedotov G. P. (1991) *Tragedija intelligentsia [Tragedy of intelligentsia]* Destiny and sins of Russia. Vol. 1. Saint Petersburg: Sophia Publ., P. 66–102. (In Russian)

Florovsky G. (1937) *Puti russkogo bogoslovija [Paths of Russian Theology]* Paris. 601 p. (In Russian)

Khomyakov A. S. (1994) *O starom i novom [On Ancient and Modern]* Works in two volumes. Vol. 1. Moscow: Moscow Philosophical Fund. P. 456–471. (In Russian)

Walicki Andrzej (2015) *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance.* Peter Lang GmbH, Frankfurt am Mein. 876 pp. (In English)

*Л. Е. Шапошников**

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ В. С. СОЛОВЬЕВА И ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

Предметом исследования является оценка философско-богословского творчества В. С. Соловьева представителями православного богословия. Цель работы — выявить специфику оценки его идейного наследия в трудах мыслителей, принадлежащих к различным течениям богословской мысли. Рассматривается отношение представителей православного богословия к идейному наследию Соловьева. Подчеркивается, что ведущей тенденцией в оценках взглядов мыслителя была двойственность, т. е. наряду с выделением ряда позитивных черт отмечались и негативные аспекты его философской системы. К позитивным сторонам взглядов философа относили его стремление снять оппозицию между религией и наукой, обосновать при помощи философии ложность материализма и др. Негативными аспектами его системы считались, прежде всего, рационализм, стремление обосновать примат католицизма над православием, разрыв с православным преданием. В то же время приводятся примеры тотального отрицания идей Соловьева (последняя позиция, на наш взгляд, страдает односторонностью). В работе делается вывод о необходимости объективной характеристики как позитивных, так и негативных установок мыслителя.

Ключевые слова: православие, церковь, католицизм, теократия, прогресс, философия, традиция, модернизм, идейное наследие, социализм, догмат, творение.

L. E. Shaposhnikov
IDEOLOGICAL HERITAGE OF VLADIMIR SOLOVYOV
AND ORTHODOX THEOLOGY

The subject of the study is the evaluation of V. S. Solovyov's philosophical and theological creativity by representatives of Orthodox theology. The purpose of the work is to identify the specifics of the evaluation of V. Solovyov's ideological heritage in the works of thinkers belonging to various currents of theological thought. The paper examines the attitude of orthodox theologians to the ideological heritage of V. Solovyov. It is argued that this attitude was characterized by duality: together with positive rethinking of the features of Solovyov's

* Шапошников Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина; shaposhnikov_le@mininuniver.ru

doctrine, scholars tended to outline certain negative aspects of it. For instance, Solovyov's aspirations for diminishing the opposition between religion and science as well as criticism of materialism were rather universally recognized. At the same time the philosopher's rationalism and attempt to assert predominance of Catholicism over the Orthodox Christianity were considered to be negative characteristics of his paradigm. Moreover, examples of total denial of Solovyov's views are analyzed. The paper concludes that the latter position seems to overlook the complexity of Solovyov's philosophical system, thorough consideration of which may help approach objective evaluation of the philosopher's ideas.

Keywords: Orthodox Christianity; the church; Catholicism; theocracy; progress; philosophy; tradition; modernity; ideological heritage, socialism, dogma, creation.

Идейное наследие Владимира Сергеевича Соловьева активно обсуждалось не только светскими мыслителями, оно оказало заметное влияние и на развитие русского православного богословия. Появление трудов В. С. Соловьева было в основном враждебно встречено представителями официальной церкви. Философ испытывал цензурные притеснения, его обвиняли в «угодничестве перед наукой», в «бездумном преклонении перед прогрессом» и т. д. Даже в начале XX века «эволюционное развитие всей мировой жизни» объявлялось консерваторами лжеучением, «несогласным с Библией». Следование этим принципам, как они считали, приводит лишь к замене «христианского символа веры символом эволюционным», и эта погоня за современной наукой не имеет для религии «никакого положительного содержания». Однако все попытки ортодоксов защитить «православную мысль от предвзятых идей философии» оказались неудачными.

Широкая популяризация идей Соловьева связана с именами А. Булгакова, А. Введенского, С. Глаголева, П. Линицкого, Д. Миртова, П. Светлова, В. Экземплярского и др. Провозгласив себя сторонниками обновления православия, обосновывая «христианский динамизм», эти богословы особое значение стали придавать поиску аргументов в пользу гармонии веры и разума, а также обоснованию тезисов о решающем влиянии православия на позитивное обновление общества. Необходимость перемен в богословии особенно остро ощущалась в духовных учебных заведениях, и не случайно именно преподаватели последних составили основное ядро «нового» богословия [Шапошников 2006]. Они, в противовес консерватизму, начинают позитивно оценивать идейное наследие Соловьева. Мыслитель характеризуется как «выдающийся... самый популярный представитель русской философской мысли за последнюю четверть века» [Миртов 1900, 620]. При этом отмечается, что все думающие люди признают не только важность «философии цельного знания» для настоящего, но и актуальность этой системы для будущего, ибо «чем дальше будет идти время, тем значение Соловьева будет возрастать» [Никольский 1902, 480]. К особой заслуге философа представители «нового» богословия относили его способность соединять «высочайший интеллект» с религиозной верой. В период распространения в России среди образованных слоев позитивизма и материализма, в атмосфере кризисных явлений, охвативших православную церковь, Владимир Соловьев не поддался «антихристианским настроениям». Такая позиция, как отмечал известный богослов профессор СПбДА А. Бронзов, «делает ему честь, особенно в наше гнилое время» [Бронзов 1900, 759].

По мнению богословов данного течения, произведения Соловьева «важны для православной мысли в силу того, что в них дан пример синтеза религиозного и философского начал в одной системе». Правда, этот синтез часто «не согласовывается с православной догматикой», так как философские установки господствуют над богословскими взглядами.

Ярким примером двойственного отношения к идеям Соловьева выступает обширная публикация преподавателя Рязанской духовной семинарии, выпускника Московской духовной академии А. А. Никольского. Богослов стремится в своем труде реализовать целый план рассмотрения творчества мыслителя, выделяя в нем три главных периода, а именно 70-е, 80-е и 90-е годы. Такой подход, по мнению Никольского, дает возможность не только проследить «вехи, по которым шла мысль философа в своем развитии», но и обосновать аргументированный вывод «о значении нашего талантливейшего и глубоко-мысленнейшего философа» [Никольский 2000, 33]. С его точки зрения, «общественно-исторические воззрения Соловьева» не являются важным органическим «звеном в составе его философии».

Устойчивым элементом анализируемой системы выступают лишь «философско-богословские воззрения», центральным пунктом которых «мы можем считать христианскую религию». Однако попытка мыслителя построить «величественную умозрительную систему» оказалась в целом несостоятельной, ибо разложить религию «анализом мысли и свести ее на данные рассудка — дело безусловно безнадежное и в своей основе, и в своих результатах» [Никольский 2000, 325].

В то же время именно Соловьев впервые на русской почве, как считает богослов, создал «глубоко продуманную философскую систему», дававшую «цельное мирозерцание». Причем, критикуя материализм и позитивизм, он стремился охватить «мыслью философа все великие мировые вопросы, решение которых дано христианством» [Никольский 2000, 328].

Отсюда и типологическое сходство в оценках «христианского апологета III века Оригена и христианствующего философа XIX века Владимира Соловьева». Увлечение рациональными построениями приводило этих мыслителей к уклонениям «от строгой Церковной догмы»; более того, ряд их положений однозначно признается церковью «далеко не православными». С другой стороны, и у Оригена, и у Соловьева церковь находит ряд «глубоких и истинно православных разъяснений таинственных догматов христианства» [Никольский 2000, 331].

Подобная же двойственность по отношению к идейному наследию Соловьева, правда, как мы увидим, по другим основаниям, проявляется и в позиции известного богослова, профессора университета Святого Владимира в Киеве протоиерея П. Я. Светлова, автора известных апологетических трудов.

У него не вызывает сомнения тот факт, что «Соловьевым много сделано для духовной науки, но могло быть сделано и гораздо больше в более благоприятных условиях литературно-богословской деятельности» [Светлов 1904, 455]. Однако, в отличие от Никольского, для которого, как мы уже отмечали, общественно-исторические воззрения Соловьева имеют второстепенное значение и поэтому «вскоре позабудутся», для П. Светлова именно социализация христианства, предпринятая мыслителем, является главной заслугой. А соб-

ственно «метафизический элемент» данной системы для богословия имеет «незначительную ценность». Соловьев, с этой точки зрения, не может правильно разграничить сферы чистого мышления и веры, внося «спекулятивный метод в богословие» [Светлов 1904, 398]. В результате появляются рационалистические построения, опирающиеся на диалектику с ее «всегда напрасными потугами» решить разумом религиозные вопросы. Светлов делает вывод о том, что опыт «спекулятивного богословия», предложенный Соловьевым, не относится к его заслугам перед церковью.

Итак, представители новаторского течения, или «нового» богословия, в предреволюционный период, с одной стороны, несмотря на схематизм и рационализм философской системы Соловьева, пытались найти в его метафизических построениях положения, помогающие православию ответить на «вызовы времени». Это и идеи религиозного эволюционизма, снимающие оппозицию религии и науки, это и гносеологические построения, доказывающие «ущербность материалистического понимания мира», это и обоснование необходимости философских построений для защиты религии. С другой стороны, ряд богословов этого течения, скептически относясь к «собственно метафизическим построениям» Соловьева, делал акцент при анализе его взглядов на социальную проблематику, а именно на роль церкви в общественном прогрессе, на учение о «Царстве Божиим», о значении христианских этических установок для социума и т. п. В целом же можно согласиться с выводом Никольского, что в конце XIX и начале XX вв. «трудно найти в истории русского просвещения... другое имя, которое бы привлекало бы к себе так много внимания».

В послереволюционный период Русская православная церковь оказалась в очень сложной ситуации. Произошло отдаление от религии социально активной и образованной части верующих, которое во многом объясняется не столько социальными преобразованиями, сколько беспрецедентным давлением на церковь со стороны тоталитарного государства, массовыми преследованиями «за веру отцов». К тому же в результате массовой эмиграции за рубежом оказались многие видные священнослужители и наиболее подготовленная в интеллектуальном отношении часть мирян. Всё это привело к заметному старению церковной паствы, к снижению ее образовательного уровня. В «церковной ограде» остались лишь те люди, которые не мыслили своей жизни вне православия, поэтому неудивительно, что среди прихожан в послереволюционные годы преобладали сторонники традиционализма. Кроме того, верность неизменному преданию лишней раз подчеркивала неприемлемость обновленчества. Этот настрой верующих и обусловил на долгие годы приверженность церковного института фундаментализму. Следует также помнить о том, что массовые репрессии, обрушившиеся на духовенство в 1920–1930-е годы, практически исключили богословское творчество из духовной жизни. Всё это приводит к тому, что обсуждение проблем, связанных с русской религиозной философией, практически сходит на нет.

Долгая пауза в развитии богословия в Советском Союзе не означала, что оно прервалось в русском православии. В 1920–1950-е годы центр русской богословской мысли перемещается за рубеж, прежде всего в Париж, где активно заявляют о себе С. Н. Булгаков, В. Н. Лосский, Г. В. Флоровский, В. В. Зеньков-

ский, Н. Н. Афанасьев, А. В. Карташев, архимандрит Киприан (Керн) и многие другие. За границей, в условиях инославного окружения и на фоне тех радикальных изменений, которые происходили в Советской России, с особой остротой встал вопрос о православной идентичности, о том, насколько отечественная религиозная философия «вписывается» в православную традицию. Отсюда и дискуссии, связанные с православностью В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др. [Шапошников 2015].

Мы не будем на этих дискуссиях останавливаться подробно, отметим лишь, что авторы известных трудов по истории русской философии и православного богословия Зеньковский, Лосский и Флоровский (статьи, все они были священнослужителями) уделяли анализу творчества Соловьева достаточно большое внимание. Причем, как и большинство дореволюционных богословов, они его творчество оценивали неоднозначно. Для примера обратимся к позиции Флоровского, считавшего, что «от церковных догматов Соловьев, во всяком случае, далеко отходит». И одной из главных причин подобной позиции является то, что у него «силен привкус символического иллюзионизма», который стал основой его «утопических неудач», источником «всех его личных разочарований и отречений» [Флоровский 1991, 318]. Одной из главных подобных неудач, безусловно, была идея вселенской теократии, призванной реализовать в обществе христианские начала. Флоровский связывает появление этой концепции с тем, что Соловьев «решительно выступает против созерцательного идеала, полагая, что истинное учение должно учить жить, должно быть проповедью смысла деятельной жизни» [Флоровский 1998, 18]. Использование «деятельного начала» католицизма, с точки зрения философа, и должно было обеспечить духовный и социальный прогресс. И хотя, конечно, в действительности подобные установки были далеки от истины, но в них Соловьев отразил «религиозное томление и тревогу его века».

Однако в эмигрантской православной среде были публикации, оценивающие взгляды Соловьева, причем как метафизические, так и социальные, сугубо отрицательно. Одним из таких примеров является книга архиепископа Серафима (Соболева) «Искажение православной истины в русской богословской мысли». Рассматривая работу уже упоминавшегося нами П. Я. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания», владыка специально останавливается на критике мыслителей, «враждебных православию», на которых ссылается профессор. К этим мыслителям относится и Соловьев [Серафим (Соболев), архиепископ 1997, 199–215]. По мнению архиепископа, он «представляет собою отрицание стереотипного идеала богослова», так как вместо православных истин он проповедует «еретические заблуждения» и даже «придает Софии большее значение, чем Св. Троице». Не только богословские, но и социальные проблемы трактуются Соловьевым, с этой точки зрения, неправильно. Особенно резко владыка выступает против заблуждения, согласно которому «соединение с латинством» ускорит общественный прогресс. В действительности подобные действия приведут к исчезновению истинной церкви «с лица земли», и тогда не только о преобразующей силе, но ни о «какой силе не может быть и речи». Однако подобный гиперкритический настрой в эмигрантской среде скорее был исключением, чем нормой.

Мы уже отмечали, что в условиях тоталитарного атеистического государства в постреволюционные годы богословское творчество оказалось под запретом. Поэтому и имена русских религиозных мыслителей упоминались крайне редко. Правда, в программу возрожденных духовных академий предполагалось включить преподавание «Истории русской религиозной мысли» и «Истории философии с метафизикой», но попытки эти из-за сопротивления властей не увенчались успехом. Только в 60–70-е гг. XX в., после вступления Русской православной церкви во Всемирный совет церквей, начинает пробуждаться интерес к русской религиозной традиции, в том числе и к идейному наследию Соловьева.

Заметным явлением в осмыслении места философа в истории русской религиозной мысли стала магистерская диссертация архиепископа (потом митрополита) Владимира (Сабодана) «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением». Магистерский диспут состоялся 5 июня 1979 г. в стенах Московской духовной академии, и соискателю Советом академии была присуждена искомая степень. Эта диссертация в 1997 г. была опубликована, правда, автор скорректировал название: из него исчезло упоминание об экуменическом движении, осталась лишь «Экклезиология в отечественном богословии». Достаточно большой раздел в этой работе посвящен анализу взглядов Соловьева [Владимир (Сабодан), митрополит 1997, 228–258]. Владыка соглашается с тем, что Соловьев — самый крупный русский религиозный философ XIX в., так как его «философско-богословские построения приобрели широкий размах, разносторонность и в известной мере систематичность». Синтез религиозных и философских начал позволил мыслителю создать своеобразную антропологию, выразившуюся в учении о богочеловечестве, и концепцию положительного всеединства, т. е. «полной свободы составных частей в совершенном единстве целого». Находясь на вершинах современного ему знания, философ сумел приблизить «к секулярному мышлению содержание христианской веры». По мнению митрополита Владимира, мыслитель на русской почве «одним из первых... выдвинул идею христианской культуры и дал обоснование идеалов свободы и общественности». Тем самым он подготавливал религиозное обращение интеллигенции, получившее название «русского религиозного ренессанса XX века».

В то же время иерарх Русской православной церкви отмечает и недостатки «философии всеединства». Вызывают возражения следующие моменты: «теория догматического развития Церкви», разрывающая с православным преданием; идея вселенской теократии, которая с самого начала «была чуждой, неприемлемой для православного сознания»; методология анализа также «слишком подвержена рационализму»; наконец, в отличие от святых отцов, которых «он плохо знал, Соловьев не имеет благоговейного трепета и живого переживания таинства веры». И все же известный современный богослов в заключение характеризует религиозно-философское творчество мыслителя как одну «из последних духовных вершин XIX века» — оно «было окном, из которого веял ветер грядущего».

В последнее время, в связи с более четким выделением в рамках православного богословия течений модернизма, новаторства и консерватизма, идейное

наследие Соловьева подвергается жесткой критике со стороны последнего направления. Философа обвиняют в том, что он заложил своим учением основы программы модернизма, отвергающего историческое христианство и «всю святоотеческую традицию Церкви». Вместо религии спасения Соловьев и его последователи, как считают консерваторы, пропагандируют «некую новую «харизматическую религию» философского, социального и культурного творчества [Современное 1996, 5].

В этом же духе написана и книга И. Г. Федорова «Владимир Соловьев и православие» [Федоров 2000], изданная по благословлению епископа (ныне митрополита) Мурманского и Мончегорского Симона (Гетья). Автор заявляет, что целью его труда является «рассмотрение религиозно-философской деятельности Соловьева сообразно с современными православными воззрениями». Он прежде всего выражает удивление, что со стороны православных богословов до сих пор раздаются положительные суждения об идейном наследии основателя «философии всеединства». Если данная позиция либерально-православных философов и богословов первой половины XX века еще может быть как-то понята, ибо они «не смогли увидеть истинное лицо экуменизма и модернизма», то в современных условиях, как считает Федоров, «суть экуменизма и обновленчества становится очевидной подавляющему числу православных христиан, и ссылки православных богословов на философские труды Соловьева в качестве положительного примера являются совершенно необоснованными». В итоге автор приходит к радикальному выводу о том, что творчество Соловьева, за исключением последнего эсхатологического периода, имеет «глубоко антихристианскую, прикрытую наукообразием направленность», оно носит «ярко выраженный антиправославный характер».

Однако в целом такая категоричная оценка не является господствующей в современном православном богословии. Понимание творения как продолжающегося процесса в ходе постоянной эволюции мира, развития истории как богочеловеческого взаимодействия, трактовка церкви как динамичного организма, имеющего космические аспекты, показывают заметное влияние взглядов Соловьева на православную мысль.

В то же время представители Московской патриархии отмечают, что ряд идей Соловьева не отвечает критериям «строгости православного начала». В силу этого его «нельзя признать вполне православным мыслителем» [Иларион (Алфеев), епископ 2008, 214]. Но критичное отношение к отдельным положениям философско-богословской системы Соловьева не имеет ничего общего с тотальным отрицанием его взглядов. В этой связи заслуживает внимания позиция официального руководства Русской православной церкви по отношению к предшествующему идейному наследию. В материалах юбилейного Архиерейского собора отмечалась необходимость тщательного изучения идей религиозных мыслителей XIX — начала XX века, ибо в этот период православное богословие в России переживало расцвет. Собор также сделал вывод «о необходимости развивать культуру научной дискуссии». В результате дух непримиримой партийности должен «уступить место конструктивному диалогу научных школ и направлений» [Филарет (Вахромеев), митрополит 2000, 67]. Исходя из этих установок, и отношение к идейному наследию Соловьева должно

быть взвешенным, то есть, с одной стороны, богословам следует внимательно изучать то, что может быть «воцерковлено» и синтезировано с православными «ответами на вызов мира»; с другой стороны, негативные установки философа, направленные против православного предания и отечественных традиций, национальной самобытности, должны быть отвергнуты. Антиномичная оценка идейного наследия В. С. Соловьева не означает принижения его взглядов в истории русской мысли — они, безусловно, были весомы и значимы.

ЛИТЕРАТУРА

Бронзов 1900 — *Бронзов А. А.* Памяти Владимира Соловьева (несколько слов о его этических воззрениях) // *Христианское чтение*. 1900. № 11. С. 752–803.

Владимир (Сабодан), митрополит 1997 — *Владимир (Сабодан), митрополит. Экклезиология в отечественном богословии*. Киев, 1997.

Иларион (Алфеев), епископ (ныне митрополит 2008) — *Иларион (Алфеев), епископ (ныне митрополит)*. Православие. В 2 т. Т. 1. М.: Сретенский монастырь, 2008.

Миртов 1900 — *Миртов Д. П.* Философия «цельного знания» (к характеристике философских воззрений покойного Вл. Соловьева) // *Христианское чтение*. 1900. № 10. С. 620–628.

Никольский 1902 — *Никольский А. А.* Русский Ориген XIX века Вл. Соловьев // *Вера и разум*. 1902. № 24. С. 453–485.

Никольский 2000 — *Никольский А. А.* Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000.

Светлов 1904 — *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев Посад: Тип-я Св. Троицкой Сергиевой лавры, 1904.

Серафим (Соболев), архиепископ 1997 — *Серафим (Соболев), архиепископ. Искажение православной истины в русской богословской мысли*. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1997.

Современное 1996 — Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда. М.: ОДИГИТРИЯ, 1996.

Федоров 2000 — *Федоров И. Г.* Владимир Соловьев и православие. М.: Трифонов Печенгский монастырь; Новая книга; Ковчег, 2000.

Филарет (Вахромеев), митрополит 2000 — *Филарет (Вахромеев), митрополит*. Доклад председателя синодальной богословской комиссии Русской православной церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва. 13–16 августа 2000. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2000.

Флоровский 1998 — *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.

Флоровский 1991 — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильчис, 1991.

Шапошников 2006 — *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм, новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Шапошников 2015 — *Шапошников Л. Е.* Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород: Изд-во НГПУ им. К. Минина, 2015.

REFERENCES

Bronzov, A. A. (1900) Pamjati Vladimira Solov'eva (neskol'ko slov o ego jeticheskikh vozzrenijah) [In memory of V. Solovyov (an insight into Solovyov's ethical views)] // *Hristianskoe chtenie*, no. 11, pp. 752–803. (in Russian)

Vladimir (Sabodan), mitropolit (1997) *Ekkleziologia v otechestvennom bogoslovii* [*Ecclesiology in Russian Theology*]. Kiev, 528 p. (in Russian)

Ilarion (Alfeev), episkop (2008) *Pravoslavie* [*Orthodox Christianity*]. V. 1. M.: Sretenskii monastyr' Publ., 864 p. (in Russian)

Mirtov, D. P. (1900) Filosofiya «cel'nogo znaniya» (k xarakteristike filosofskix vozzrenij pokojnogo Vl. Solov'eva) [Philosophy of «integral knowledge» (conceptualising the philosophical views of the late V. Solovyov)] // *Hristianskoe chtenie*, no. 10, pp. 620–628. (in Russian)

Nikol'skij, A. A. (1902) Russkij Origen XIX veka Vl. Solov'ev [The Russian Origen of the XX century — V. Solovyov] // *Vera i razum*, no. 24, pp. 453–485. (in Russian)

Nikol'skij, A. A. (2000) *Russkij Origen XIX veka Vl. S. Solov'ev* [*The Russian Origen of the XX century — V. Solovyov*]. SPb.: Nauka Publ., 419 p. (in Russian)

Svetlov, P. Ja. (1904) *Ideya Czarstva Bozhiya v ee znachenii dlya xristianskogo mirosozerczaniya* [*Kingdom of God idea and its meaning to the Christian mentality*]. Sergiev Posad: Sv-Troiczkaya Sergieva lavra Publ., 462 p. (in Russian)

Serafim (Sobolev), archiepiskop (1997) *Iskazhenie pravoslavnoj istiny' v russoj bogoslovskoj myšli* [*Distortion of Orthodox Truth in Russian Theological Thought*]. M.: Izd-vo Moskovskogo podvor'ya Svyato-Troiczkoj Sergievoj lavry' Publ., 299 p. (in Russian)

Sovremennoe obnovenchestvo — protestantizm «vostochnogo obryada» [*The modern renovationism — protenstatism of the «Eastern rite»*] (1996). M.: ODIGITRIA Publ., 348 p. (in Russian)

Fedorov, I. G. (2000) *Vladimir Soloviev i pravoslavie* [*Vladimir Solovyov and Orthodoxy*]. M.: Trifonov Pechengskii monastyr', Novaya kniga, Kovcheg Publ., 109 p. (in Russian)

Filaret (Vahromeev), mitropolit (2000) Doklad predsedatelya sinodal'noj bogoslovskoj komissii Russoj pravoslavnoj cerkvi [Talk by chair of Synodic Biblical-Theological Commission of the Russian Orthodox Church] // *Sbornik dokumentov i materialov Yubilejnogo Archierejskogo sobora Russoj pravoslavnoj cerkvi*. Moskva. 13–16 avgusta 2000. N. Novgorod: Izd-vo Bratstva vo imya sv. knyazya Aleksandra Nevskogo Publ., pp. 49–87 (in Russian)

Florovskij, G. V. (1998) *Iz proshlogo russoj mysli* [*Russian thought in retrospect*]. M.: Agraf Publ., 431 p. (in Russian)

Florovskij, G. V. (1991) *Puti russskogo bogoslovija* [*Pathways of Russian theology*]. Vil'njus: Vil'chis Publ., 601 p. (in Russian)

Shaposhnikov, L. E. (2006) *Konservativizm, modernizm, novatorstvo v russoj pravoslavnoj myšli XIX–XXI vekov* [*Conservatism, modernism, and innovation in the Russian Orthodox thought of the XIX–XXI centuries*]. SPb.: Izd-vo Sankt-Peter. un-ta Publ., 327 p. (in Russian)

Shaposhnikov, L. E. (2015) *Personalisticheskie centry' russoj religioznoj filosofii XIX–XX vv.* [*Personalistic centers of Russian religious philosophy of the XIX–XX centuries*]. N. Novgorod: Izd-vo NGPU im. K. Minina Publ., 390 p. (in Russian)

*А. Ю. Григоренко**

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ ДРЕВНЕЙ РУСИ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: НЕКОТОРЫЕ СООТВЕТСТВИЯ

Религиозная мысль Древней Руси изучена достаточно хорошо. Глубоко проанализировано идейное содержание сочинений, написанных такими известными авторами, как митрополит Илларион, Климент Смолятич, Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский и др. Но вопрос влияния религиозных идей Древней Руси на русскую философию конца XIX — начала XX века был рассмотрен недостаточно полно. В данной статье анализируется творчество Сергея Булгакова и Иосифа Волоцкого. Отмечается, что в их сочинениях рассматривается целый ряд одних и тех же проблем. Наиболее значимой среди них является проблема богоявлений и ангелоявлений. Но решается она прямопротивоположным способом. Мнение С. Булгакова полностью совпадает с точкой зрения идейных противников Иосифа Волоцкого — новгородских еретиков. Так же, как новгородские еретики, Булгаков считает, что пророкам являлся не Сам Бог, а посланные им ангелы. Иосиф Волоцкий данную точку зрения решительно критиковал, утверждая, что пророкам являлся именно Сам Бог, а не ангелы. Иосиф Волоцкий тем самым выступал сторонником идеи о возможности непосредственного общения Бога с людьми. Булгаков же, так или иначе, подчеркивал необходимость «института» посредников — ангельского мира. Выявленные соответствия являются, как нам представляется, весьма плодотворными для дальнейшего изучения русской философии XIX–XX вв., а с другой — для изучения духовной культуры Древней Руси.

Ключевые слова: богоявления, ангелоявления, Иосиф Волоцкий, Сергей Булгаков, Просветитель.

A. Yu. Grigorenko

*RELIGIOUS IDEAS OF ANCIENT RUSSIA AND RUSSIAN PHILOSOPHY
OF THE SILVER AGE: SOME CORRESPONDENCES*

The religious thought of Ancient Russia has been studied quite well. The ideological content of the works written by such famous authors as Metropolitan Hilarion, Kliment

* Григоренко Анатолий Юрьевич, доктор философских наук, профессор, ЛГУ имени А. С. Пушкина; anatolygrig@gmail.com

Smolyatich, Nil Sorsky, Joseph Volotsky, Zinovy Otensky, etc. has been covered in literature quite thoroughly. However, the problem of the influence of religious ideas of Ancient Russia on the Russian philosophy of the late 19th — early 20th century has not been fully considered. This article discusses the works of Sergei Bulgakov and Joseph Volotsky. We have found a certain similarity in the topics covered by both authors, the most significant being the problem of epiphanies and angelic manifestations. It is solved by the philosophers differently. S. Bulgakov's opinion completely coincides with the point of view of the ideological opponents of Joseph Volotsky — the Novgorod heretics. Just like the Novgorod heretics, Bulgakov believes that it was not God Himself who appeared to the prophets, but the angels sent by him. Joseph Volotsky strongly criticized this point of view, arguing, on the contrary, that it was God Himself, and not the angels who appeared to the prophets. Thus, Joseph Volotsky advocated the idea of the possibility of direct communication of God with people. Bulgakov, one way or another, emphasized the need for the «institution» of intermediaries — the angelic world. We believe that the revealed correspondences could be very fruitful for further studies of Russian philosophy of the 19th and 20th centuries, and, on the other hand, for the exploration of the spiritual culture of Ancient Russia.

Keywords: epiphanies, angelic epiphanies, Joseph Volotsky, Sergei Bulgakov, Enlightener.

О связях русской религиозной философии XIX–XX веков с духовной культурой Древней Руси писали нередко, чаще всего вспоминая движение нестяжателей и иосифлян, а также отмечая факт бытования икон Софии Премудрости Божией в религиозной жизни русского средневековья. Но связи эти имеют более глубокий и конкретный характер. Исследования автора этих строк привели к открытию неожиданных и удивительных совпадений между религиозными сочинениями Древней Руси и некоторыми текстами русской философии Серебряного века.

Иосиф Волоцкий — выдающийся культурно-политический деятель Руси позднего средневековья. В конце XV — начале XVI вв. им был написан богословский трактат «Просветитель», в котором разъяснялись основные положения христианского вероучения. Г. Флоровский, относился к его содержанию довольно скептически. «Просветитель», по его мнению, «почти без остатка разлагается в ряды выборок и свидетельств» [Флоровский 2019, 19]. Отметим, впрочем, что он счел нужным все же заметить, что в этих выборках Иосиф не останавливается и «перед новизной» [Флоровский 2019, 19], но ни анализа содержания этих выборок Иосифа, ни определения степени их новизны мы, к сожалению, у Флоровского не находим. Но «Просветитель», как первый и в определенной мере самостоятельно написанный и составленный древнерусский богословско-догматический трактат, заслуживает самого пристального внимания. Этим вниманием со стороны ученых прошлого «Просветитель» был обделен.

Лишь три его «слова» об иконах вызывали определенный интерес. Среди работ, посвященных их анализу, наибольший интерес представляет фундаментальное исследование Л. А. Успенского «Богословие иконы православной церкви», вышедшее в свет в 1960 г. на французском языке.

По мнению Успенского, в «Просветителе» впервые были раскрыты исихастские основания отношения к иконе, полагающие «практику умного делания в основу ее почитания, вернее, ее действительного восприятия, и в основу ее творчества» [Успенский 2007, 190]. Разъясняя исихастские основания древнерусской иконы, автор писал: «Иначе говоря, в свете исихазма содержание образа

предполагает как для его действенного восприятия, так и для его творчества необходимость определенного устройства, то есть по существу, для того и для другого духовное перерождение человека, когда новотворящим Духом стяжет он новые очи и новые уши и не смотрит уже просто как человек на чувственное чувственно, но, как ставший выше человека, смотрит на чувственное духовно» [Успенский 2007, 190].

Эта связь между созданием и почитанием иконы с умным деланием «была выявлена на Руси в XV в. В ответ на ересь жидовствующих...» [Успенский 2007, 187].

В своем исследовании Успенский коснулся и вопросов иконографии Св. Троицы. По его совершенно справедливому мнению, Иосиф Волоцкий, разясняя возможность изображений Св. Троицы, специально подчеркивает ту мысль, что основанием для них является реальная, историческая действительность «чувственного» явления Аврааму «трех божественных ипостасей в Ангельском образе» [Успенский 2007, 188]. Этот исторический факт, как считает Успенский, противопоставляется Иосифом Волоцким «многообразию пророческих видений и возвещаний» [Успенский 2007, 187]. Именно историческая действительность была для Иосифа Волоцкого основанием для икононого писания, из нее он исходил в своей «борьбе с вымыслами и домьслами в практике иконописания» [Успенский 2007, 188]. Вот что он об этом пишет: «При этом, так же как образ Троицы, иконы Спасителя, Богоматери и святых основаны всегда и прежде всего на исторической действительности... подчеркивание историчности может иметь в виду и ту нечеткость в понимании образа, которая в это время начинает проявляться, и направлено против вымысла в тематике» [Успенский 2007, 188]. Значение этих наблюдений Успенского для понимания идейных смыслов иконописания того времени чрезвычайно велико, но всё же отметим, что он не провел специального анализа содержания «слова», посвященного Иосифом Волоцким проблеме изображения Св. Троицы. Его изучение немислимо вне исследования широкого историко-культурного контекста, определяющего характер «бытования» икон Св. Троицы в духовной культуре Древней Руси. Многие аспекты этого контекста уже выявлены в отдельных работах ученых.

Когда говорят или пишут о древнерусских иконах Св. Троицы, в первую очередь вспоминается, конечно же, соответствующая икона Андрея Рублева, творчество которого наряду с Даниилом иконописцем очень высоко ценил Иосиф Волоцкий: «Чуднии они и пресловутые иконописцы, Даниил и ученик его Андрей, и инии мнози таковы же, и толику добродетель имуще и толико тщание о постничестве и о иноческом жительстве, яко им Божественныя благодати сподобитися, но всегда ум и мысль возносити к невещественному и Божественному свету, чувственное же око всегда возводити ко еже от вещных вапов написанных образом Владыки Христа и Пречистыя Его Богоматери и всех святых» [Иосиф Волоцкий 1868].

Икона Св. Троицы Андрея Рублева стала своего рода символом культуры Древней Руси. Павел Флоренский считал даже, что икона Св. Троицы определила новую «культурную задачу, возникшую после гибели Византии перед Русью — развиваться под условием видения Троицы» [Флоренский 6, 359].

Когда Иосиф Волоцкий создавал свое «слово», посвященное иконографии Троицы, перед его мысленным взором, конечно же, являлась икона Андрея Рублева. Но напомним, что написанная Рублевым икона ветхозаветной Троицы была для своего времени несколько необычной; она довольно сильно отличалась от традиционных икон данного типа. До Рублева на иконах ветхозаветной Троицы обычно изображался библейский сюжет посещения Авраама тремя странниками-ангелами, при этом достаточно подробно передавались обстоятельства и детали этого посещения: стол, за которым сидели три странника-ангела, фигуры Авраама и Сарры и приносящийся в жертву телец. На иконе же Андрея Рублева сопутствующие детали по преимуществу опущены, отсутствуют фигуры Авраама и Сарры, нет изображения «закаляемого тельца» — остались лишь образы восседающих за престолом трех равновеликих ангелов. С помощью этих художественных приемов Рублеву удалось максимально конкретно добиться впечатления, что на иконе запечатлен не случайный момент из жизни Авраама, а Сама Св. Троица, или же, по мнению некоторых искусствоведов, Превечный Совет Св. Троицы.

Анализу этой иконы Иосиф Волоцкий посвятил отдельное «слово» «Просветителя», в котором он критикует мнение новгородских еретиков — будто на данной иконе изображена не Сама Троица, а Бог с двумя ангелами, или же три ангела, символизирующие Троицу.

«Слово», посвященное иконографии икон Св. Троицы, имеет следующее весьма пространное название: «Против ереси новгородских еретиков, говорящих будто не следует изображать на святых иконах Святую и Единосущную Троицу, ибо сказано в Писании, что Авраам видел Бога с двумя ангелами, а не Троицу. Здесь же приводятся из Священного Писания доказательства того, что Авраам видел Святую Троицу и что должно изображать на всесвятых иконах Святую и Животворящую Троицу» [Иосиф Волоцкий 1993, 117]. Отметим, что это «слово» находится в некотором противоречии с другими «словами» «Просветителя» об иконах, в которых еретикам приписывается иконоборчество, то есть полное и безусловное отрицание икон. Название же и содержание данного «слова» свидетельствует скорее об обратном: еретики признавали иконы, сомневаясь лишь в том, что на иконах, на которых представлен сюжет явления Аврааму, изображена Сама Троица. По их мнению, на иконах данного типа изображен либо Бог с двумя ангелами, либо три ангела.

Содержание и значение данного «слова» для понимания сути полемики того времени понятно не в полной мере, поэтому необходим тщательный анализ в связи с другими близкими ему по содержанию текстами. Вот характерный отрывок из данного «слова» Иосифа Волоцкого:

«...писание называет Бога иногда Ангелом, иногда Человеком. Пророк Исаия говорит: «Младенец родился нам, Сын, и дан нам», «он будет питаться маслом и медом», «И нарекут имя Ему: Великого Совета Ангел». Т. о. пророк называет Сына Божьего ангелом. Когда пророк говорит: «И нарекут имя ему Еммануил, что значит с нами Бог», то этим он показывает, что Иисус Христос — воистину Бог. Итак, пророк называет Сына Божьего и Человеком, и Ангелом и Богом. Святые отцы доподлинно знали, что у Отца, Сына и Святого Духа одно Существо, и одно Естество, поэтому они называли Бога и ангелом, и Человеком

и поэтому они иногда пишут, что Авраам принял Бога с двумя ангелами, иногда — что патриарх угощал ангелов, иногда же пишут, что Авраам принимал у себя Святую Троицу» [Иосиф Волоцкий 1993, 359].

Из этого текста становятся ясными следующие моменты.

1. Проблема явления Св. Троицы есть частный случай богоявлений в целом.
2. Анализ соответствующих библейских текстов, в которых речь идет о богоявлениях, показывает, что в некоторых из них собственно Явившиеся могут одновременно называться и ангелами, и Богом.
3. Это дает возможность толковать данные события либо как явления ангелов (ангелофании), либо как явления Бога (теофании).
4. Рассмотрение имеющихся в Священном предании толкований показывает, что святые отцы по-разному толкуют данные сюжеты.

Для того чтобы в полной мере понять своеобразие и содержание этих размышлений Иосифа Волоцкого, необходимо сопоставить их с уже имеющимися в богословской литературе текстами, посвященными анализу данной темы. Один из самых ранних текстов на эту тему принадлежит, впрочем, автору, относящемуся не к христианской, а к иудейской традиции — Филону Александрийскому (I в. от Р. Х.). Филон, как известно, писал в философской традиции неоплатонизма; главной целью его трудов являлось желание обнаружить в Библии глубокое духовное, философское содержание. В связи с этим он часто, чтобы отвлечься от буквального и натуралистического понимания Библии, прибегает к методу ее аллегорического толкования, являющегося, по мнению А. Ф. Лосева, продолжением аллегоризма стоиков [Лосев 2000, 133]. Филон Александрийский считал, что пророкам являлся не Сам Бог, а его образ и слава. Сущность же Бога полностью трансцендентна и недоступна никакому восприятию. Лосев следующим образом характеризует понимание Филоном природы богоявлений: «Но вместе с тем Филон постоянно оказывается вынужденным вводить целый ряд последующих звеньев между творящим Богом и его творением (Быт. XVIII, 1–2), Филон понимает это место так: «Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него», означает, что Авраам увидел Сущего, то есть творца и деятельную причину мира и две силы его, то есть творческую — Бога и царственную — Господа. Эти силы — херувимы, то есть формы, по которым Бог создал мир и которые сообщают всему надлежащий порядок и устройство, поскольку Бог материю из небытия приводит в бытие» [Лосев 2000, 159].

Сомнительно, что Иосиф Волоцкий в своих комментариях сюжетов богоявления использовал сочинения Филона Александрийского, но для нас важно отметить, что ему было свойственно понимать соответствующие библейские тексты именно в прямом, буквальном и историческом смысле, то есть в том, который Филон осуждал. И это дает основания считать, что для него были чужды и неприемлемы попытки иносказательного, «философствующего» понимания Библии.

Другой автор раннехристианского времени, которого интересовала проблема богоявлений, — Аврелий Августин. В своем сочинении «О Троице» [Августин Блаженный 2005] он большое внимание уделяет рассмотрению вопросов, связанных именно с проблемой богоявлений: кто собственно яв-

лялся — Бог или ангелы? Как видим, его интересовали те же проблемы, что позднее и Иосифа Волоцкого.

Размышления Августина Блаженного и Иосифа Волоцкого текстологически и содержательно весьма близки.

Августин Блаженный комментирует слова из библейского текста о Явлении Аврааму: «И пришли те два ангела в Содом вечером» (Быт. XIX). По его мнению, речь здесь идет или об Отце и Сыне или об Отце и Святом Духе. Последнее, по его мнению, более вероятно, поскольку «они говорят о себе как о посланных [т. е. так], как мы говорим о Сыне и святом Духе. О том же, что Отец послан, в Писании нигде не говорится» [Августин Блаженный 2005, 79–80].

Примерно то же самое пишет и Иосиф Волоцкий: «Ибо Писание говорит, что после этого «обратились мужи оттуда и пошли в Содом... И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом... И пришли те два ангела в Содом» (Быт. XVIII, XXII 33:19,1). Знай же, что Бог Отец пошел один, а в Содом послал Сына и Святого Духа, ибо Бога Отца никто никогда не посылал, Сын же Сам говорит о Себе: «Пославший меня Отец, он дал Мне заповедь» (Ин. 12, 49); и о Святом Духе Сын говорит: «Если Я пойду, то pošлю вам другого Утешителя от Отца» [Иосиф Волоцкий 1993, 125–126] (ср. Ин. 15, 26; 16, 17). В данном случае мы видим, казалось бы, совпадение взглядов Августина и Иосифа, согласно которым Аврааму явился не Господь с двумя ангелами, а Троица. Но в их последующих комментариях, в которых говорится о способе явления Троицы, мы находим и кардинальное отличие. Августин Блаженный настаивает на том, что пророкам являлись ангелы в образе Божьем и ангелы же говорили им от лица Бога. «Так, ангел говорит человеку от Лица Бога: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. III, 6). И человек (то есть пророк — А. Г.) тоже говорит от Лица Бога: «Слушай, народ Мой, и Я буду свидетельствовать тебе: Израиль!» и «Я Господь Бог твой» (Пс. LXXX, 9, 11) [Августин Блаженный 2005, 114].

Иосиф же толкует данные и подобные им тексты совершенно иначе. Он считает, что пророкам являлись не ангелы в образе Бога и говорившие с ними от его лица, а являлся именно Сам Бог. Явившийся Бог может называться в Библии ангелом или же человеком, поскольку «Бог может становиться Ангелом и называться Человеком». «Ангел же не может назвать себя Богом» [Иосиф Волоцкий 1993, 141].

Чем же определяется это отличие в объяснении богоявлений у Августина и Иосифа?

Иосиф безусловно понимает все ветхозаветные богоявления как явление именно Самого, самой Св. Троицы. Для Августина это всё же скорее явления ангелов, через которых с пророками говорил Сам Господь. Это явление трех ангелов, как это следует из его текстов, можно понимать как явление Св. Троицы лишь чисто условно, как символ. Его богословские взгляды сформировались под сильнейшим воздействием неоплатонической философской традиции; как человек, искушенный в философии, он не мог легко расстаться с апофатической идеей непостижимости Первосущего, в неоплатонической интерпретации — Единого, а в христианской — Бога-Троицы, поэтому ему было сложно признать, что пророкам мог являться непосредственно Сам Бог-Троица. Для

Иосифа же, воспитанного, разумеется, в рамках христианской традиции, основанной на не искушенной философскими сомнениями и исканиями вере, мнение, что пророкам являлся Сам Бог (без каких-либо посредников), представлялось вполне закономерным.

Подводя итог своим размышлениям о природе богоявлений, Августин Блаженный пишет: «Таким образом, ясно, что все то, что было явлено отцам, когда Бог по обстоятельствам представлялся им в соответствии со своим замыслом, было создано посредством тварной природы».

Тема ветхозаветных богоявлений привлекла внимание и С. Булгакова — известного богослова и философа первой половины XX в.

Ветхозаветные богоявления С. Булгаков весьма внимательно рассматривает в своей Малой трилогии: «Купина неопалимая», «Друг жениха» и «Лествица Иаковля». В «Лестнице Иаковля» этой проблеме он специально посвящает первую главу под названием «Теофании и ангелофании». В этой работе детально проанализированы по сути дела те же случаи ветхозаветных богоявлений, на которых в свое время остановил внимание и Иосиф Волоцкий. Но выводы, к которым пришел Булгаков, прямо противоположны выводам Иосифа Волоцкого и, наоборот, созвучны взглядам новгородских еретиков.

Так, Булгаков, рассматривая сюжет богоявления Агари, совершенно недвусмысленно пишет, что это было «явление ангела Господня». С ней, утверждает он, говорил не Сам Бог, а ангел «от лица Божия» [Булгаков 2008, 527].

Комментируя тот же текст, Иосиф Волоцкий, напомним, специально подчеркивал, что Агари явился и говорил с ней не ангел, а Бог: «Видиши ли господине? Трижды объявляя себя ангелом, сиречь посланник, в четвертый Сам Собою объявляет, Сыном Божиим властельскы глаголет, рек: «Много умножу плод твой, в язык велик сътворю!»» [Иосиф Волоцкий 1993, 306].

Подобным же, прямо противоположным, образом два богослова рассматривают и комментируют и другие ветхозаветные богоявления. Булгаков принципиально отрицает возможность явления непосредственно Самого Бога, а Иосиф Волоцкий, напротив, считает, что во всех случаях богоявлений пророкам являлся Сам Бог.

Сопоставляя библейские тексты о богоявлениях, Булгаков приходит к выводу, что «отождествление явления Бога и ангела, то есть теофании и ангелофании, красной нитью проходит чрез все ветхозаветное откровение» [Булгаков 2008, 529]. Так же, как новгородские еретики, он считает, что Ветхий завет не знает непосредственных богоявлений, поскольку Бог трансцендентен человеку. История знает только единственный и совершенный случай явления Самого Бога — это «пришествие в мир Христа». Во всех случаях ветхозаветных богоявлений нельзя говорить о непосредственном явлении Самого Бога: «Однако, может быть, скажут, что Ветхий Завет также знает свои богоявления. Не говорит ли Иаков после ночного своего богоборства: «я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя» (Быт. 32, 30) Но это, очевидно, говорится только о реальности теофании, но не об ее непосредственности. Вспомним, что Иаков даже не знал с Кем он боролся» [Булгаков 2008, 529–530].

Иосиф Волоцкий писал совсем другое: «Немного далее в книге Бытия сказано: «И остался Иаков один. И боролся Муж с ним до появления зари...

И нарек Иаков имя месту тому: образ Бога; ибо, говорил он, я видел Ангела лицом к лицу и сохранилась душа моя. И взошло солнце, когда отошел Образ Бога». Вначале сказано: «И боролся Муж с ним», речь идет о том, что Бог явился Иакову в человеческом образе. Когда Иаков говорит: «Я видел Ангела лицом к лицу», то он свидетельствует о явлении Бога в образе Ангела. Когда же говорится: «И взошло солнце, когда отошел Образ Бога», то этим свидетельствуется, что никто иной, но сам Бог явился Иакову. Итак, Бог являлся и в образе Человека, и в образе Ангела!» [Иосиф Волоцкий 1993, 117]. Чуть далее Иосиф пишет, что это Сам «Бог может становиться Ангелом и называться человеком».

Большое внимание уделяет Булгаков и рассмотрению вопроса о явлении Св. Троицы Аврааму. По его мнению, три явившихся Аврааму ангела принадлежат к трем Божественным ипостасям. Причем особо от других выделяется первая Ипостась-ангел, которая именуется Господом и говорит от лица всех. Под Господом Булгаков, отметим, подразумевает в данном случае Бога Отца. Но он отмечает также, что данный текст дает возможность под двумя ангелами, сопровождающими Господа, понимать именно двух ангелов, а не ипостаси. Но такое мнение, отмечает он, отвергается церковью, которая видит здесь явление Св. Троицы и указывает на икону Св. Троицы Андрея Рублева, как на пример, хорошо иллюстрирующий такое понимание. Тем самым, по его мнению, дается предварительное откровение о св. Троице, раскрывается лишь «монархия Отца». Это явление Св. Троицы Аврааму есть единственное богоявление, в котором имеются «внешне проявленные черты триипостасности...» [Булгаков 2008, 534].

Ангелы сотворены по образу Божию, а образ Божий несет на себе отражение триипостасности, а потому, считает Булгаков, весь ангельский мир несет на себе ее отпечатление, которое находит свое выражение в тройственном строении всего собора ангелов. Эту троичную структуру ангельского мира лучше всего выразила, пишет Булгаков, икона собора архангелов. Эта икона «содержит в качестве двух центральных изображений двоицу Михаила и Гавриила, как ангелов Второй и Третьей Ипостасей, держащих медальонное изображение Спаса Эммануила, но среди них (и несколько выше) помещается еще третий, обычно безымянный архангел (иногда Рафаил), и впереди его находится указанное изображение Христа» [Булгаков 2008, 467–477]. Под этим третьим безымянным архангелом Булгаков склоняется понимать Первую Ипостась. Таким образом вся данная икона собора архангелов являет собой символ всего ангельского мира в его иерархии, соответствующей троичности Божества.

Эту икону Булгаков ставит в связь с иконой Св. Троицы Андрея Рублева. Двум ангела иконы собора архангелов — Михаилу и Гавриилу, он находит соответствие и в иконе Андрея Рублева. Третий же ангел, символизирующий Бога Отца, как и в иконе архангелов, остается безымянным, что означает непознаваемость Божества.

Таким образом, мы видим, что Булгаков, в полном соответствии с мнением новгородских еретиков, склоняется к тому, что Св. Троица открывается пророкам не Сама, а посредством ангельского мира. Задача ангелов, по Булгакову, открывать и являть людям образы Божества.

В связи с этим Булгаков большое внимание уделяет постижению сути и организации всего ангельского мира как Божьего создания. Ангельский мир образует некое единство множества. В своем единстве собор ангелов — это София Премудрость Божия. Но София, будучи единой и неделимой, допускает множественность ангельского мира, так что каждый ангел обладает своей индивидуальностью, являя собой «единый луч Божественной Софии в тварно-ипостасном сознании» [Булгаков 2008, 472]. Таким образом каждое богоявление в сути своей являет откровение и явление Софии.

Проведённый анализ позволяет предположить более глубокие и содержательные связи между религиозной мыслью Древней Руси и философией русского Серебряного века. В данном случае мы сталкиваемся с удивительной ситуацией, когда философия С. Булгакова позволяет нам лучше понять характер и содержание религиозной полемики Руси позднего средневековья. И наоборот, древнерусские тексты помогают нам лучше понимать определенные идеи философии С. Булгакова.

ЛИТЕРАТУРА

- Августин Аврелий 2005 — *Аврелий Августин*. О Троице. М.: Образ, 2005.
- Булгаков 2008 — *Булгаков С. Н.* Малая трилогия. М.: Издательство Общедоступного православного университета, 2008.
- Иосиф Волоцкий 1993 — *Волоцкий Иосиф*. Проветитель. М.: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1993.
- Лосев 2000 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Фолио, 2000.
- Успенский 2008 — *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. М.: Дар, 2008.
- Флоренский 1996 — *Флоренский П. А.* Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
- Флоровский 1983 — *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

REFERENCES

- Avgustin Avrelii. *O Troitse*. M.: Obraz, 2005. 256 s.
- Bulgakov, S. N. *Malaya Trilogiya*. M.: Izdatel'stvo Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet, 2008. 575 s.
- Volotskii Iosif. *Prosvetitel'*. M.: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo monastyrya, 1993. 381 s.
- Losev A. F. *Istoriya antichnoi ehstetiki. Pozdnii ehllinizm*. M.: Folio, 2000. 390 s.
- Uspenskii L. A. *Bogoslovie ikony pravoslavnoi tserkvi*. M.: Dar, 2008. 480 s.
- Florenskii P. *Sochineniya*, 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1996. 879 s.
- Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviya*. Parizh: YMCA-PRESS, 1983. 599 s.

*С. Н. Корсаков, А. В. Черняев**

**СТО ЛЕТ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
В ИНСТИТУТЕ ФИЛОСОФИИ
(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)**

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 сектор истории русской философии,

* 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; chernyaev@iph.ras.ru

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 one)*

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 Luppol. 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.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Русская философская мысль является важнейшим фактором национального самосознания и маркером культурной идентичности. Поэтому на переломных этапах истории нашей страны традиционно возрастает общественный интерес к наследию русской философии; к нему обращаются в поисках идейной опоры, насущных ответов и исторических ориентиров, оно подвергается переосмыслению и актуализации в духе времени. Очевидно, отнюдь не случайно, что резкий рост интереса к русскому философскому прошлому приходится на начало XX в. — время революций, войн и потрясений. Именно тогда делаются доклады и проводятся дискуссии, публикуются многочисленные работы

разных жанров и форматов о судьбах русской философии и русских мыслителях, предпринимаются первые опыты научного изучения и публикации их творческого наследия.

В то же время становление, формирование и развитие истории русской философии как полноценной научной (а также учебной) дисциплины приходится уже на послереволюционные годы. Они осуществляются в рамках долгосрочной и систематической коллективной научной работы, организованной в Институте научной философии (впоследствии — Институте философии Академии наук), 100-летие образования которого отмечается в 2021 г. Важно отметить, что разработка истории русской философии входила интегральной частью в сам замысел Густава Густавовича Шпета по созданию Института, который начал свою деятельность под его руководством в 1921 г. Есть основания полагать, что работа Г. Г. Шпета над «Очерком развития русской философии» [Шпет 1922] не просто совпадает по времени с его деятельностью в качестве директора Института научной философии. Выводы, в том числе выводы негативного порядка, полученные Шпетом в результате проведенного изучения истории русской мысли, послужили основанием для формирования его программы первого в истории России научно-исследовательского института по философии. Суть программы заключалась в своего рода «перезагрузке» развития этой дисциплины в России, целью которого было придать русской философии сугубо профессиональный характер, освободив её от подчиняющего влияния других сфер общественной и культурной жизни: религии, политики, литературы. В соответствии с этим проектом история русской философии впервые становилась предметом строгого научного исследования. В самом названии «Институт научной философии» прочитывался программный и полемический подтекст. В идеале развитие русской философии в новый — институтский — период её истории мыслилось как перманентная саморефлексия. Соответственно, с первых шагов жизни Института история русской философии не могла не занять в нём важного места: возникновение Института философии в России и дисциплины по изучению истории философии в России сущностно связаны между собой.

С самого начала формирование истории русской философии в интерпретации Г. Г. Шпета отличалось рядом характеристик, ставших в перспективе архетипическими для этой научной дисциплины. Будучи знатоком западной философии, Шпет применял компаративистский подход. Он выявлял влияния идей западных философов на русских мыслителей в сопоставлении с тем новым, что они привносили в развитие философии в России. Кроме того, исследование истории русской философии было основательно фундировано в источниковедческом отношении; привлекались и тщательно изучались оригинальные архивные и библиографические источники. Наконец, действовал принцип полноты и всесторонности исследования, при котором одновременно изучались философы разного масштаба, что позволяло реконструировать реальную картину идейных взаимосвязей и динамики историко-философского процесса.

В протоколах заседаний дирекции Института научной философии несколько раз фигурируют утверждения Шпета о том, что история русской философии должна быть одной из приоритетных тем для исследований со-

трудников ИНФ. Следует учитывать, что в первые годы своего существования Институт совмещал в себе три институции: научные исследования, подготовку аспирантов, преподавание студентам. Уже на втором заседании Совета ИНФ (иначе говоря, первом рабочем — после организационного заседания) Шпет огласил заявление группы студентов бывшего философского отделения МГУ, в котором было высказано пожелание ввести в качестве факультативного курса историю русской философии. На этом заседании между сотрудниками ИНФ были распределены учебные курсы, и чтение нового курса по истории русской философии взял на себя Шпет [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 4]. Он же должен был вести специальный семинар по истории русской философии [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 5]. Основу этих лекций должен был составлять «Очерк развития русской философии». Далее Совет ИНФ обсудил вопрос об организации коллективной научной работы в Институте. В частности, Совет постановил: «Желательна совместная разработка коллективом Института различных тем с разных точек зрения; причем желательно обратить внимание на философию в России» [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 15–15 об.]. В том же постановлении говорилось: «Желательно организовать терминологические исследования. В первую очередь следует издать словарь русских философских терминов» [АРАН. Ф. 355. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 15 об.]. Немаловажным обстоятельством было то, что в Институте за вопросы изучения и преподавания истории русской философии отвечал директор.

Шпет воспринимал свою работу по научному «переформатированию» русской философии как миссию. Незадолго до создания ИНФ он вышел из тюрьмы ВЧК, но это не остановило его в реализации замысла создания на родине научно-исследовательского института по философии. В 1923 г. Шпет был снят с должности директора, что нанесло серьезный урон исследованиям в области истории русской философии. Ученый подлежал высылке вместе с рядом других философов — сотрудников ИНФ. Но — как патриот России — он приложил все усилия, чтобы в отношении него решение о высылке было отменено. Шпет обращался по этому вопросу к А. В. Луначарскому; добившись своего, он продолжил координировать коллективную работу по формированию словаря русских философских терминов и создал второй том «Очерка развития русской философии».

* * *

В 1924 г. Институт научной философии возглавил академик А. М. Деборин. Исследования по истории русской философии не были прерваны, но внимание перефокусировалось в сторону изучения воззрений революционных демократов. Подобная ориентация была обусловлена не только их идеологической легитимностью как предшественников большевизма. Среди научных сотрудников, занятых этими сюжетами, преобладали бывшие эсеры и анархисты, а также меньшевики (И. П. Вороницын, Б. И. Горев, П. Я. Панкевич, Ю. М. Стеклов и сам Деборин). Для них изучение жизни и творчества теоретиков народничества и анархизма — их старших товарищей и непосредственных предшественни-

ков — становилось той исследовательской нишей, в которой они находили своего рода отдушину в обстановке усиливавшегося идеологического диктата.

Деборин специализировался по истории западной философии Нового времени, но его отдельные работы были посвящены русским мыслителям. В 1928 г. вышла статья о философских взглядах Н. Г. Чернышевского [Деборин 1928]. Впоследствии он выступал со статьями о воззрениях Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, В. Г. Белинского. Этот интерес исследователь поддерживал и у своих учеников. Я. Э. Стэн был принят Дебориным в аспирантуру Социалистической академии на основе предоставленного реферата на тему «Учение Михайловского о прогрессе» [ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 2. Ед. хр. 1045. Л. 1]. Я. С. Розанов по поручению Деборина готовил для Института систематическую библиографию русской философской литературы с аннотациями по основным проблемам и категориям. В первой суммирующей работе, «Книге для чтения по истории философии», вышедшей под редакцией А. М. Деборина, есть раздел с текстами революционных демократов и народников. Большую часть работы по подбору текстов и их комментированию провёл И. К. Луппол. Он стал ближайшим помощником Деборина в Институте научной философии по вопросам истории философии.

В 1926 г. Деборин выступил с инициативой создать в Коммунистической академии Философскую секцию, что уже в следующем году и было реализовано. Луппол стал членом бюро Философской секции, а Деборин с этого времени параллельно возглавлял две ведущие философские институции: Институт научной философии и Философскую секцию Комакадемии. Многие научные сотрудники вели работу одновременно и там и там. Поэтому их историю необходимо рассматривать параллельно.

Большой интерес вызывало учение Льва Толстого, которого Ленин назвал «зеркалом русской революции». Со статьями о Л. Н. Толстом выступили Б. И. Горев, С. С. Кривцов, Ф. М. Путинцев, В. М. Фриче. В 1928 г. вышла книга Л. И. Аксельрод о Толстом [Аксельрод 1928]. Тогда же старший научный сотрудник Д. Ю. Квитко выступил с докладом о Толстом; в следующем году им была выпущена книга «Философия Толстого», подготовленная на основе этого доклада [Квитко 1929].

Среди тем научных исследований по русской философии на первом плане были воззрения революционных демократов и народников. П. Ф. Сапожников опубликовал статью о философии истории П. Л. Лаврова [Сапожников 1923]. Луначарский выступил с докладом «Этика и эстетика Чернышевского». Весьма активной была исследовательская и публикаторская деятельность Б. И. Горева. Его перу принадлежали книги и статьи о Чернышевском, Добролюбова, Бакуanine, Лаврове, Михайловском, Плеханове.

Исследование русской революционно-демократической мысли в 1920-е-первой половине 1930-х гг. велось широким фронтом, включая шестидесятников XIX века, революционных народников, народовольцев, либеральных народников, эсеров и анархистов. В середине 1930-х гг. идеологическая ситуация резко изменилась. После того, как народники были квалифицированы Сталиным в качестве предшественников террористов и «врагов народа», большая часть этой проблематики оказалась под запретом, за исключением Герцена, Черны-

шевского и узкого круга их соратников [Седов 1966; Зеленин 2009; Тюкачев 2013]. Было прекращено издание серии «Классики революционной мысли домарксистского периода», в связи с чем прерваны начатые многотомные издания сочинений М. А. Бакунина, В. А. Зайцева, П. Л. Лаврова, П. Н. Ткачева. Были расстреляны главный редактор серии И. А. Теодорович и авторы, писавшие о философских и общественно-политических воззрениях народников: И. П. Вороницын, Б. И. Горев, В. И. Невский, П. Я. Панкевич, Ю. М. Стеклов, И. В. Фролов.

* * *

Важным шагом в разработке истории русской философии в ИНФ, а затем в Институте философии стали первые опыты словарно-энциклопедической систематизации основного поля ее проблематики. От написания отдельных статей сотрудники довольно быстро перешли к полновесной программе энциклопедического изложения, которая по большей части не была реализована в результате вторжения внешних, чисто политических факторов.

В 1926 г. А. М. Деборин организовал в «Большой советской энциклопедии» отдел философии, в котором сотрудничали учёные из Института научной философии и Философской секции. Большое внимание уделялось историко-философской тематике. В БСЭ были опубликованы статьи И. К. Луппола о Н. А. Бердяеве и Д. М. Велланском. Русским революционным демократам были посвящены статьи Б. И. Горева.

В 1927 г. по инициативе Деборина сотрудники ИНФ и Философской секции Комакадемии совместно начали работу по подготовке «Философского словаря». Значительная часть словника словаря посвящалась историко-философской тематике. Хронологической границей между историей философии и современной философией была определена вторая половина 1860-х годов. 19 апреля 1928 г. организационная комиссия Словаря предложила группе современной философии включить в план словника параграф о русской философии [АРАН. Ф. 355. Оп. 1а. Ед. хр. 12. Л. 4]. 1 июня 1928 г. организационная комиссия Словаря утвердила планы всех пяти отделов с уточнениями и добавлениями. На этом заседании впервые обсуждался подробный план по истории русской философии, включавший такие основные разделы, как идеализм, позитивизм, материализм [АРАН. Ф. 355. Оп. 1а. Ед. хр. 12. Л. 6]. В августе 1928 г. был утвержден состав редакции тома по истории философии: В. Ф. Асмус, А. М. Деборин, И. К. Луппол.

18 мая 1928 г. было принято постановление Президиума Коммунистической академии о создании Института философии путем слияния Института научной философии и Философской секции Комакадемии. 12 апреля 1929 г. решение о создании Института философии утвердил ЦИК СССР. В составе Института философии было выделено пять секций: диамата, истмата, философии естествознания, истории философии, современной философии. В Институте философии продолжались исследования по истории русской философии. В 1929 г. А. И. Авраамов сделал доклад о философии Чернышевского. Под редакцией

Луппола вышел сборник, в котором была помещена статья И. И. Иванова-Омского об эмигрантской философии, в частности, о сменовеховцах [Иванов-Омский 1929]. В 1930 г. Институт выпустил вторым, расширенным, изданием книгу Квитко «Философия Толстого».

После образования Института философии работа по «Философскому словарю» была переориентирована на подготовку «Философской энциклопедии». Предполагалось, что Энциклопедия составит семь-восемь томов. 11 декабря 1928 г. Общая редакция Энциклопедии внесла последние уточнения в порядок изложения тем, в особенности в разделах о неокантианстве, неогегельянстве и русской философии [АРАН. Ф. 355. Оп. 1а. Ед. хр. 13. Л. 33]. В последнем, декабрьском, номере журнала «Вестник Коммунистической академии» за 1928 г. был опубликован План-проспект «Философской энциклопедии» [Философская энциклопедия 1928]. Статьи для «Философской энциклопедии» предварительно обсуждались на заседаниях секций Института философии. 5 октября 1929 г. ученый секретарь Института философии И. П. Подволоцкий доложил о подготовке Энциклопедии на заседании бюро Президиума Комакадемии. В ходе обсуждения некоторые члены Президиума выразили недоумение слабой разработанностью в плане Энциклопедии тем по русской философии. Подволоцкий ответил, что такая работа будет развернута, но пока что этими темами мало кто занимается [АРАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 271. Л. 147].

Сегодня установлены предполагавшиеся авторы параграфов Энциклопедии [Корсаков 2010]. Несмотря на то, что проект Энциклопедии не удалось осуществить, представляет интерес состав тем и их распределение по авторам. И. К. Луппол должен был писать о философах XVIII века, Я. С. Розанов о раннем русском гегельянстве. В. Я. Кирпотин — о Чернышевском и Писареве, К. В. Гребенев — о Герцене. На естественнонаучный материализм (И. М. Сеченов и др.) выделялся специальный параграф, автором которого должен был быть С. С. Кривцов. В параграфе о позитивизме предполагалось, что В. Н. Ивановский изложит взгляды Михайловского, а П. Ф. Сапожников — Лаврова. Г. Ф. Дмитриеву достались религиозный онтологизм школы В. С. Соловьева и неокантианство (А. И. Введенский и И. И. Лапшин). О Лопатине и неoleyбницианстве должен был писать А. К. Топорков, о мистицизме — В. Ф. Асмус. Параграф о Толстом и толстовстве готовил Д. Ю. Квитко. Статья об эмпириокритицизме А. А. Богданова была поручена К. К. Милонову и С. Л. Гоникману. На ту же тему готовил статью И. Я. Вайнштейн. О Плеханове должны были писать Н. А. Карев и В. И. Невский; о Ленине — Деборин, о советской философии — Подволоцкий. Был параграф и о философии на Украине (авторы С. Ю. Семковский, Е. Ф. Гирчак). Остались нераспределенными по авторам параграфы об интуитивизме Лосского, взглядах эмпириокритиков В. В. Лесевича и Д. В. Викторова и о марксизме в России. В томе по историческому материализму параграф о русских мыслителях-анархистах писал Б. И. Горев [АРАН Ф. 355. Оп. 1а. Ед. хр. 13].

В Архиве РАН сохранились некоторые тексты, которые были написаны для «Философской энциклопедии» и сданы в Институт философии. Среди них: И. Я. Вайнштейн — «Эмпириокритицизм», Б. И. Горев — «Анархизм и синдикализм» и «Социализм в России», П. Я. Панкевич — также «Социализм в России»,

В. Я. Кирпотин — «Писарев», А. К. Топорков — «Неолейбницеанство (Л. М. Лопатин)» [АРАН Ф. 355. Оп. 1а. Ед. хр. 58. Л. 8–12, 17–21, 22–28, 50–52, 59–65, 80–82].

В 1930–1931 гг. произошёл разгром Института, с увольнением директора Деборина и почти всех сотрудников. В 1931 г. было принято решение о прекращении подготовки «Философской энциклопедии». Вместо специалистов в Институт были набраны выпускники Института красной профессуры философии, которые проявили себя в ходе идеологических проработок. Была ликвидирована секционная структура Института — формировались бригады по конъюнктурным политическим и идеологическим темам. Работа Института была фактически парализована.

* * *

Новый этап в изучении истории русской философии в Институте философии приходится на середину 1930-х гг. К 1933 г. стала понятна бесперспективность конъюнктурно-политизированной организации работы. В Институте восстановили структуру, отражающую дисциплинарную суть философии. Подразделения получили наименования секторов. Сектор истории философии вновь возглавил И. К. Луппол. Академику Лупполу принадлежит роль инициатора и организатора изучения и преподавания истории русской философии в нашей стране.

Луппол занимался русской философией с первых своих шагов в науке. В 1924 г. в главном тогда философском журнале «Под знаменем марксизма» вышла его статья «Трагедия русского материализма XVIII века» [Луппол 1924]. В ней были проанализированы философские взгляды А. Н. Радищева. С тех пор XVIII век стал для Луппола любимым периодом истории русской философии, хотя он посвящал свои работы и мыслителям XIX–XX вв.

Карьера Луппола развивалась очень быстро и успешно. Он занимал руководящие посты в Наркомпросе РСФСР, где отвечал, в частности, за преподавание философии. Луппол пользовался имевшимися в его распоряжении административными возможностями для продвижения проблематики истории русской философии. В 1927 г. в установочной статье о философском образовании он перечислил предметы, которые должны читаться в рамках философского цикла. Среди предметов, которые следует изучать на четвёртом (последнем тогда) году обучения, значились: русская философия 40-х-60-х годов XIX века, Плеханов, Ленин. В 1928 г. в связи с десятилетним юбилеем революции было подготовлено обобщающее издание «Общественные науки в СССР. 1917–1927». Лупполу был поручен раздел о философии. Среди прочего, в этом разделе ученый отметил, что, хотя России и не было многовековой традиции философии вообще и материализма в частности, но такие фигуры, как Радищев, декабристы, Белинский, Писарев, Чернышевский, Плеханов и Ленин, должны изучаться [Луппол 1928].

В деятельности Луппола можно выделить основные положения научной и организационной программ развертывания исследований по истории русской философии.

Исследователь продолжил традицию компаративистского подхода, при котором истории зарубежной и русской философии изучаются параллельно и взаимно обогащают друг друга. Готовя свою первую и наиболее известную монографию, посвященную Дидро, Луппол опирался как на французские архивы, так и на хранящиеся в России копии рукописей Дидро, которые были приобретены Екатериной II для императорской библиотеки. Также благодаря применению компаративистского подхода он смог установить, что несколько философских статей, напечатанных в 1798 г. в «Санкт-Петербургском журнале», представляли собой вольные купированные переводы «Системы природы» П. А. Гольбаха, а не принадлежали перу «неизвестного русского автора», как полагали ранее литературоведы А. И. Кирпичников и Е. В. Петухов. Аналогичное открытие было сделано Лупполом и в отношении статей другого русского журнала XVIII в. — «Зеркало Совета» 1767 г. Специальное исследование ученый посвятил Гольбаху как члену Императорской академии наук [Луппол 1939].

Луппол провозгласил необходимость научно-марксистского изучения истории русской философии. Он утверждал, что буржуазный идеалистический подход к истории русской философии, представленный Г. Г. Шпетом, отличался нигилизмом, трактовал русскую философию с точки зрения повторов и заимствований из западной философии. Научный марксистский подход, напротив, демонстрирует самостоятельность русской философии [ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 1. Ед. хр. 441]. Разумеется, данный тезис носил идеологический характер, но именно в силу этого он стал фактором запуска исследований по истории русской философии.

Луппол исходил из того, что историю русской философии нельзя сводить к какому-то одному философскому направлению. Он критиковал взгляд Э. Л. Радлова, согласно которому ведущая тенденция отечественной философии состоит в мистицизме, проникающем все направления русской мысли: ««Русская душа» вместе с «развесистой клюквой» входила в ассортимент российской экзотики. Якобы национальной чертой русских является склонность в сторону этико-религиозных вопросов и мистическое их решение. Отсюда для философии получалась одна линия: от мистики Сковороды до мистики Владимира Соловьёва. Всё, что не укладывалось сюда, считалось не русским» [РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 1. Ед. хр. 92. Л. 110]. Для исправления сложившегося перекоса в тематике исследований Луппол основное внимание уделял материалистической тенденции в русской философии.

Еще один тезис, который проводил Луппол: в силу цензурных условий самодержавия русская философская мысль была вынуждена искать убежища в смежных областях, в частности в области литературной критики, поэтому историк русской философии обязан применять междисциплинарный подход и привлекать материал из истории литературы. Собственно, именно этим во многом объясняется то, что Луппол выступал одновременно как историк философии и историк литературы, как автор исследований о Ломоносове, Радищеве, Пушкине, Белинском, Герцене, Чернышевском, Толстом, находившихся на стыке философии и литературоведения.

С вышеприведенными констатациями связан и следующий тезис И. К. Луппола: если выделить специфическую черту, определяющую русскую мысль

в содержательном отношении, причем независимо от различия философских направлений, то она состоит в преобладающем интересе к общественно-политической проблематике, в поисках идеала справедливой жизни для человека и общества. Этой мыслью пронизаны его пионерские исследования мировоззрений А. Н. Радищева, И. П. Пнина, И. Д. Якушкина.

Наконец, основным профессиональным требованием, предъявляемым Лупполом к историку русской философии, было глубокое и систематическое изучение архивных и библиографических источников, а также рукописной и потаенной литературы. Анализ источников, проводимый самим исследователем, был столь виртуозен, что иногда достигал математической точности. Проанализировав в 1925 г. известный на тот момент текст оды Пнина «Человек», он предположил, каким именно должно быть содержание нескольких строчек отточенной печатной подцензурной текста. Научная догадка Луппола получила впоследствии подтверждение.

Сказанное выше о научной программе исследований Луппола по истории русской философии не является позднейшей реконструкцией. Мы воспроизвели и проиллюстрировали основные пункты «Записки о научных работах» Луппола, составленной в АН СССР в связи с выдвижением его кандидатуры на выборах академиков АН СССР в 1939 г. [АРАН. Ф. 411. Оп. 3. Ед. хр. 33. Л. 28]. Иными словами, именно эта его научная деятельность послужила основанием для его избрания академиком.

Организационная программа развертывания исследований по истории русской философии, которую реализовывал Луппол, становится понятной из анализа его деятельности.

Во-первых, это создание такой всемирной истории философии, которая бы включала обширный «русский» раздел.

Лупполу принадлежит идея многотомной «Истории философии», работу над которой он начал, возглавив в 1933 г. сектор истории философии Института философии АН СССР. В плане-проспекте «Истории философии», который составил Луппол, имелся раздел «Философия в России». План раздела включал в себя следующие пункты: схоластика XVII века; лейбнице-вольфовская метафизика XVIII века; Г. С. Сковорода; Н. И. Новиков и масоны; радикальная философия XVIII века: Радищев и отголоски французского материализма в начале XIX века; влияние Канта, Фихте и Шеллинга (Д. М. Велланский, М. Г. Павлов, И. И. Давыдов); философия «русских людей сороковых годов» (старшие славянофилы, кружок Н. В. Станкевича и Белинский, Герцен) [АРАН. Ф. 350. Оп. 1. Ед. хр. 974. Л. 8–11]. Впоследствии по этому плану создавался «русский том» так называемой «серой лошади», т. е. «Истории философии», так и не вышедший вследствие постановления ЦК ВКП(б) от 1 мая 1944 г.

Во-вторых, Луппол уделял существенное внимание подготовке научных кадров по истории русской философии. Подобная работа включала разработку вузовского учебного курса и создание вузовской учебной программы по истории русской философии, подготовку аспирантов и организацию защит диссертаций.

В 1933 г. в Институте красной профессуры философии Луппол стал вести семинарские занятия по истории русской философии. Основным лектором

по курсу истории русской философии в ИКПФ был сотрудник Ленинградского отделения Института философии Л. О. Пипер, который для этого специально приезжал в Москву. Отдельные лекции читали Луппол, Асмус, Деборин.

Была составлена Программа курса лекций по русской философии. Программа включала методологическое введение, в котором ставился вопрос о возникновении и развитии философской мысли в России в древности и в Средние века; критически рассматривались концепции развития русской мысли Г. Г. Шпета, Э. Л. Радлова, Г. В. Плеханова. В содержательной части Программы шла речь о самобытности развития философской мысли в России и о значении восточного (византийского) и западного влияний. Рассматривалась философская мысль Киевской Руси и Московского государства. Подробно освещались русская философия XVIII века, 20-х и 30-х годов XIX века, революционные демократы и народники, духовно-академическая философия, неогегельянство, неославянофильство, толстовство, соловьевская школа, университетская философия последней трети XIX века, неокантианство, интуитивизм, неолейбнищанство, веховство, евразийство, сменовеховство, марксизм [ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 1. Ед. хр. 282. Л. 39–45; Ед. хр. 501. Л. 1–25; Ед. хр. 502. Л. 1–35].

В 1934 г. в ИКПФ состоялась первая защита кандидатской диссертации по русской философии: И. А. Горина защитила диссертацию «Философские взгляды Писарева». Научным руководителем был И. К. Луппол, оппонентами — В. Я. Кирпотин и Б. П. Козьмин [ГАРФ. Ф. Р-5205. Оп. 2. Ед. хр. 380]. Вероятно, что диссертация проходила апробацию в Институте философии, либо же Луппол планировал её обсуждение и публикацию. Текст диссертации сохранился не в фонде ИКПФ, а в фонде Института философии за 1935 г. [АРАН. Ф. 355. Оп. 2. Ед. хр. 307]. В 1934 г. дипломную работу о Чернышевском защитил М. М. Григорьян. В 1936 г. уже в Институте философии Григорьян под руководством Луппола защитил кандидатскую диссертацию о Чернышевском, оппонентом выступил Л. О. Пипер.

В-третьих, важным делом было налаживание на систематической основе академических исследований по истории русской философии, включение соответствующей тематики в планы работы Института философии.

В 1938 г. Луппол выступил в АН СССР с докладом «Вопросы истории русской философии». В Институте философии под его руководством разрабатывался широкий круг вопросов истории русской философии. Сам Луппол занимался своей любимой эпохой: XVIII в. и первой четвертью XIX в. В 1934 г. под его редакцией и со вступительной статьей вышли сочинения И. П. Пнина [Пнин 1934]. В 1935 г. в книге историко-философских этюдов Луппол посвятил отдельный очерк мировоззрению декабриста Д. И. Якушкина. В Ленинградском отделении Института философии историей русской философии занимался Пипер, работавший во взаимодействии с Лупполом. Он был специалистом по философии революционных демократов. В 1935 г. Ленинградское отделение Института философии выпустило его историко-философскую монографию о мировоззрении Герцена [Пипер 1935]. Ему принадлежат статьи о взглядах Белинского и Добролюбова. В Институт философии был зачислен на работу ученик Луппола М. М. Григорьян. Он посвятил свои довоенные работы русскому фюреризму и философским взглядам Чернышевского. Русской философией

занимались и другие сотрудники Института. У. Я. Коган обратился к русскому свободомыслию XVIII–XIX вв. А. П. Примаковский составил в 1939 г. указатель публикаций журнала «Вопросы философии и психологии» за 1889–1918 гг. Можно также отметить, что Луппол впервые начал уделять внимание воззрениям мыслителей народов СССР: Тараса Шевченко, Мирза Фатали Ахундова, Шота Руставели, Коста Хетагурова.

В-четвертых, научная работа по истории русской философии не могла вестись без систематического издания корпуса первоисточников.

Луппол стал инициатором разработки и издания серии первоисточников «Классики русской философии» [АРАН. Ф. 1922. Оп. 2. Д. 112. Л. 32]. Было разработано единое серийное оформление с надзаголовком «Классики русской философии». На обложке тиснением выделялось изображение автора текстов публикуемого тома. В 1937 г. Луппол и Григорьян подготовили для издания в серии два тома трудов Чернышевского — по философии и по эстетике, вышедшие в 1938 г. [Чернышевский 1938а; Чернышевский 1938b]. В Институте философии был составлен план серии на 1939 г. В серии было запланировано издание избранных философских сочинений Ломоносова, Радищева, декабристов, Любомудров, Чаадаева, западников и славянофилов, Белинского, Герцена, Добролюбова, Антоновича, Писарева, Плеханова, русских идеалистов второй половины XIX в. В 1940 г. в серии появились избранные философские произведения Ломоносова и Герцена, в 1941 — Белинского.

В-пятых, необходим был популярный очерк по истории русской философии, включающий все основные персоналии и направления и доступный массовому читателю.

Луппол вместе со своими учениками и коллегами М. М. Григорьяном, А. В. Щегловым и С. П. Батищевым создал обобщающий очерк истории русской философии. В нем сжато рассматривались все основные фигуры русской философии XVIII–XIX вв.: от Славяно-греко-латинской академии, Ломоносова и Сковороды до Чернышевского, Писарева и Плеханова. Был параграф о русской религиозной философии. В 1938 г. текст очерка был сдан в Институт философии АН СССР [АРАН. Ф. 1922. Оп. 2. Ед. хр. 73]. В 1940 г. текст вошёл в виде отдельной главы в «Краткий очерк истории философии», изданный Институтом философии под редакцией А. В. Щеглова [Луппол, Батищев, Григорьян, Щеглов 1940]. Книга в целом мыслилась как популярный вариант многотомной «серой лошади», который мог бы использоваться для массового ознакомления с вопросами истории философии. Но в том же 1940 г. А. В. Щеглов был арестован. На следующий год арестовали И. К. Луппола, который был приговорен к смерти и погиб в лагере. Л. О. Пипер был расстрелян. Многие годы в лагерях провели специалисты по истории русской философии XVIII в. Я. Д. Бетяев, Л. А. Петров, М. Г. Седов. Седов, защитивший перед войной диссертацию о раннем просветительстве в России, был арестован по делу декана философского факультета МГУ Г. Г. Андреева. Бетяев скончался в тюремной больнице.

Репрессии нанесли серьезный урон уровню профессионализма в разработке вопросов истории русской философии. В этой области философской науки стали активно подвигаться партийные чиновники и проработчики.

Резко была сужена тематика исследований, которая фактически свелась к комментированию текстов революционных демократов. Уровень источниковедческой проработки вопросов снизился. По идеологическим причинам оказался фактически под запретом компаративистский подход к изучению истории русской философии.

Вместе с тем повестка научных исследований по истории русской философии, которая реализовывалась в послевоенном СССР, в основе своей имела научно-организационную программу, разработанную Лупполом. На словах лидеры послевоенной генерации историков русской философии отрицали преемственность с репрессированным ученым и даже приписывали ему нигилистические взгляды на русскую философию, которые он сам как раз подвергал критике. Но на практике они продолжили его дело. В этом несложно убедиться, сопоставив, например, набор основных персоналий русских философов, взгляды которых нашли отражение в упомянутом популярном очерке, и тематику послевоенных сборников «Из истории русской философии». Совпадают практически все избранные для анализа фигуры. В тексте 1938–1940 гг. есть даже раздел о мировоззрении русских естествоиспытателей, которое начало интенсивно изучаться в послевоенные годы. Серия первоисточников по русской философии также продолжала выходить, только в несколько измененном формате и издательском оформлении. Иначе и быть не могло. М. Т. Иовчук в 1933 г. занимался в семинаре Луппола по истории русской философии в ИКПФ. Он и Г. С. Васецкий были указаны как издательские редакторы отдельных томов в составленном Лупполом проекте серии первоисточников по русской философии.

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 политкаторжан 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. Фонд 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 «Istorija 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)
- Kamenskij Zakhar A. (1991) Filozofskaya diskussiya 1947 goda (The philosophical discussion of 1947), *Otechestvennaya filozofiya: opyt, problem, perspektivu issledovanii* (Russian philosophy: experience, problems, research prospects). Vol. 6 (1991), pp. 8–29 (In Russian)
- Kamenskij 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: opyt, 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 «Filozofskoi entsiclopedii» [About the first project of the «Philosophical Encyclopedia»], *Filozofskij jurnal*. Vol. 2 (2010), pp. 122–148 (In Russian)
- Kvitko, David U. (1928) *Filozofiya 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) Filozofiya [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)

Luppel, 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 Bolshhevik 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) *Geroicheskii 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 znamenrm 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)

Памяти Вольфганга Дитриха (6 февраля 1925–20 февраля 2021)

Бернд Шольц

ТВОРЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ*

Вольфганг Х. Дитрих родился 6 февраля 1925 года в Берлин-Биркенштайн. Его отец — евангелический пастор — имел там приход, мать была медицинской сестрой. Раннее детство Вольфганг провел в Цанцхаузен, ныне Санточно (Польша). С четырех лет рос в Аулебен (Зюдхарц). В 1932 году потерял мать из-за несчастного случая, который произошел с нею в Хиддензе во время купания. Во времена детства и юности у Вольфганга развилась сильная привязанность к природе и возник интерес к литературе. После окончания школы в Аулебен он поступил в гуманитарную гимназию в Нордхаузен. Его любимыми предметами были немецкий язык, биология и древние языки. Ежедневно он ездил на велосипеде или поездом через Ауге**. Жизнь протекала между деревней и городом. Гимназию Дитрих закончил в 1943 году. В этом же году его призвали в горнострелковые войска и направили на южный восточный фронт. Он стал фронтовым санитаром, был неоднократно ранен. Его воинская часть на пути домой через Румынию (Карпаты), Венгрию, Словакию и Чехию была практически полностью уничтожена. После окончания войны Дитрих попал сначала в русский, а затем в чешский плен. Два года работал в сельском хозяйстве, выучил чешский язык; через чешских пленных и надзирателей стал получать чешскую и русскую литературу. При помощи чешского Красного Креста ему посчастливилось вернуться в Германию, но он оказался не в своем родном Аулебен, который находился в советской зоне оккупации, а в Висбадене, в американской оккупационной зоне.

* Материалы памяти профессора Дитриха предоставлены Оксаной Назаровой, в её переводах. Назарова О. А. — доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования, г. Мюнхен, Германия. E-mail: ap-image@mail.ru.

** Живописная местность, расположенная на границе земель Тюрингии и Заксен-Анхальт .

Однажды Отец одарил меня чудом спасения.
Я же сгорал от стыда.
Как мне удалось выжить среди всех тех,
кто пал рядом со мной. (Тропа. Словесное пение 16)

Спасение — это избыточность, которая ошеломляет.
Я живу только данным мне днем.
Как будто я должен был пережить все недозволенные периоды моей жизни.
Как будто внезапно во мне возросли силы для того, чтобы все же спасти то, что невозможно было спасти. (Спасение. Словесное пение 32)

Благодаря подработкам Дитриху удалось собрать деньги на учебу. В Марбурге и Тюбингене он изучал богословие, философию и германистику. После окончания университета два года (1953–1955) работал воспитателем в школе-интернате (Гайенхофен/Бодензее). Затем последовали годы работы учителем религии и школьным священником. Он вел курс, посвященный «жизненно важным вопросам», в профессиональных училищах Марбурга. Написал серию заметок «Инициирование — листы к размышлению», получившую широкое распространение, а также серию «Образцовых картинок» для творческого дидактического использования, которые были избраны в качестве стандарта для преподавания религии в профтехучилищах.

Затем Дитрих был приглашен в качестве доцента во вновь основанный религиозно-педагогический учебный центр в Кронберг/Таунусе и работал там в течение десяти лет в сфере образования, повышения квалификации и развития учебных планов. Во время учебы в университете и в профессиональной деятельности его духовными учителями и примерами для подражания стали Дитрих Бонхёффер*, Пауль Тиллих, Хельмут Гольвитцер** и Ян Амос Коменский***. Особое впечатление на него произвел живший в Париже русский религиозный философ-эмигрант Николай Бердяев. В отличие от господствовавших в то время богословских теорий, отличавшихся своей авторитарностью, Бердяев открыл ему свободное христианство и дал толчок к раскрытию творческой энергии. С его философией Дитрих познакомился через русскоязычные оригинальные тексты, которые он разыскал у парижских букинистов. В 1975 году была написана диссертация, изданная в четырех томах, под названием «Провокация личности — импульсы мышления Николая Бердяева»****.

Многолетняя религиозно-педагогическая учебная практика и богословско-систематическое изучение творчества Бердяева позволили ему получить

* Бонхёффер Дитрих (1906–1945) — немецкий лютеранский пастор, богослов, участник антинацистского сопротивления.

** Гольвитцер Хельмут (1908–1993) — немецкий евангелическо-лютеранский пастор, богослов и публицист. Сторонник антинацистской Исповедующей церкви. Защитил диссертацию под руководством К. Барта. Развивал идеи теологии освобождения

*** Коменский Ян Амос (1592–1670) — чешский педагог-гуманист, писатель, религиозный и общественный деятель

**** *Dietrich W. Provokation der Person: Nikolaj Berdjajew in den Impulsen seines Denkens.* Berlin, Gelnhausen: Burckhardtthaus Verlag, 1975

в 1979 году должность профессора богословия и религиозной педагогики в университете Ганновера, который сейчас носит имя Готфрида Вильгельма Лейбница. Благодаря универсальности преподавательской нагрузки Дитрих мог читать лекции по религиозной психологии, научной педагогике и культурологии. Используемые им методики также отличались разнообразием. История жизни мыслителя указывает на то, что ему было дано в послевоенное время реализовать посыл, родившийся еще во время войны: «Если я вернусь назад, хотя это и маловероятно, я сделаю что-то во благо тех, кто пострадал больше всего: евреев и русских». Потому в Марбурге Дитрих стал соучредителем «Общества христианско-еврейского сотрудничества» и долгое время выступал от его имени в качестве докладчика. Свои доклады он собрал в книгу «Шаги к сближению» («Schalom-Schritte», 2000). Также Дитрих интенсивно занимался Николаем Бердяевым — русским мыслителем (изучение творчества которого на его родине долгое время подвергалось запрету), поставившим во главу угла свободу человека. Когда Дитрих после своей эмиграции (1990) посетил Ленинград (Санкт-Петербург), с ним познакомился исследователь Бердяева Александр Ермичëв, и эта встреча переросла в дружбу. В МГУ им. Ломоносова Дитрихом был прочитан ряд лекций («Протестантская теология — церковная борьба»), проведены семинары («Исход — раздача хлебов») и коллоквиумы («Экологический вызов»). Он был приглашен к сотрудничеству в подготовке энциклопедии религиоведения. Дитрих обратился к своим немецким коллегам, которые помогли собрать материалы для информативного немецко-русского издания («Deutsch-Russische Helix», 2009) по религиоведению и богословию (совместное издание с Еленой Рязановой, Москва)*. За перевод его книги о Бердяеве на русский язык решительно высказалась Н. В. Мотрошилова (Институт философии РАН).

К единичным акциям «наведения мостов» также можно отнести инициативы Дитриха в его родном местечке Аулебен. Он много лет активно участвовал в «Днях культуры Аулебен». Ему был присвоен статус почетного гражданина, а также организована экспозиция его произведений в Гумбольтовском зале дворца [Херинген]. Все пережитое было оформлено в собрании псалмов — переработанном и свободно оформленном, которое вначале было издано под названием «Словесное пение», а затем в полной форме как «Марбургский Псалтырь — Песни жизни этого времени».

Делом жизни Дитриха стало создание религиозно-мотивированного, культурно-обусловленного содружества, которое бы превосходило границы и стремилось к «осуществлению мира» во всем мире. Многочисленные аспекты этой «иисусовой» жизни, пережитой в ее призматической множественности «в созвучии с творением», Вольфганг Дитрих собрал в своем четырехтомном сборнике воспоминаний «Пробуждение в старости. Дневники I–IV» (Марбург 2008, 2009, 2010, 2011).

* *Dietrich W. Nikolai Berdjajew I. Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens. 2 Bände. Reihe: Deutsch-Russische Helix. Beiträge zu religiös-kultureller Kooperation / Hrsg. Prof. Dr. W. Dietrich, Prof. Dr. E. Oriol. Münster: LIT Verlag, 2009*

Эрика Берманн

СТРАНСТВУЮЩИЙ И ПИШУЩИЙ НАБЛЮДАТЕЛЬ ВОЛЬФГАНГ ДИТРИХ В ГОРОДСКОЙ КАРТИНЕ МАРБУРГА

Жизнь — это в некотором роде странствие, в прямом и в переносном смысле слова, порой трудно переносимое, зачастую желаемое и всегда осознанно избираемое.

Вольфганг Дитрих (6.02.1925–21.02.2021) — профессор евангелического богословия и религиозной педагогики — преодолевал во время своего экзамена под названием жизнь значительные отрезки пути пешком, на коне, на велосипеде, на лодке, а также при помощи тех средств передвижения, которые используют многие: автомобиля, автобуса, поезда или самолета. В последние активные годы жизни он делал выбор, если имел возможность выбирать, в пользу пеших прогулок. Тому есть три причины.

Первая и в определенной мере самая банальная причина состояла в заботе о своем здоровье, которая требовала осмотрительного, но в то же время регулярного движения.

Вторая причина связана с темой, волновавшей Дитриха настолько, насколько это должно волновать любого человека: сохранение природы и по возможности избежание всего, что разрушает ее безвозвратно; с темой ответственности ныне живущих за будущее.

Третья причина касается его профессии писателя; говоря скромнее — пишущего наблюдателя. Для этих целей подходило медленное движение вперед, которое делает возможным как восприятие окружающего мира, так и размышления о нем — и влечет за собой разговоры, которые невозможно вести, управляя автомобилем, движущимся к определенной цели. Поэт Вольфганг Дитрих — ибо он проявил себя и в таком качестве — описывал это следующим образом:

Благодаря тому, что я
странствую от одного дня
к другому,
я странствую
от одного начала
к другому.

Какие же места в Марбурге могут лучше других напомнить нам об этом человеке: наблюдающем, всегда готовом поддержать беседу, странствовавшем здесь около тридцати лет?

В первую очередь это маршрут утренней прогулки Дитриха от дверей его дома на Леопольд-Лукас-Штрассе наверх, с преодолением 251 ступени, до Хоен Лойхте*; маршрут, даривший встречи и беседы со случайными прохожими, а также постоянными собеседниками.

Это магазины, торговые точки в верхнем и нижнем городе. Вольфганг Дитрих любил останавливаться у газетных киосков и, прочитав заголовки, спонтанно принять решение о покупке, обязательно поговорив при этом с продавцом о событиях в мире или о том, что сейчас происходило с собеседником или с ним самим. Дар слушателя зачастую проявлял себя и в текстах Дитриха; подобно многим, он нередко сталкивался с нежеланием быть услышанным со стороны других.

Это места, где собиралось Христианско-еврейское общество, активным участником которого Дитрих был с момента его основания.

Это вокзал — завораживающее место любого города, место встречи совершенно разных людей, путешествующих и никуда не уезжающих; место, откуда Вольфганг Дитрих отправлялся в том числе и в Ганновер, чтобы там изучать экуменическое богословие, и в Аулебен, чтобы участвовать в культурной жизни и в защите природы региона своего детства и юности; в Москву и Санкт-Петербург, чтобы продолжать исследования религиозного философа Николая Бердяева, читать доклады в МГУ, посещать книжные магазины и книжные развалы (он весьма уверенно владел русским, который выучил сам, толчком для чего послужила вина Германии перед Россией во Второй мировой войне).

И хотя очень многие места здесь не могут быть упомянуты, сделаем исключение в отношении одного, уже названного историческим; туда Вольфганг Дитрих зачастую отправлялся пешком, всегда «вооруженный» новой рукописью и желанием показать ее, прочитать из нее вслух, обсудить, а потом представить в виде книги и сделать доступной читающему миру — в бюро издательства «Blaue Hörner Verlag» в городском лесу. Здесь возникли и были подготовлены к печати объемные тома «Дневника» под названием «Пробуждение в старости», в которых высказывания современников сменяются обращениями к прошлому, личная жизнь сопрягается с теми событиями, которые лишены конкретной привязки ко времени и к пространству, а проза разбавляется стихами. Три тома «Дневника» Вольфганга Дитриха были опубликованы в этом издательстве. Здесь же был подготовлен к печати и «окрещен» этим именем «Марбургский псалтырь», опубликованный в издательстве «LIT Verlag».

В первом «Дневнике» мы читаем запись от 14 января 2003 года:

Рассказывай сам. Пиши
исключительно сам. Собирай
буквы, которые сохранили себя в тебе.

Да пребудет Вольфганг Дитрих в своем литературном творчестве!

Веймар (Лан) 28.03.2021

* Квартал в Марбурге (прим. переводчика)

*Вольфганг Дитрих***ФЕДОР СТЕПУН И НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ***

Публикация представляет собой перевод доклада, сделанного Вольфгангом Дитрихом — известным исследователем и пропагандистом творчества Николая Бердяева в немецкоязычном культурном пространстве — на конференции «Культура сквозь призму диалога и личного мнения» (Дрезден, 7–8 июля 2006 г.)^{*****}. Дитрих анализирует восприятие философии и личности Н. А. Бердяева со стороны его младшего коллеги по цеху Ф. А. Степуна. Обоих философов связывало многолетнее знакомство и сотрудничество. В своем анализе автор опирается на немецкоязычные, не переведенные на русский язык, тексты Степуна. Он не останавливается на реферативном изложении критических высказываний Степуна в адрес Бердяева, но выстраивает своеобразную апологию бердяевской философии, опираясь при этом в своих опровержениях на широкий спектр его работ, опубликованных в различные периоды творчества. Отношение Дитриха к творчеству Николая Бердяева не ограничивалось лишь теоретическим интересом, но было глубоко личностным и экзистенциальным. Публикация посвящена памяти профессора Вольфганга Дитриха, который почил в феврале 2021 года в возрасте 96 лет.

Ключевые слова: русская религиозная философия, Вольфганг Дитрих, Ф. А. Степун, Н. А. Бердяев, немецкие исследования русской философии

Wolfgang Dietrich
FEDOR STEPUN AND NIKOLAY BERDYAEV

The publication is a translation of a report made by Wolfgang Dietrich — a famous researcher and promoter of Nikolai Berdyaev's work in the German-speaking cultural space — at the conference «Culture through the Prism of Dialogue and Personal Opinion» (Dresden, July 7–8, 2006). Dietrich analyzes the perception of the philosophy and personality

* Dietrich W. Fedor Stepun und Nikolaj Berdjaev // Kultur als Dialog und Meinung: Beiträge zu Fedor A. Stepun (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950) / Hrsg. H. Kusse. München: Otto Sagner, 2008. S. 97–110.

** См. обзор конференции «Культура сквозь призму диалога и личного мнения. Памяти Ф. Степуна и С. Франка» в «Историко-философском ежегоднике 2007». (М.: Наука, 2008, с. 459–468. Автор обзора — Оксана Назарова.) Текст доклада был предоставлен переводчику самим В. Дитрихом в 2006 году. — *Прим. пер.*

of N. A. Berdyaev on the part of his junior colleague in the workshop F. A. Stepun. Both philosophers were connected by many years of acquaintance and cooperation. In his analysis, the author relies on the German-language texts of Stepun, not translated into Russian. He does not confine himself to an abstract presentation of Stepun's critical statements about Berdyaev, but builds a kind of apology for Berdyaev's philosophy, while relying in his refutations on a wide range of his works published in different periods of creativity. The attitude towards Wolfgang Dietrich to the work of Nikolai Berdyaev was not limited only to theoretical interest, but was deeply personal and existential. The publication is dedicated to the memory of Prof. W. Dietrich, who died in February 2021 at the age of 96.

Keywords: Russian religious philosophy, Wolfgang Dietrich, F. A. Stepun, N. A. Berdyaev, German studies of Russian philosophy

I. ВСТРЕЧА

Федора Степуна и Николая Бердяева связывает не только заочное, но и личное знакомство. Степун (1884–1965) был моложе Бердяева (1874–1948) на десять лет. Они встречались в разных местах и в различных ситуациях. Поэтому следует начать именно с этого.

Отчетливые свидетельства тому мы встречаем в статье Степуна в юбилейном сборнике VERITATI, посвященном 60-летию Йоханнеса Гессена¹, под названием «Николай Бердяев в большевистской России» [Stepun 1949]. Уже первое предложение эксплицитно содержит оценку Бердяева в глазах Степуна и то значение, которое он ему предавал. «Центральной фигурой в философской жизни в советской Москве вплоть до нашей высылки из России оставался Николай Бердяев. Большевистский смерч не только привел его в возбуждение так же, как и всех нас, но и обогатил его, что было редкостью среди нас. В его голове и сердце непрерывно роились тысячи мыслей и влечений. Ни до, ни после этого мне не удалось столь отчетливо пережить вулканическую природу бердяевского духа, как в последние годы нашей московской жизни» [Stepun 1949, 85]. В этих словах находит свое выражение ключевое переживание в отношениях двух духовных личностей, сходных по своему темпераменту.

Что касается упомянутой высылки из России, то она состоялась в 1922 году по личному указанию Ленина и впоследствии получила название «Философский теплоход». Тем самым Ленин почти целиком и полностью избавился от духовной элиты России, которая отказалась ему подчиниться. Все высылаемые должны были подписать документ, согласно которому они будут расстреляны в том случае, если решат вернуться.

«В первые годы революции, — пишет Степун в своих художественных воспоминаниях дальше, — Бердяев начал писать свою самую воинствующую, самую темпераментную книгу, свою «Философию неравенства». Когда я читал ее в 1923 году, уже находясь в Берлине, я не нашел для себя ни одного нового слова: его безудержности, вспышки гнева, мучения, несправедливости, подозрения, парадоксы и претензии — все это было уже мне хорошо знакомо» [Stepun 1949, 85]. Однако следует заметить, что именно эту книгу нельзя отнести к типичным для Бердяева, не говоря уже о том, чтобы назвать

ее «основным [его] произведением», как это было сделано в статье, написанной для «Философского словаря» 1963 года², на содержании которой лежит печать ее эпохи — «советской генеральной линии»³ [Dietrich 2002, 43]. Более того, сам Бердяев в «Послесловии»⁴ пишет о преодолении тех идей, которые были высказаны им в этой книге, что его противники не только не принимают во внимание, но на что они вообще предпочитают не указывать. И потому имеет смысл в этой связи хотя бы в нескольких словах остановиться на этой критичной саморефлексии: «Книга моя «Философия неравенства» написана летом 1918 года в атмосфере страстного духовного протравления торжествовавшей коммунистической революции. В книге этой, быть может, слишком отразились негативные чувства, которые сейчас уже не владеют мной. Для меня тогда ещё не наступил духовный катарсис, я не пережил ещё тогда до глубины духовный опыт революции и не осмыслил его до конца в религиозном свете» [Бердяев 2001, 727]. «Духовно пережил революцию лишь тот, кто увидел в ней свою несчастную судьбу и несчастную судьбу своего народа, кто ощутил в ней расплату за грехи прошлого <...> Тот становится уже не революционным и не дореволюционным, а пореволюционным человеком, человеком новой эпохи <...> Духовное переживание революции не может привести к жажде реставрации, т. е. к восстановлению старого мира со всей его неправдой <...> Моя «реакционность» не «дореволюционная», а «пореволюционная»» [Бердяев 2001, 728]. Очевидно, что подобное рефлектирующее благоразумие, которое характерно для более позднего бердяевского мышления, — не соответствует или даже составляет полную противоположность зачастую резко или ошибочно сформулированным суждениям Степуна.

Но вернемся к наглядным описаниям решающего московского периода в окружении Бердяева. «В большевистской Москве, — так пишет Степун, — Бердяев чувствовал себя крестоносцем. Каждый раз, когда он выступал на публике, сверкал над головами его многочисленных противников полемический меч: «Не мир, но меч» принес Христос» [Stepun 1949, 85]. Однако при этом не следует представлять себе полемический меч как орудие для нанесения физических увечий или для уничтожения. Речь скорее может идти об остроте миролюбивой энергии, которая в своей духовной решимости стремится к открытому миротворчеству. «Не предпринимая никаких усилий к тому, чтобы скрыть свое прошлое, Николай Александрович решительно и даже беспощадно борется с «раскрестившимися» гуманистами, мягкотелыми либералами, сентиментальными народниками и ненавидящими свободу коммунистами, а вместе с ними, конечно же, еще и с реакционерами: с их глупостью, безволием и алчностью. Сражаясь крестом и мечом с этим сборищем различных сил, лишенных облика и идеи, а, в конце концов, и воли (представление о том, что всемогущие марксистские вожди на самом деле были самыми пассивными политиками, поскольку они оказались неспособны оказать сопротивление буйным элементам, было на тот момент любимой идеей Николая Александровича), Бердяев с аристократическим пристрастием отстаивал христианские начала личности, свободы и творчества» [Stepun 1949, 85].

Говоря о триединстве личности, свободы и творчества как христианских началах, Степун по сути дела обозначает несущий фундамент бердяевского

мышления в его концентрированной динамике. Однако это не исключает того факта, что далее вновь идет массивное огульное обобщение, выраженное в следующих словах: «С присущей ему односторонностью он утверждает, что во всех революционных инстинктивных импульсах слышится подавленный плач по новому небу и новому человеку, что революция представляет собой конец старого, но не начало новой жизни, что Ленин — это еще больший реакционер, чем Робеспьер, что в Европе родился «новый человек» из католической и романтической реакции и что он возникнет в России лишь после горького разочарования в революции» [Stepun 1949, 85–86].

«Гневная критика» Бердяева направлена, по мнению Степуна, против «всей интеллигенции», а также против самого «русского народа», которому ставится в вину слабость его «чувства собственного достоинства». Определенная «евразийская» тенденция проявляет себя в Бердяеве, когда он выступает против насильственного объединения «восточной по своей сути души русского народа и западной сознания» [Stepun 1949, 86]. И вновь в вину должно быть поставлено слишком слабое проявление мужского начала в русском характере, поскольку «личность» могла бы «закалиться» «в культурной и государственной самодисциплине» [Stepun 1949, 86–87]. Поскольку Степун полагает, что духовная борьба Бердяева против революции приводит «к радикальному отклонению и переоценке всех основных понятий его социальной философии» [Stepun 1949, 87], он продолжает парадоксальную интерпретацию своего старого соратника и оппонента и объясняет: «Однако по своему темпераменту он остался старым революционером, для которого насилие в трактовании исторических фактов и чужих учений было естественным» [Stepun 1949, 87]. И, конечно же, именно это — с апелляцией к свидетельствам в том числе иных поручителей — может быть поставлено под сомнение. А воинствующую близость обоих помогает почувствовать краткое предложение, в котором Степун излагает свои пассажи о революционных потрясениях: «Несмотря на то, что мы во многом совпадаем с Николаем Александровичем, я продолжил в 1919 году мой с ним давний спор, выступив на защиту объективности мышления, оправданности чувств и предметной точности исторического видения» [Stepun 1949, 87]. Дальнейшие разъяснения здесь, разумеется, излишни.

Если мы покинем сферу теоретических дискуссий и обратимся к ситуативному и сценическому, т. е. погрузимся в атмосферу личного участия, то Федор Степун сообщит нам следующее: «Внешне разобщенные и внутренне осиротевшие, изгнанные из общественной жизни благодаря партийным директивам и абсолютно бесполезные, мы, философы и философствующие поэты, совершенно естественно стремились друг к другу. Из этого взаимного сближения и возникла основанная Бердяевым зимой 1919/1920 года «Свободная религиозно-философская академия». Ее закрытые заседания проводились в доме Николая Александровича, официальные — в помещении Высших женских курсов. Даже сейчас я благодарен Николаю Александровичу за ту энергию, бесстрашие и духовную взволнованность, с которой он пребывал и действовал среди нас» [Stepun 1949, 88]. Я полагаю, что в этих словах находят свое выражение изначальное признание и благодарность молодого коллеги в отношении к более старшему по цеху.

И в этом случае становится очевидным, что действующее мышление находит свое выражение не просто в абстрактных размышлениях, но и в конкретной локальности. «Если бы в моих воспоминаниях о большевистской Москве, — пишет Степун, — не являлся маленький кабинет Николая Александровича и не мерцала красными световыми пятнами шелковая обивка его салона, то мне было бы еще тоскливее мысленно возвращаться к нашей жизни при Советах, чем это у меня получается сейчас. В те годы насильственного подавления любой духовной жизни изначальная данность духа ощущалась наиболее сильно, и потому жизнь в духовной общности была столь же необходима, как еда и сон» [Stepun 1949, 88]. (Пусть ее отблеск упадет и на нашу духовную общность⁵.) Остается в воспоминаниях «очень маленький торт из ржаной муки», вокруг которого «за чайным столом Бердяева при тусклом свете керосиновой лампы» происходило «собрание» подвижных свободным духом. И Федор Степун может вспомнить, если постарается, еще некоторые известные имена, среди которых встречаются «приехавший из Саратова профессор Франк», по мнению Степуна, «один из самых значимых русских философов», который вместе с двумя молодыми доцентами Московского университета принимал живое участие в Академии [Stepun 1949, 88–89]. Таким образом в этом месте моего доклада собрались все участники, которые попали в фокус интереса этой конференции в Дрездене⁶.

И здесь двадцать минут моего выступления достаточно быстро подошли бы к концу. Но, возможно, осталось немного свободного времени для того, чтобы как минимум схематично обрисовать в сознании еще некоторые аспекты. Еще в Москве стало известно, что «в Германии была издана исключительная по своей значимости книга до сих пор никому неизвестного философа Освальда Шпенглера, в которой тот предсказал закат европейской культуры» [Stepun 1949, 90]. И здесь интересы Бердяева и Степуна пересеклись в одном жизненно важном моменте, когда Бердяев предложил Степуну, «сделать доклад в Религиозно-философской академии об этой захватывающей книге. Я с радостью согласился и приступил к изучению объемного произведения, испытав при этом чувство пещерного человека, который внезапно очутился на свежем воздухе <...> Это действительно возможно, спрашивал я себя, что Шпенглер может оказаться прав и Европа действительно окажется на грани гибели? Если это случится, то кто тогда защитит, кто тогда спасет Россию? Вместе с болью о России (вокруг сжигались ценнейшие товары, злонамеренно уничтожался сельскохозяйственный инвентарь, бессмысленно забивался скот и бесценные библиотеки использовались как материал для растопки и курения) во мне родилась сильная тоска по Европе. Просто обличие, просто запах книги, полученной из в недавнем прошлом враждебной Германии, вызвал во мне своеобразное поэтическое возбуждение <...> «Нет, — возразил я Шпенглеру. — Европа еще молода, Европа не умрет. Простой факт великой русской культуры 19-го и 20-го столетий, которая в результате творческой встречи московской Руси и петровского указа к европеизации породила через несколько десятилетий Пушкина и Гоголя, Толстого и Достоевского, Чайковского и Мусоргского, всю русскую философию и науку, русскую живопись и русский театр, является достаточным доказательством творческой силы

Европы»...» [Stepun 1949, 91–92]. «Будучи тысячами нитями связанной с русской философией истории, с проблемами, поставленными славянофилами, Соловьевым, Достоевским и Данилевским, а кроме того и через призму современного рассмотрения духовно-политического кризиса России, эта книга Шпенглера стала известна у нас, она захватила сердца и умы образованных москвичей с такой силой, что Бердяев тотчас же решил посвятить «Закату Европы» небольшой сборник⁷, в котором участвовал кроме профессора Франка и Бугшпана⁸ также и я. И хотя мы никоим образом не стремились к тому, чтобы согласовать содержание наших статей, в результате получилась на редкость единодушная книга. Конечно же, мы не отрицали высокую эрудированность Освальда Шпенглера, хвалили его способность к художественному вчувствованию в различные культурные эпохи, его уникальный талант писателя, тем не менее единодушно отвергли его биологически обоснованную философию истории и, тем самым, его идею, что любая культура, подобно растительному организму, должна проходить стадии развития от весны через осень и лето к зиме. Бердяев и Франк подчеркивали с особой настойчивостью, что в случае подобного понимания истории должно потерять смысл любое понятие, равно как и чувство судьбы» [Stepun 1949, 93–94]. Это были маленькие книжные магазинчики в катакомбах Москвы, называемых Никитским бульваром, где издание тиражом в 20000 было распродано в течение двух месяцев.

И даже когда Степун уже проживал в Берлине, московские переживания не оставляли его в покое. «Я даже не успел понять, что, собственно, произошло, когда из обгоняющего меня автомобиля в мои дрожки прыгнул один из завсегдаев бердяевской Лавки писателей на Никитской улице⁹ <...> Несколько возбужденных перекрестных вопросов, тысячи дружеских приветов из Москвы и Парижа, и уже дорогой Дмитрий Васильевич — обеспокоенный тем, что нас могли выследить, — после тройного поцелуя, к великому удивлению своего шофера, вернулся в свой автомобиль. — Я смотрел на его шляпу, которой он помахивал через откинутый верх автомобиля, и чувствовал в своем сердце, неизменно благодарном судьбе за нашу высылку, непреодолимое горячее желание, вернуться обратно в Москву со своим старым другом» [Stepun 1949, 95].

II. КОНСЕНСУС И КОНТРАСТ

1. Первая встреча

Впервые русский философ Степун встретил русского философа Бердяева, прогуливаясь под каштанами Хайдельберга, в тот период, когда изучал [творчество] немецкого философа Виндельбанда. Poleмика с западным мышлением станет для обоих русских сущностным катализатором их философии. И совершенно не случайно, что в опубликованной в этом году книге русского философа Нелли Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада» [Мотрошилова 2006] эта тенденция до сих пор неизменно ощутима.

2. Критерий

В процессе размышления о другом Степун упрекает позднего Бердяева в том, что тот в своем гневе и отвращении западноевропейского духа Мамоны

временами впадает в просоветский иллюзионизм. При этом Степуну очень хорошо известно, что Бердяев вскорости решительно отверг подобные ошибочные оценки. Решающим обстоятельством, не допустившим возможного возвращения Бердяева в Россию, которое было на стадии обсуждения¹⁰, стала для убежденного самостоятельного мыслителя запрещенная на его родине свобода слова. Можно было бы сказать и так: паррезия, раннехристианское дерзновение говорения¹¹, проявила себя как решающий критерий в жизни Бердяева. И именно этот пафос свободного мужества непрерывно пронизывает все его творчество, в то время как господствующая тенденция церковной истории в значительной мере приводит к «исчезновению» слова и дела паррезии (Вольфганг Байлнер¹²).

3. Стиль

Степун в своей рефлексии Бердяева дает в том числе оценку его способа письма и стиля. «Книги Бердяева, — объясняет он, — дышат глубокими инспирациями, но они лишены мастерства формы» [Stepun 1949, 106]. Бердяев же писал: «Я никогда не обдумываю формы, она сама собой выливается» [Berdjaev 1930, 246]. Он не переживает себя как рефлексивно-аналитического мыслителя, но как «мыслителя исключительно интуитивно-синтетического типа» [Dietrich 2002, 35–39]. Однако это не исключает того, что его формулировкам присуща своеобразная «микrokосмическая» или «афористическая» точность. В «Смысле творчества» указывается: «Человек же призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе» [Berdjaev 1927, 72]. В «Философии свободного духа» мы находим его фундаментальный призыв: «Не угашайте духа. Отрицание проблематики христианского сознания есть угашение духа» [Berdjaev 1930, 14]. И к актуальной ситуации настойчиво обращены слова из поздней работы «Царство духа и царство кесаря»: «Только сознание своего служения может спасти» [Бердяев 1951, 107]. Каждый раз ему удавалось найти словесное оформление для основополагающих идей. И потому было логично, после докладов в Москве, Праге и Братиславе, в которые были включены цитируемые тексты, передать [в дар] тома Бердяева.

4. Впечатление

Степун в своих размышлениях настойчиво подчеркивает большую и, с его точки зрения, стремительно растущую степень известности произведений Бердяева. Свое изумление он обобщает в категоричном заявлении: «Нет сомнения, что в основе его известности лежали в первую очередь социологические, а не философские причины» [Stepun 1964, 108]. Однако этому утверждению противоречит тот факт, что фундаментальное значение придается основным философским произведениям Бердяева, таким как «Смысл творчества» [Бердяев 1911; Berdjaev 1927], «Философия свободного духа» [Бердяев 1927; Berdjaev 1930], «О назначении человека» [Berdjaev 1935; Бердяев 1993], «Дух и реальность» [Бердяев 1937; Berdjaev 1949], «О рабстве и свободе человека» [Бердяев 1939; Berdjaev 1954], «Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого» [Бердяев 1952], «Опыт эсхатологической метафизики» [Berdjaev 1946; Бердяев 1947], «Истина и откровение» [Berdjaev 1954; Бердяев, 1996]. Уже сами

названия этих небольших работ дают возможность опознать философский характер их содержания. Различаются способы их восприятия рецензентами в зависимости от того, какая сфера доминирует в их сознании — социологическая или философская, богословская или эсхатологическая. Именно в призматическом преломлении становится очевидным, что творчеству Бердяева целиком и полностью присущ универсальный комплексный характер.

5. Первичный опыт

Степун стремится дать определение тому, что он называет «первичным переживанием» Бердяева [Stepun 1964, 110–113]. Он полагает, что таковым является его «одиночество» в мире и даже его «чужеродность» по отношению к объективному миру и его «отвержение» искаженного мира. Почему он приходит к такому заключению — становится яснее, когда мы в одном месте встречаем замечание о том, что Степун имел доступ к интимным заметкам Бердяева. «В его еще неопубликованных записных книжках, с которыми я получил возможность познакомиться и сделать выписки, есть запись, что его неприязнь всего того, что происходит в объективном мире, никогда не принуждала его к бегству от мира, но породила в нем волю к тому, чтобы победить мир» [Stepun 1964, 112]. И вновь поздний текст Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики» делает очевидным, что вершиной его последних размышлений становится слово «преображение» и что резкое отдаление от застывшего мира объектов согласуется с интенсивным обращением к миру ноуменальных сущностей жизни. «Именно конкретная жизнь в этом падшем объектном мире, конкретная жизнь людей, животных, растений, земли, гор, полей, рек и морей, звезд и небесных пространств заключает в себе нуменальное ядро, которого нет в отвлеченно-общем, в гипостазированной иерархии универсалий <...> Эсхатологическая перспектива, преобразование мира, возможна именно потому, что есть нуменальная основа в конкретной жизни мира, в самых простых её проявлениях. <...> Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преобразование мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон» [Бердяев 1947, 202–203]. Мотив преобразования мира пронизывает также и устные высказывания Бердяева. Его супруга Лидия Бердяева, ушедшая из жизни чуть раньше его, записала в своем дневнике, опубликованном в 2002 году, что этот мотив был узнаваемым смыслом его существования: «В мире не было никогда настоящей революции. <...> Подлинная революция есть революция сознания, переоценка всех ценностей» [Бердяева 2002, 176]. Этот мотив зафиксирован в русской традиции: «Я <...> ясно почувствовал себя продолжателем основной русской идеи, выразителями которой являются Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев, Чаадаев, Хомяков, Федоров. Основа этой идеи — человечность, вселенскость <...> И мысль, что я являюсь продолжателем этой русской идеи, меня глубоко радует» [Бердяева 2002, 198].

6. Познание

Степун проявляет особый интерес к «учению о познании Бердяева» [Stepun 1964, 113–124] и утверждает: «Учение о познании Бердяева представляет собой осознанное отвержение теории познания Западной Европы и в первую

очередь Канта» [Stepun 1964, 113]. Здесь, конечно же, следует заметить, что Бердяев весьма позитивно оценивает критицизм Канта, поскольку тот делает очевидной «иллюзию трансцендентальной видимости» и выводит на первый план «познающий субъект». Однако Бердяев — в отличие от Канта — ни в коем случае не желает полагать этот мыслящий субъект ограниченным функцией разума, но делает его ключом к своему видению личности. «Личность — [это нечто иное, чем «безличная, нравственно-разумная природа человека у Канта»] — есть моё целостное мышление, моё целостное воление, моё целостное чувствование, мои целостные творческие акты» [Бердяев 1939, 23]. Процесс познания стремится обнаружить себя как жизненный процесс, в котором «отражаются судьбы жизни». В посвященном Канту разделе моей книги о Бердяеве я детально проанализировал учение о познании Бердяева и этот анализ я начал с его признания: «Я очень ценю и люблю Канта, считаю его величайшим из философов» [Dietrich 2002, 3]. «...что-то от Канта осталось у меня на всю жизнь» [Dietrich 2002, 3]¹³.

7. Антиномия

Рассуждая о Бердяеве, Степун неоднократно указывает на противоречия и даже, как ему кажется, на обнаруживающие себя «заблуждения» в его мышлении, говорит о «спорных двойных смыслах» в терминологии и много раз с сожалением замечает, что Бердяев «не раскрывает содержание» некоторых идей, «что соответствует его стилю мышления».

Тем самым Степун склоняется к неправильному пониманию или отрицанию. При этом он же, Степун, во многих местах предлагает способ и основание для правильного осмысления, когда указывает на полное напряжения *coincidentia oppositorum* — совпадение противоположностей — Николая Кузанского. Оно сыграло в русской философии весьма существенную роль и — дословно — «нашло в философской системе Семена Франка свое наиболее значимое выражение» [Stepun 1964, 176]. Кроме того, Степун говорит о «конститутивной антиномике экзистенциально обусловленных символических понятий» [Stepun 1964, 176], что вновь можно увязать с высокой оценкой Бердяевым антиномики радикально постигнутого мышления у Канта, на которую было указано. «Учение Канта об антиномиях чистого разума, — говорит Бердяев в работе «О назначении человека», — самое гениальное в его философии» [Berdjaev 1935, 350; Dietrich 2002, 4]. «Paradoxa» [Original: 1534] назвал свою работу спиритуалист-реформист Себастиан Франк¹⁴ [Franck 1995]. В наше время Эрвин Чаргафф¹⁵ — естествоиспытатель и гуманитарий в одном лице — суммирует свои мыслительные опыты в одном предложении: «Это ужасно, быть призматическим мыслителем в монохромном мире» [Chargaff 1981].

8. Свобода

Степун опознает или усматривает в качестве исходного момента бердяевской философии его понимание свободы. По его мнению, «с особой силой и ясностью» это находит свое выражение в такого рода высказываниях: «Свобода создана не Богом Творцом, она коренится в Ничто, в *Ungrund*, она первична и изначальна, но при этом, однако, соучаствует в создании мира

и человечества» [Stepun 1964, 131]. «Ничто в силу свободного решения сказало Да бытию». Однако в природе Ничто заложена возможность сказать Да также и злу. И Бог говорит о «свободной ответственности за войну, муки, чуму, страдание невинных детей» [Stepun 1964, 13–14]. Благодаря такому подходу к этой, как ее зачастую называет Бердяев, «несотворенной свободе» возникает требование осмысления этой возможности с различных точек зрения, например, через обозначенную в программе конференции тему «диалогии». На самом деле в диалоге с человеком Бог ни в коем случае не говорит с самим собой, но он говорит со своим Другим, который дает целиком и полностью свой собственный ответ. При этом *иное* слово (*Antwort*) и *иной* лик (*Anflitz*) обнаруживают себя как доподлинно *противостоящие*¹⁶, что в немецком языке находит свое буквальное выражение. В общем и целом чувствуется сильная связь Бердяева с Якобом Бёме и его рассуждениями о бездне. Удивляет, сколь незначительную роль здесь играет — по сравнению с другими местами — мотив исхода как древнебиблейский мотив освобождения.

9. Творческий акт

Для Степуна оригинальность Бердяева более всего проявляет себя в декларации творческой сущности человека. «Из всех учений, которые Бердяев представил в своей философии, учение о творческом акте как христианской обязанности является, пожалуй, самым для него характерным» [Stepun 1964, 142]. Основной побудительной причиной к исследованию Бердяева может послужить так называемый жизненный мотив, посредством которого мы обращаемся к сфере личного опыта. К примеру, после возвращения с Восточного фронта и плена я лично пережил творчество Бердяева как инспирацию — как своеобразный маяк, который выступал в качестве альтернативного примера христианского мотивированного действия, основанного на понятиях свободы и творчества. Можно было открыто говорить о «плодах», которые следует сорвать, «талантах», которые ждут своего раскрытия, обнаружении неочевидных новых импульсов. Это сильно контрастировало с опытами иного рода, которые я приобретал во время учебы. Однако для Бердяева, как подчеркивает Степун, радикализирующая себя культура творчества всегда подвергается опасности затвердевания или возможности крушения. Степун воспроизводит слова Бердяева о том, что существует трагическое несоответствие «пылающего огня, в котором творец впервые воспринимает свои образы, и холода их подчиненных закону реализаций. С точки зрения обретения вечности любой творческий акт заканчивается, когда это вечное полагается во временное. Это именно то, что распространяет на все культурное пространство великую печаль и оставляет великую печаль в любом творческом сердце» [Stepun 1964, 144–145]. Творчество в крушении, что вместе с тем не устраняет его желания изменить мир, но побуждает увлеченно вновь и вновь начинать заново.

10. Теургия

В своем осмыслении философии Бердяева Степун обращает внимание на одно понятие, которое у нас скорее вызывает недоверие, а вот в русской философии встречается достаточно часто, а именно — понятие теургии: «Бер-

дьяв уподобляет философа художнику, поскольку тот для него тоже творец, т. е. наполненное божественной силой существо, принимающее участие в дальнейшем оформлении творения» [Stepun 1964, 126]. В отличие от радикально трансцендентных направлений, например, «диалектической теологии», которая допускает лишь движение от Бога к человеку, подчеркиваются имманентные импульсы движения от человека к Богу. Тем самым Богоподобие вновь обретает «свое центральное значение в христианстве» [Stepun 1964, 126]. Это что-то сродни «образу благодати» [«Gestalt der Gnade»]17 у Пауля Тиллиха, который, очевидно, является наиболее близким Бердяеву протестантским богословом. Степун говорит о «теургическом беспокойстве» [Stepun 1964, 158], которое выходит за рамки бесплодной самофиксации. «Величайшими художниками для Бердяева являются те, которых их теургическое беспокойство одарило мужеством, «пожертвовать» целостностью их произведений ради исполнения жизни» [Stepun 1964, 159]. В качестве примеров он называет Толстого и его «обязанность жизнеустройства», а также Ибсена и его «величайшую драму «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»18». «Здесь речь, конечно же, не идет об отрицании искусства, но <...> высказывается убеждение в том, что великое искусство может возникнуть лишь там, где предметом воления станет нечто более великое, чем искусство» [Stepun 1964, 159].

11. Отношение к творению

Степун настойчиво подчеркивает удаленность и чуждость Бердяева в отношении творения и отказывает ему в любом признании святости жизни или даже дружелюбии по отношению к миру: «Обожествление мира, радость жизни, благодать творения Бердяеву незнакомы вообще» [Stepun 1964, 129]. И можно вздохнуть с облегчением, поскольку — даже у самого Степуна — находятся совершенно противоположные письменные и жизненные свидетельства. «В одном очень эмоциональном месте его парадоксальной этики, — пишет Степун, — Бердяев признает, что он, вдыхая горный и морской воздух или запах лесов и полей, всегда чувствовал себя в раю, поскольку в волнующем дыхании во время этих прогулок не ощущалось страстности» [Stepun 1964, 148]*. Здесь следует упомянуть, что дом Бердяева в Парижском предместье Кламар располагался посреди сада. И что касается его отношения к живым существам, то, как мне рассказывала соседка во время моего приезда, Бердяев каждое утро поднимался около девяти утра по лестнице и собственноручно кормил черного кота Мури. Смерть своего кота Бердяев выразительно описал в «Самопознании», «Опыте философской автобиографии»**. И в конце концов как своего рода экологически-экзистенциальное завещание воспринимаются

* См. также цитируемый Степуном [Stepun 1964, 193] пассаж из работы «О назначении человека»: «Рай в природе сохранился в ее красоте, в солнечном свете, в мерцающих в ясную ночь звездах, в голубом небе, в незапятнанных вершинах снеговых гор, в морях и реках, в лесу и хлебном поле, в драгоценных камнях и цветах и в красоте и убранстве мира животного» [Бердяев 1993, 242].

** «После мучительной болезни умер наш дорогой Мури. Страдания Мури перед смертью я пережил, как страдание всей твари. Через него я чувствовал себя соединенным со всей тварью, ждущей избавления» [Бердяев 1993, 361–362].

его пассажи из основного произведения «О назначении человека», в которых говорится об эсхатологическом влечении к творению, к природе: «Земной жизнью человека не исчерпывается и не завершается дело спасения и преобразования. Мое спасение и преобразование связано не только со спасением и преобразованием других людей, но также со спасением и преобразованием животных, растений, минералов и каждой былинки, с введением их в Царство Божье» [Berdjaev 1935, 392].

12. Христианскость

Coincidentia oppositorum, единство противоречащих друг другу двойных высказываний, проявляет себя с особой остротой в заключительных оценках Степуна христианскости Бердяева. В одном месте он объясняет: «Можно полностью отвергнуть Бердяева и, может быть, это и нужно сделать с различных точек зрения, поскольку он, безо всякого сомнения, представляет собой определенную опасность для христианского учения и христианской жизни» [Stepun 1964, 199]. В сравнении с предыдущими высказываниями это довольно неожиданная по своей резкости отповедь. Однако Степун не удерживается от того, чтобы через несколько предложений вновь сказать: «Изучение Бердяева обогащает человека <...> Оно дарит ему расширение и изменение бытия» [Stepun 1964, 199]. И в другом месте Степун заключает свой портрет Бердяева словами: «Социально-политическая революция в Европе еще не закончена. Свое полное воплощение она может достигнуть лишь в союзе с христианством, которое будет обновлено из своей глубины. Поэтому основная тема мужественной и парадоксальной философии Бердяева, возможно, еще долгое время будет сохранять свое большое значение» [Степун 1999, 293]. Здесь можно указать на ту духовную решимость, с которой Бердяев в свое время, находясь в подвалах ЧК [на Лубянке] в Москве, объяснил внушающему страх Дзержинскому, почему он как христианин не может согласиться с режимом, который олицетворял стоящий перед ним человек [Berdjaev 1953, 268–270]. «Может быть ответственность лежит на историческом христианстве, на христианах, которые не исполнили свой долг. Я понял коммунизм как напоминание неисполненных христианских обязанностей» [Berdjaev 1953, 258].

13. Последняя встреча

Степун встречался с Бердяевым на протяжении всей своей жизни. «В последний раз я увиделся с Бердяевым в Кламаре близ Парижа; это было примерно в 1937 году. Темой нашего долгого и возбужденного разговора был Гитлер и темнота, которую он простер над человечеством. Поскольку я как политически неблагонадежный был отправлен на пенсию с запретом на выступления и публикации, я приехал в Париж с тем, чтобы поработать. — Когда мы уже попрощались и я пошел к садовой калитке, я помахал Бердяеву еще раз из-за забора. Он сидел на скамейке и выглядел бесконечно одиноким и оставленным. Мой привет остался без ответа. Казалось, что он уже покинул этот мир» [Stepun 1964, 199–200]. Степун нашел достойные слова, чтобы почтить кончину Бердяева, его смерть. «Бердяев умер за письменным столом с пером в руке. То, что он писал вплоть до последнего часа своей жизни, весьма характерно

для него. Писательство было для него много больше, чем профессиональная необходимость. Для его духа писательство было тем же самым, что и дыхание для его тела. Когда он писал, он в тоже время вдыхал воздух трансцендентной реальности, без которой он как дух не мог жить» [Stepun 1964, 105].

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

¹ Йоханнес Гессен (1889–1971) — немецкий философ и католический богослов.

² Автор имеет в виду: *Философский словарь* / Под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина. М.: Издательство политической литературы, 1963.

³ Более привычное выражение — «генеральная линия партии».

⁴ Имеется в виду «Послесловие» к изданию 1923 года: *Бердяев Н. А. Философия неравенства*. Берлин: Обелиск, 1923. — URL: http://odinblago.ru/philosophy_neravenstva#heading15

⁵ Конференция была организована немецкой исследовательской группой «Русская философия». Дитрих имеет в виду эту группу.

⁶ Конференция была посвящена памяти Ф. Степуна и С. Франка.

⁷ Речь идет о книге: Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922.

⁸ Букшпан Я. М. (1887–1939) — русский и советский экономист.

⁹ См.: *Кротов Я. Г., Кутыгина Е. Н. Бердяев Николай Александрович* // Москва. Энциклопедический справочник.

¹⁰ См. об этом: *Ковалев-Случевский К. «Русская идея» кающегося аристократа: Н. А. Бердяев*. URL: <http://www.kkovalev.ru/Berdiaev.htm>

¹¹ См.: *Нуманов Т. Что такое паррезия, или За кем признавалось право на критику власти?* URL: <https://numanov.com/2009/06/20/202/> Ссылаясь на Фуко, автор указывает на то, что паррезия имеет не исключительно христианское происхождение: «М. Фуко утверждает, что слово «паррезия» появилось еще до нашей эры (!) и впервые встречается у Еврипида, а сам феномен обязан своим рождением древнегреческой полисной демократии».

¹² Байлнер В. (род. 1931) — австрийский католический пастор и богослов. См. его книгу: *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen*. Wien: Herder, 1959.

¹³ Обе цитаты из «Самопознания».

¹⁴ Франк, Себастиан (1499–1542) — немецкий историк и богослов. См. о нем ст. в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона».

¹⁵ Чаргафф Э. (1905–2002) — американский биохимик.

¹⁶ Курсив мой.

¹⁷ Точная передача содержания понятия «Gestalt der Gnade» — как и любого оригинального философского понятия — достаточно затруднительна. К возможным вариантам перевода можно отнести «воплощение благодати», «форма явления благодати», «богоявленность», поскольку Тиллих использует — наряду с понятием «благодать» — понятие «священное».

¹⁸ 1899.

ЛИТЕРАТУРА

1. Stepun 1949 — *Stepun F.* Nikolai Berdjajew im bolschewistischen Russland // VERITATI. Eine Sammlung geistesgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Abhandlungen. Als Festgabe für Johannes Hessen zu seinem 60. Geburtstag / Hrsg. von W. Falkenhahn. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1949. S. 85–95.
2. Dietrich 2002 — *Dietrich, W.* Nikolai Berdjajew. I: Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens. 4 Teile in einem Band. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 2002.
3. Бердяев 2001 — *Бердяев Н. А.* Философия неравенства // Судьба России. Москва, Харьков: Эксмо-Пресс; Фолио, 2001. С. 477–730.
4. Мотрошилова 2006 — *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культур. революция, 2006.
5. Berdjajev 1930 — *Berdjajev N. A.* Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums / **Übers. aus dem Russ.** von R. von Walter. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930.
6. Berdjajev 1927 — *Berdjajev N. A.* Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen / **Übers. aus dem Russ.** von R. von Walter. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927.
7. Бердяев 1951 — *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря. Париж: YMCA-Press, 1951.
8. Stepun 1964 — *Stepun F.* Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew // Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München: Carl Hanser, 1964. S. 93–200.
9. Бердяев 1911 — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М.: Путь, 1911.
10. Бердяев 1927 — *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Часть I. Париж: YMCA-Press, 1927.
11. Berdjajev 1935 — *Berdjajev N. A.* Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik / Übersetzung aus dem Russ. von J. Schor. Bern, Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1935.
12. Бердяев 1993 — *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Москва: Республика, 1993.
13. Бердяев 1937 — *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж: YMCA-Press s. d., 1937.
14. Berdjajev 1949 — *Berdjajev N. A.* Geist und Wirklichkeit / Übers aus dem Französischen von R. Kirchner. Lüneburg: Heliand Verlag, 1949.
15. Бердяев 1939 — *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж: YMCA-Press, 1939.
16. Berdjajev 1954 — *Berdjajev N. A.* Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie / Übersetzung aus dem Russ. von R. von Walter. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 1954.
17. Бердяев 1952 — *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. Париж: YMCA-Press, 1952.
18. Berdjajev 1946 — *Berdjajev N. A.* Essai de Métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation / Traduit du russe par M. Herman. Paris: Aubier, 1946.
19. Бердяев 1947 — *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж: YMCA-Press, 1947.
20. Berdjajev 1954 — *Berdjajev N. A.* Vérité et Révélation / Traduit du russe par A. Constantin. Neu-châtel. Paris: Delchaux et Niestlé, 1954.
21. Бердяев, 1996 — *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во РГХА, 1996.

22. Бердяева 2002 — *Бердяева Л. Ю.* Профессия: жена философа / Под ред. Е. В. Бронниковой. М.: Молодая гвардия, 2002.
23. Franck 1995 — *Franck S. Paradoxa* / Hrsg. und eingeleitet von S. Wollgast. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
24. Chargaff 1981 — *Chargaff E.* Bemerkungen. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
25. Степун 1999 — *Степун Ф. А.* Николай Бердяев // Степун Ф. А. Портреты. Пер. с нем. В. П. Курапиной. СПб.: РГХИ, 1999.
26. Berdjaev 1953 — *Berdjaev N. A.* Selbsterkenntnis / Übersetzung aus dem Russischen von R. von Walter. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 1953.
27. Бердяев, Н. А. (1949) *Самопознание. Опыт философской автобиографии*. Париж: YMCA, 378 с.
28. Бердяев, Н. А. (1916) *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. Москва: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 358 с.
29. Бердяев, Н. А. (1911) *Философия свободы*. М.: Путь, 280 с.
30. Бердяев, Н. А. (1951) *Царство духа и царство кесаря*. Париж: YMCA-Press, 166 с.
31. Степун, Ф. А. (1949) Памяти Николая Александровича Бердяева. *Вестник: Орган РСХД в Германии*. № 3, с. 14–19.
32. Berdjaev, N. A. (1952) *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar* / Übers. aus dem Russ. von A. Sesemann. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 205 S.
33. Berdiaeff, N. (1947) *Dialectique Existentielle du Divin et de l'Humain*. Paris: J. B. Janin, 244 pp.

REFERENCES

1. Berdyaev, N. A. (1937) *Dukh i real'nost'*. *Osonovy bogochelovecheskoy dukhovnosti [Spirit and reality. Foundations of divine-human spirituality]*. Paris: YMCA-Press s. d., 175 p. (in Russian)
2. Berdyaev, N. A. (1996) *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia [Truth and revelation. Prolegomena to the criticism of Revelation]*. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, 155 p. (in Russian)
3. Berdyaev, N. A. (1993) *O naznachenii cheloveka [On the appointment of a person]*. Moscow: Respublika, 383 p. (in Russian)
4. Berdyaev, N. A. (1939) *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalistscheskoy filosofii [About slavery and human freedom. The experience of personalistic philosophy]*. Paris: YMCA-Press, 224 p. (in Russian)
5. Berdyaev, N. A. (1947) *Opyt eschatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i ob'ektivatsiya [An experience of eschatological metaphysics. Creativity and objectification]*. Paris: YMCA-Press, 42 p. (in Russian)
6. Berdyaev, N. A. (1949) *Samopoznanie. Opyt filosofskoy avtobiografii [Self-knowledge. The experience of a philosophical autobiography]*. Paris: YMCA-Press, 378 p. (in Russian)
7. Berdyaev, N. A. (1916) *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka. [The meaning of creativity. The experience of justifying a person.]* Moscow: G. A. Leman and S. I. Sakharov, 358 p. (in Russian)
8. Berdyaev, N. A. (2001) *Filosofiya neravenstva. [Philosophy of inequality.]* In: *Sud'ba Rossii [The fate of Russia]*. Moscow, Kharkov: Eksmo-Press; Folio, pp. 477–730. (in Russian)
9. Berdyaev, N. A. (1927) *Filofofiya svobodnago dukha. Chast' I [The philosophy of the free spirit. Part I]*. Paris: YMCA-Press, 271 p. (in Russian)

10. Berdyaev, N. A. (1911) *Filosofiya svobody [Philosophy of Freedom]*. Moscow: Put', 280 p. (in Russian)
11. Berdyaev, N. A. (1951) *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]*. Paris: YMCA-Press, 166 p. (in Russian)
12. Berdyaev, N. A. (1952) *Ekzistentsial'naya dialektika Bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential dialectic of the Divine and the Human]*. Paris: YMCA-Press, 247 p. (in Russian)
13. Berdyaeva, L. Yu. (2002) *Professiya: zhena filosofa / Pod. red. E. V. Bronnikovoy. [Profession: Philosopher's wife]*. Moscow: Molodaya gvardiya, 262 p. (in Russian)
14. Motroshilova N. V. (2006) *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada [Thinkers of Russia and the Philosophy of the West]*. Moscow: Respublika; Kulturnaya revolyuziya, 477 p. (in Russian)
15. Stepun F. A. (1999) Nikolay Berdyaev / Per. s nem. V. P. Kurapinoy [Nikolay Berdyaev]. In: Stepun F. A. *Portrety [Portraits]*. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, pp. 277–293. (in Russian)
16. Stepun, F. A. (1949) Pamyati Nikolaya Aleksandrovicha Berdyaeva [In memory of Nikolai Alexandrovich Berdyaev]. *Vestnik: Organ Russkogo studentcheskogo khristianskogo dvizheniya v Germanii [Bulletin: Authority of the Russian student Christian movement in Germany]*, № 3, pp. 14–19. (in Russian)
17. Berdjaev, N. A. (1952) *Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar / Übers. aus dem Russ. von A. Sesemann [The realm of the spirit and the realm of Caesar]*. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 205 p.
18. Berdjaev, N. A. (1927) *Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen / Übers. aus dem Russ. von R. von Walter [The realm of the spirit and the realm of Caesar]*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 393 p.
19. Berdjaev, N. A. (1930) *Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums / Übers. aus dem Russischen von R. von Walter [The philosophy of the free mind. Problems and apology of Christianity]*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 412 p.
20. Berdiaeff, N. (1947) *Dialectique Existentielle du Divin et de l'Humain [Existential Dialectic of the Divine and the Human]*. Paris: J. B. Janin, 244 p.
21. Berdiaeff, N. (1946) *Essai de Métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation / Traduit du russe par M. Herman [Essay on Eschatological Metaphysics. Creative act and objectification]*. Paris: Aubier, 287 p.
22. Berdjaev, N. A. (1949) *Geist und Wirklichkeit / Übers. aus dem Franz. von R. Kirchner [Mind and reality]*. Lüneburg: Heliand Verlag, 208 p.
23. Berdjaev, N. A. (1953) *Selbsterkenntnis / Übersetzung aus dem Russischen von R. von Walter [Self-knowledge]*. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 383 p.
24. Berdiaeff, N. (1954) *Vérité et Révélation / Traduit du russe par A. Constantin. Neuchâtel. [Truth and Revelation]*. Paris: Delchaux et Niestlé, 179 p.
25. Berdjaev, N. A. (1935) *Von der Bestimmung des Menschen. Versuch einer paradoxalen Ethik / Übersetzung aus dem Russ. von J. Schor. [Of the destiny of man. Attempt at a paradoxical ethic]*. Bern, Leipzig: Gotthelf-Verlag, 399 p.
26. Berdjaev, N. A. (1954) *Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie / Übersetzung aus dem Russ. von R. von Walter. [Of man's bondage and freedom. Attempt a personalistic philosophy]*. Darmstadt, Genf: Holle Verlag, 336 p.
27. Chargaff, E. (1981) *Bemerkungen [Remarks]*. Stuttgart: Klett-Cotta, 170 p.
28. Dietrich, W. (2002) *Nikolai Berdjajew. I: Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens. 4 Teile in einem Band [Nikolai Berdyayev. I: His thinking in the process. Life, works, discourse with partners of thought. 4 parts in one volume]*. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 1048 p.

29. Franck Sebastian. (1995) *Paradoxa* / Hrsg. und eingeleitet von S. Wollgast [*Paradoxes*]. Berlin: Akademie Verlag, 484 p.

30. Stepun, F. (1949) Nikolai Berdjajew im bolschewistischen Russland [*Nikolai Berdjajew in Bolshevik Russia*]. In: *VERITATI. Eine Sammlung geistesgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Abhandlungen. Als Festgabe für Johannes Hessen zu seinem 60. Geburtstag* / Hrsg. von W. Falkenhahn [*VERITATI. A collection of intellectual, philosophical and theological treatises. As a festive gift for Johannes Hessen on his 60th birthday*]. München: Ernst Reinhardt Verlag, pp. 85–95.

31. Stepun, F. (1964) Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew. [Nikolai Alexandrovich Berdyayev.] In: *Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus* [*Mystical world view. Five figures of Russian symbolism*]. München: Carl Hanser, pp. 93–200.

О Т Р Е Д А К Ц И И

Наши немецкие коллеги предварили свои тексты небольшим предисловием. Помещаем его здесь:

Наши воспоминания возвращают нас к тем пятистам страницам текста, которые мы успели вместе с ним подготовить с 2002 года вплоть до того момента, когда он тяжело заболел осенью 2012-го.

Его кончина 20 февраля 2021 года — повод еще раз обратить взгляд на его творчество, в котором Вольфганг Х. Дитрих с поразительной настойчивостью пытался осмыслить основной вопрос современности — спасение земной жизни. Всемирная пандемия коронавируса, длящаяся уже больше года, — повод вновь услышать его голос.

*Эрика Берманн и Бернд Е. Шольц (Веймар/Лан),
на Пасху 2021 года*

Архив русской философии

УДК 1.091, 101.1

*А. И. Вакулинская**

ЖИВОЕ СЛОВО: ИВАН ИЛЬИН ОБ ОРАТОРСКОМ ИСКУССТВЕ

Публикуется рукопись тезисов и конспекта лекции Ивана Александровича Ильина, прочитанной на открытии ораторского отделения в Государственном институте слова, в рамках курса «Мирозозерцание и характер». Рукопись хранится в архиве НБ МГУ (ОРКиР. Ф.47. Оп.1. Ед. хр. 522. Мирозозерцание и характер. Курс лекций. Подготовительные материалы к курсу. Состав семинара: 1920–1923). Публикуемый конспект вступительной лекции курса «Мирозозерцание и характер» написан не И. А. Ильиным. Вероятно, конспект принадлежал одному из слушателей курса, на что указывают не только визуальное расхождение с почерком Ивана Александровича, но и наличие грамматических ошибок, корректировок карандашом (зачеркиваний, знаков вопросов, фигурных скобок, которые, скорее всего, позже добавлял Ильин). Конспект лекции, по всей видимости, писался в режиме «реального времени», так как в нем нередко встречаются неоконченные предложения, которые слабо стыкуются с последующим текстом, а также присутствует много пунктуационных ошибок. Написан он синими чернилами на бело-синих листах бумаги в клетку, текст еле виден на бумаге. В папке архива, в которой был обнаружен данный конспект, можно найти и тезисы «Вступление в ГИСе», подготовленные Ильиным. Текст тезисов мы прикрепляем к упомянутой записи лекции для создания полноты картины и восполнения перечисленных недостатков конспекта.

Ключевые слова: оратор, общение, предметное слово, метод, духовная культура, внутренний выбор, акт, разобщенность.

A. I. Vakulinskaya
THE LIVING WORD: IVAN ILYIN ABOUT ORATORY

In the following the manuscript of the abstract and summary of the lecture by Ivan Alexandrovich Ilyin, delivered at the opening of the oratorical department at the State Institute of Word, as part of the course «Worldview and Character», is published. The manuscript is kept in the archive of the Scientific Library of Moscow State University (DRB&M. F. 47. Op. 1. d. 522. Worldview and character. A course of lectures. Preparatory materials for the course.

* Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, Московский государственный институт культуры (МГИК); sashavakulinskaya@gmail.com

The composition of the seminar.: 1920–1923). The published summary of the introductory lecture of the course «Worldview and Character» was not written by I. A. Ilyin. Probably, the abstract belonged to one of the students of the course, that can be indicated not only by the visual discrepancy with philosopher's handwriting, but also by the presence of grammatical errors, pencil corrections (strikethroughes, question marks, curly brackets, which, most likely, Ilyin added later). The lecture summary, was likely written in «real time» mode, since it often contains unfinished sentences that are poorly connected with the subsequent text and there are many punctuation errors as well. It is written in blue ink on white-blue checkered sheets of paper, the text is barely visible on the paper. In the archive folder in which this summary was found, the abstract «Introduction to SIW» prepared by Ivan Alexandrovich can also be found. We attach the text of the abstract to the mentioned lecture record in order to create a complete picture and to fill in the listed gaps of the summary.

Keywords: orator, communication, objectivity word, method, spiritual culture, internal choice, action, disunity.

Иван Александрович Ильин является одним из выдающихся философов русского зарубежья. После развала Советского Союза широкую известность получили работы И. А. Ильина, посвященные возрождению России, написание которых пришлось на эмигрантский период. В связи с этим для современников фигура Ильина оказалась непосредственно связанной с идеологией Белого движения, апологетикой монархии. Однако место, отведенное политике в творчестве Ильина, не является столь существенным, как это принято считать. В первую очередь Ильин был философом, а потом уже теоретиком политики, государства и права. Такие книги, как «Аксиомы религиозного опыта», «Путь к очевидности», «Путь духовного обновления» и даже «О сущности правосознания», являются глубокими философскими трудами, работа над которыми периодически прерывалась из-за вовлеченности русского мыслителя в политическую жизнь и публицистическую деятельность. Несмотря на то, что перечисленные работы публиковались в эмиграции, многие из них были начаты или написаны еще в Москве [Вакулинская 2019^a].

О московском периоде творчества Ильина, периоде философского становления мыслителя, до сих пор известно не так уж много [Евлампиев 1998]. Однако работа с его архивом, который находится в НБ МГУ им. М. В. Ломоносова, позволяет нам восстановить некоторые интересные факты и события, связанные с творческим путем философа.

В частности, в рамках данной публикации речь пойдет об одной так до конца и не реализованной идее Ильина, а именно — книге, которая должна была быть посвящена вопросу воспитания характера. Н. П. Полторацкий, один из первых исследователей и хранителей архива философа, в его биографическом очерке указывал: «Ильин хотел закончить до смерти еще три книги — о монархическом акте, об акте воспитания характера и об акте очевидности — но успел закончить только последнюю книгу («Путь к очевидности», 1957)» [Полторацкий 1989, 20].

Мы считаем, что упомянутая Полторацким работа философа, которая должна была бы быть посвящена акту воспитания характера, могла основываться на лекционном курсе Ильина, который носил название «Мирозерцание и характер» (небольшие фрагменты конспектов лекций этого курса можно обнаружить в некоторых папках архива). Предпринятая нами работа с архивом

философа показала, что в основу многих значительных произведений Ивана Александровича легли его лекционные курсы и публичные выступления, которые практически всегда фиксировались им в виде черного краткого конспекта, либо могли быть написаны начисто целиком [Вакулинская 2019^a, 79–112].

Судя по сохранившемуся экземпляру конспектов, написанных на разрозненных листах бумаги (что не позволяет с точностью определить датировку той или иной лекции), данный курс читался как в период с 1921 по 1922 г. в Москве (в ГИСе), так и в 1923 г. в Берлине (в Религиозно-философской академии). Также в архиве имеется папка, в которой помимо разрозненных фрагментов можно обнаружить вариант нескольких лекций курса на немецком языке с указанием датировки почерком Ильина — 1934 год, и указанием предназначения — «для Цолликона, сжечь». Упоминание о чтении данного курса в Москве присутствует в мемуарах В. Д. Пришвиной (Лебедевой), посещавшей с 1920 года занятия в Институте слова (ГИСе) [Пришвина 2003].

К сожалению, в настоящий момент публикаций и исследований, посвященных московскому Институту слова, не так уж много (в отличие от его петроградского аналога — Института живого слова). В связи с чем мы считаем необходимым немного остановиться на истории данного учебного заведения. Институт слова стал называться Государственный институт слова (ГИС) после лишения государственной аккредитации в январе 1922 года; это произошло из-за отказа руководства учебного заведения от слияния с Высшим литературно-художественным институтом имени В. Я. Брюсова. С января 1922 по весну 1925 года Институт слова просуществовал как частное учебное заведение, впоследствии сотрудничавшее с ГАХН. Позже институт был преобразован в Курсы живого слова, которые в 1928 году прекратили свое существование из-за давления большевистской власти. Об истории появления и деятельности данного учебного заведения можно узнать из записей ректора института — Василия Серезникова, который в 1923 году издал брошюру под названием «10 лет работы на культуру Живого слова» [Серезников 1923].

Судя по описанию, сделанному Серезниковым, в штате преподавателей И. А. Ильин стал числиться с сентября 1920 года. С этого времени философ читал обязательный курс «Введение в эстетику». Во втором триместре 1920/21 учебного года по инициативе Ильина было принято решение открыть ораторское отделение (4-е по счету в общей структуре Института). Впоследствии каждое отделение стало факультетом. В конце 1920 года Ильин получил должность декана ораторского факультета. Иван Александрович также входил в президиум Художественного совета института (орган управления учебным заведением). С зимы 1921 года и до своей высылки из России философ читал уже упомянутый нами курс, носивший оригинальное название «Миросозерцание и характер».

Вожди пролетариата не сразу после революции ополчились с разрушительными реформами на образовательные учреждения, что позволило профессорско-преподавательскому составу, не принявшему новую власть, иметь некоторую возможность «свободного преподавания». Так называемые «чистки» в среде образованной интеллигенции начались ближе к 1922 году и по-

влекли за собой ряд репрессивных мер, направленных на несогласных. Можно сказать, что крушение классического высшего образования символически началось с Московского университета, в котором в 1919 году был ликвидирован юридический, а в 1921 — историко-филологический факультет. Однако именно в период с 1919 по 1922 гг. в Москве возникают или активизируют свою деятельность неординарные учебные заведения, прямо или косвенно ставившие перед собой цели возрождения духовной культуры. К их числу можно отнести и ГИС, а точнее — его ораторское отделение, сформированное Ильиным. Скорее всего, именно Иван Александрович привлек для чтения курсов на этом отделении таких представителей московской интеллигенции, как Г. Г. Шпет, Н. А. Бердяев, А. А. Грушка, Ф. А. Степун, Б. А. Фохт. В своих воспоминаниях В. Д. Пришвина, характеризуя атмосферу, царящую в Институте слова, писала, что «для наших профессоров ораторский факультет был начинанием идейным: они пытались спасти русскую философскую мысль. Вместе с большей частью русского народа они верили, что время диктатуры большевиков для России переходное... Видимо, Ильин был вполне уверен, что русская классическая философия и Московский университет возродятся» [Пришвина 2003,159].

Обнаруженная нами вступительная лекция философа, по всей видимости, была прочитана на одном из первых занятий на ораторском отделении. В ней Ильин поднимает вопрос о том, что значит быть оратором и как им можно стать; затрагивает проблему значимости слова и общения как основы духовной культуры. Заметим, что обращение к проблеме общения в рамках данного курса не является для философа случайным. Еще в 1912 году Ильин опубликовал статью «О любезности», в которой впервые затронул вопрос о ценности общения и рассмотрел его специфические формы [Гладышев 2016; Вакулинская 2019⁶]. Тема общения импонировала Ильину в силу его увлеченности феноменологией Э. Гуссерля, в рамках которой именно через общение (внутриличностное, межличностное) происходит погружение в предмет.

Между ранней статьей и рассматриваемым нами курсом, безусловно, существует преемственная идейная связь. Можно сказать, что в рамках вступительной лекции Иван Александрович продолжает развивать идею о существовании невидимых нитей, охватывающих индивидов, говорит о творческой стороне общения. Мыслитель отчасти повторяет уже высказанный в работе «О любезности» тезис о том, что «каждый момент конкретного общения предоставляет душе бесконечную возможность исходов или проявлений, и почти невозможно объяснить или рассказать, почему мы выбрали в этот момент именно эту возможность, употребили такое-то слово, сделали такой-то жест, придали лицу такое-то выражение и т. д.» [Ильин 1996, 27]. Однако в лекции философ уже меньше уделяет внимание невербальной стороне общения, он больше сосредоточен на слове, точнее — на адекватном выборе слова. Задача, которую Ильин ставил перед слушателями курса, формулировалась как необходимость научиться делать выбор — выбор в пользу опредмеченного слова, способного найти живой отклик в душах людей. Выбор слова при общении, по мнению Ильина, накладывает ответственность на «рекущего», так как «пустое» слово ведет к гибели не только говорящего, но и слушающих, а «истинное слово есть уже поступок, дело, подвиг».

Такое отношение мыслителя к процессу говорения можно сравнить с христианским отношением к слову [Мартос web]. Среди грехов, как правило, выражающихся через действие, есть такие, которые связаны именно со словами и даже мыслями (также обличенными в форму слова). В Евангелии от Иоанна одна из ипостасей Бога является Словом. Словом был создан мир, словом он может быть и разрушен. Эти истины, заключенные в Евангелии, в свою очередь были отражены в стихотворении «Слово», которое написал современник философа, сотрудник петроградского Института живого слова, русский поэт Н. С. Гумилев за пару лет до своего расстрела, последовавшего в 1921 году. Вероятно, данная тема была сквозной для начала 1920-х гг. в России, о чем свидетельствует зарождение упомянутых институтов слова в Москве и Петрограде, а отчасти — и появление такого направления как философия имени. По мнению подвижника и богослова XIX века свт. Феофана Затворника, работы которого были знакомы Ильину, состояние слова непосредственно отражает состояние жизни человека и общества, а также наоборот: «...что в каждом речь, то в обществе — литература. По ней можно узнать, каково общество» [Феофан 2010, 73].

Можно сказать, что Ильин в своей лекции философски осмысляет причину осторожного отношения к слову, сосредоточивается на последствиях злоупотребления даром речи. Он, повторяя мысль свт. Феофана, напрямую связывает состояние слова с состоянием духовной культуры. «Слово речется для того, чтобы родить в душах эхо», то есть по сути мы говорим что-то только для того, чтобы воздействовать на другого, получить что-то для себя от этого общения; нам нужна цель для реализации, как это выразил И. Кант, «необщительной общительности». Следовательно, когда мы говорим, мы уже — осознанно или нет — воздействуем на других людей. Мысль о том, что каждый человек своими поступками и словами оказывает прямое или косвенное влияние на другого, не раз встречается в работах Ильина, посвященных философии права. Именно данная мысль и легла в основу идеи о необходимости самоограничения, уважения и доверия к другим. Эта идея впоследствии получила свое оформление в рамках аксиом правосознания, которые могут быть легко перенесены на любую область духовной культуры, помимо права. Отсюда философ и выводит то, что «в основании ораторского искусства лежит предметное мирозерцание выковывающее и вот уже выковавшее характер или обратно то же самое с другого конца». То есть оратору необходимо воспитать в себе адекватное (находящее живой отклик у каждого) отражение объектов с помощью слов, что возможно только при самовоспитании себя к предметности. Как нам видится, именно желание продемонстрировать путь, ведущий к самовоспитанию, воспитанию в себе характера, непосредственно легло в основу преподавания курса «Мирозерцание и характер». Данную догадку подтверждает и следующий фрагмент мемуаров Пришвиной: «Вторым курсом, «Мирозерцание и характер», Ильин открывал нам выход из мрака — знакомил с анализом духовной жизни человека, вылившимся у подвижников древнего христианства в четкую систему, называемую аскетикой» [Пришвина 2003, 155].

ЛИТЕРАТУРА

Вакулинская 2020 — Вакулинская А. И. «Гегельянство» Ивана Ильина. Анализ философского метода на примере московского периода творчества // *Вопросы философии*. 2020. № 9. С. 139–149.

Вакулинская 2019а — Вакулинская А. И. Идея права в философии И. А. Ильина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019.

Вакулинская 2019б — Вакулинская А. И. Место и роль трактата «О любезности» в философии И. А. Ильина: опыт источниковедческого анализа // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2019. № 1. С. 20–35.

Гладышев 2016 — Гладышев В. И. Концепция общения И. А. Ильина: общение как жизненное творчество личности // *Социум и власть*. 2016. № 6. С. 116–122.

Евлампиев 1998 — Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998.

Ильин И. А. (а) Вступление в ГИСе. Миросозерцание и характер. Курс лекций. Подготовительные материалы к курсу. Состав семинара.: 1920–1923 // НБ МГУ. ОРКиР. Ф.47. Оп.1. Ед. хр. 522. Л. 17–19.

Ильин И. А. (б) Вступительная лекция проф. Ильина. Миросозерцание и характер. Курс лекций. Подготовительные материалы к курсу. Состав семинара: 1920–1923 // НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп.1. Ед. хр. 522. Л. 30–33.

Ильин И. А. (2006) Основные задачи правоведения в России. В кн.: Собр. соч.: Справедливость или равенство / сост. и комм. Ю. Т. Лисицы. М. Т. 9–10. с. 201–230.

Ильин 1996 — Ильин И. А. О любезности. Социально-психологический опыт / Собр. соч. в 10 тт. М.: 1996. Т. 6. кн.1. С. 5–50.

Ильин И. А. (2014) Философия как духовное делание: [курс лекций]. М.: ПСТГУ, 2014, 714 с.

Мартос web — Мартос А. (web) Грехи языка [*Слова и поучения*] // https://azbyka.ru/propovedi/slova-i-poucheniya.shtml#grekhi_jazyka

Полторацкий 1989 — Полторацкий Н. П. Иван Александрович Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение / Полторацкий Н. П. Сборник статей. Тенафлу (N. J.): Эрмитаж, 1989.

Пришвина 2003 — Пришвина В. Д. Невидимый град. М.: Молодая гвардия, 2003.

Сережников 1923 — Сережников В. К. 10 лет работы первой русской школы живого слова, Московского института декламации проф. В. К. Сережникова 1913 27/XI 1923 гг. М.: Изд-во Института Декламации, 1923.

Феофан 2010 — Феофан свт. *Созерцание разумом образа спасения*. М.: Правило веры, 2010.

REFERENCES

Bychkov, V. V., Bychkov, O. V. (web) Prekrasnoe [Beautiful], in.: *Novaya filosofskaya entsiklopediya [The New Philosophical Encyclopedia]*, available at <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHad66b8624897af21e87aad> (in Russian)

Vakulinskaya, A. I. (2019a) *Ideya prava v filosofii I. A. Il'ina* Diss. [*Idea of law in Ilyin's philosophy Diss.*] Moscow, 187 p. (in Russian)

Vakulinskaya, A. I. (2020) «Gegel'yanstvo» Ivana Il'ina. Analiz filosofskogo metoda na primere moskovskogo perioda tvorchestva [Ivan Ilyin's «Hegelianism». Analysis of the Philosophical Method on the Example of the Moscow Period], *Voprosy filosofii — Questions of philosophy*, vol. 1, pp. 139–149. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-9-139-149> (in Russian)

Vakulinskaya, A. I. (2019b) Mesto i rol' traktata «O lyubeznosti» v filosofii I. A. Il'ina: opyt istochnikovedcheskogo analiza [The role and position of the essay «On courtesy» in the philosophy of I. A. Ilyin: The experience of source study], *Vestnik Moskovskogo universiteta — Moscow State University Journal*, Series 7, Philosophy, vol. 1, pp. 20–35. (in Russian)

Gladyshev, V. I. (2016) Kontseptsiya obshcheniya I. A. Il'ina: obshchenie kak zhiznennoe tvorchestvo lichnosti [Conception of I. A. Ilyin's communication: communication as a person's life creativity], *Socium i vlast' — Socium and power*, vol. 6, pp. 116–122. <http://dx.doi.org/10.22394/1996-0522-2018-4-7-18> (in Russian)

Dvoreckij, I. H. (1958) *Drevnegrechesko-russkii slovar': Okolo 70000 slov (v 2-kh tomakh)* [Ancient Greek-Russian dictionary: About 70,000 words (in 2 volumes)], ed. by I. H. Dvoreckij. Vol. 2. Moscow: GIS, pp. 1044–1904. (in Russian).

Evlampiev, I. I. (1998) *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [The divine and the human in philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg, 509 p. (in Russian)

Ilyin, I. A. (b) *Vstupitel'naya leksiya prof. Il'ina, Mirosozertsanie i kharakter. Kurs leksii. Podgotovitel'nye materialy k kursu. Sostav seminar.: 1920–1923* [Introductory lecture by Prof. Ilyin, Worldview and character. Course of lectures. Preparatory materials for the course. Composition of the seminar: 1920–1923]. Scientific Library of MSU. DRB&M. F. 47. Op. 1. d. 522. pp. 30–33. (in Russian, unpublished).

Ilyin, I. A. (a) *Vstuplenie v GISe, Mirosozertsanie i kharakter. Kurs leksii. Podgotovitel'nye materialy k kursu. Sostav seminar.: 1920–1923* [Introduction in SIW, Worldview and character. Course of lectures. Preparatory materials for the course. Composition of the seminar: 1920–1923]. Scientific Library of MSU. DRB&M. F. 47. Op. 1. d. 522. pp. 17–19. (in Russian, unpublished).

Ilyin, Ivan A. (2006) Osnovnye zadachi pravovedeniya v Rossii [The main problems of jurisprudence in Russia] in.: *Sobranie sochinenii v 10 tomakh. T. 9–10*. [Collected Works. In 10 vol. Of vol. 9–10], Moscow: Russkaya kniga Publ. pp. 201–230 (in Russian)

Ilyin, I. A. (1996) *O lyubeznosti. Sotsial'no-psikhologicheskii opyt* [On courtesy. Socio-psychological experience]. Collected Works. In 10 vol. Of vol. 6. b. 1. Moscow: Russkaya kniga Publ. pp. 5–50. (in Russian)

Ilyin, I. A. (2014) *Filosofiya kak dukhovnoe delanie (kurs leksii)* [The Philosophy as a Spiritual Action: (course of lectures)]. Moscow: Pravoslavnyi Svyato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ., 714 p. (in Russian)

Martos, A. archbishop (web) *Grekhii yazyka* [The sins of the language], in.: *Slova i poucheniya* [Sermons and Teachings], available at [https:// azbyka.ru/propovedi/slova-i-poucheniya.shtml](https://azbyka.ru/propovedi/slova-i-poucheniya.shtml) (in Russian)

Poltoracky, N. P. (1989) *Ivan Aleksandrovich Il'in: Zhizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Alexandrovich Ilyin: Life, works, worldview]. Selected works, ed. by N. Poltoracky. New York: Tenafly: Ermitazh Publ. 320 p. (in Russian)

Prishvina, V. D. (2003) *Nevidimyi grad* [Invisible city]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 328 p. (in Russian)

Pushkin, A. S. (1982) *Perepiska A. S. Pushkina v 2-kh tomakh* [Correspondence of A. S. Pushkin in 2 volumes], ed. by V. E. Vatsuro. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ. 494 p. (in Russian)

Serezhnikov, V. K. (1923) *10 let raboty pervoi russkoi shkoly zhivogo slova, Moskovskogo instituta deklamatsii prof. V. K. Serezhnikova 1913 27/XI 1923 gg.* [10 years of work of the first Russian school of the living word, the Moscow Institute of Declamation of prof. V. K. Serezhnikov 1913 27 / XI 1923]. Moscow: Institut Deklamatsii Publ. 71 p. (in Russian)

Theophan, the Recluse (2010) *Sozertsanie razumom obraza spaseniya* [Contemplation of the image of salvation by the mind]. Moscow: Pravilo very, 512 p. (in Russian)

*И. А. Ильин**

ТЕЗИСЫ И КОНСПЕКТ ВСТУПИТЕЛЬНОЙ ЛЕКЦИИ КУРСА «МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ХАРАКТЕР»

*Вступление в Гисе***

Оратор есть человек живым убежденным словом строящий духовную культуру и духовное общение людей.

1. *Modus essendi hominis****. Общение.

Разобщенность. Явленность и укрытость.

Ткань общения; ее чуткость; тонкость ее нитей; постоянность и сплошность взаимодействий.

Может быть многие состоят ... из отпечатков от соц.<иальных> восприятий и своих ответов.

2. Слово как путь общения.

Отсюда социальна ответственность рекущего****.

Эхо в душах; отголоски отголосков.

Сравнение с эфирною тканью музыки.

3. Проблема выбора слова.

Акт выбора — внутренний акт.

Одинокое несение ответственности*****.

* Иван Александрович Ильин (9 апреля 1883–21 декабря 1954), русский религиозный философ, правовед, публицист и литературный критик.

** Тезисы-конспект лекции, прочитанные на открытии Ораторского отделения в ГИСе. Публикуются по материалам НБ МГУ. ОРКиР. Ф.47. Оп.1. Ед. хр. 522. Л. 17–19.

*** *Modus essendi hominis* (лат.) — способ бытия человека.

**** Для И. А. Ильина характерна «игра» словами, их видоизменение с целью более точного отражения смысла.

***** В основе концепции И. А. Ильина лежит представление об автономно-развивающейся личности (изложенная в книге «О сущности правосознания» завершенной к 1919 г., опубликованной в 1956), более ярко данный аспект теории мыслителя проявился в книге «Аксиомы религиозного опыта» в которой он подчеркивает автономию религиозного опыта личности (Гл. О религиозной автономии). Тема одиночества, личностного предстояния

Отсюда проблема-метода.

Слово имеет свой нормальный* источник.

Обретение и использование его имеет свой метод.

4. Разрешение проблемы:

надо с очевидностью испытывать предметы;

видеть их объективную разнокачественность;

в этом видении почерпать убежденность и решение;

и для изъяснения этой убежденности находить адекватное и прекрасное**

слово.

5. Это видение и словесная фиксация предмета есть органическая часть дух.<овной> культуры и ее строительства.

Слово есть явь узренного предмета***.

В этом его священный корень и его священное значение.

Вне этого слово есть пошлость и деградация.

Беспредметное слово разрушительно

для его автора

для общения

для дух.<овной> культуры.

Нужна сильная, адекватная искрен.<няя> воля к предметности.

6. Нужна постоянная внутренняя напряженная борьба за адекватность слова.

Предметно-уродливое слово выше беспредметно-красивого.

Эта борьба строит дух борющегося:

воспитывает волю к правде и способность к ней;

делает его стражем собственной предметности;

учит его чтить в себе предметовидца;

заставляет других уважать его и доверять ему.

7. Общение есть общение только при предметности (схема троичности)****.

предмету также отражается в книге «Путь к очевидности». Обе упомянутые работы были начаты Ильиным ещё с 1918–1919 гг.

* Употребление понятия «нормальный» можно встретить в книге «О сущности правосознания», в которой мыслитель употребляет термин «нормальное правосознание» тем самым подразумевая его непосредственную связь с идеалом. При этом у Ильина эта связь подразумевает практическую реализацию в жизни.

** Зачастую в рамках философской традиции термины «прекрасное» и «красота» были синонимами. В античной философии под понятием «прекрасное» подразумевалось не только непосредственно внешне-воспринимаемое свойство предмета, а также истинность отражения идеала красоты (Подробнее см.: [Бычков, web]). Известно, что истина, добро и красота со времен античности были тремя предметами изучения философского знания. Употребления И. А. Ильиным термина «прекрасное» в данном контексте можно соотнести с античным восприятием данного понятия.

*** Отсылка к феноменологическому погружению. Известно, что Ильин был участником школы Э. Гуссерля в 1911 году, метод познания, присущий гуссерлианской феноменологии на первом этапе ее развития был осмыслен и использован Ильиным во многих философских работах.

**** См. рис. 1. По мнению И. А. Ильина, достижение предметности происходит при объединении всех источников опыта, «предмет, как он есть на самом деле, может быть по-

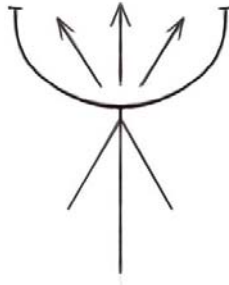


Рис. 1

Общение без доверия есть разобщение.
Доверие есть чувство чужой предметности;
— ты ищешь предметности своего бытия
ты ищешь предметной прозрачности свое для другого.
Совместное пребывание в предметовидении и воля к нему —
вот священная сущность общения;
вот строительство духовной культуры.

Быть — значит очевидно видеть предметы и строить себя ими.

Общаться — значит превращать процесс одинокого предметовидения
в совместное возрастание через предмет.

8. Слово есть оружие того и другого.

Отсюда правило его выбора. Отсюда и чувство ответственности.

Гибельность лжи, обмана, пустоты, неискренности

Пустое или лживое, или неуверенное есть преступление против духа,
есть разрушение дух.<овной> культуры и дух.<овной> жизни.

Истинное слово есть уже поступок, дело, подвиг.

9. Так разрешается вся проблема источника слова.

Иметь предметный ответ и убеждения.

Мыслить, что испытываешь.

Говорить, что мыслишь.

Делать, что говоришь, если слово твое есть выходящее за свои пределы.

Иначе: в основе ораторского искусства лежит предметное мирозерцание
выковавшее характер и характер, насыщенный предметным мирозерцанием.

Именно из этого источника и только из него родится подлинная красота
и сила реченного слова.

У настоящего оратора слово есть художественная явь предметного со-
держания, преломившегося через убеждение*.

знан душою, стать ее содержанием — через адекватное испытание, интуицию, мышление»
(Ильин 2014, 435).

* В своей речи «Основные задачи правопедения в России» Ильин указывал на фигуру Сократа, как первого философа, совершающего феноменологическое погружение посредством стремления к добродетели, укорененного и убежденного в ее истинности (Подробнее см.: (Ильин 2006, 217)).

10. Отсюда задачи преподавания:

- а) академический метод;
- б) программа (коротко)
философия, риторика,
история, социология.

11. Последовательность:

От корня — к методу — через знание, понимание, овладение — к являющейся периферии.

Надо начать с понимания и приязни своей неготовности.

Это единственный путь к самовзрачиванию.

12. Обращаться со всеми затруднениями, недоразумениями, пожеланиями ко мне в *приемные* часы.

10/П.21*

*Вступительная лекция проф. Ильина** (Отд.<еление> Ораторск.<их> Искусств Г. И.С.)*

I***

Господа: открывая занятия на ораторском отделении, я считал бы правильным поставить перед вашими умственными очами ту задачу, во имя разрешения которой мы будем работать.

Казалось, каждый из нас знает, что есть оратор, что есть ораторские искусства. И тем не менее я просил бы вас представить в душе, что вы не знаете, не понимаете этого. Оратор есть человек, который живым словом строит живую культуру, душевные общения людей****.

Разверните это знание.

Прежде всего, надо заб.<ыть>, что человек является не [нрзб.]..., который не остается себе единым. Если мы возьмем человека 1000 лет и 500 лет ... было бы его вместе... замкнутая бытия.

Каждый из нас имеет существование индивидуальное, которое открывает существенный процесс его жизни, и укрывается таинственным образом за индивидуальным (телами)... телом.

То, что переживает каждый из нас никому недоступно другому, как и что протекает у другого в душе: люди сами по себе разобщены. Их страдания открыты перед индивидуальным телом.

Человеческих душ столько, сколько людей и столько, сколько человеческих тел на земле.

* В рукописи указано 10/П.12 — но судя по конспекту следующей лекции Ильина, которая датируется 18/П.21 и написана тем же почерком, на тех же листах в клетку, автор конспекта просто сделал опisku, поменяв цифры местами.

** Публикуется по материалам НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп.1. Ед. хр. 522. Л. 30–33.

*** Первый час занятия

**** На полях фигурная скобка, объединяющая конец предложения с нижеследующими двумя абзацами и знак вопроса.

«Явлена и укрыта душа в теле своем» — И вот, несмотря на эту разобщенность, как бы в постоянном преодолении, в постоянном торге с ними.

Люди стоят в непрерывном общении, они непрерывно проявляют внутреннее свое внешним и проявляя не допроявляют и недопроявленное укрывают и желая укрыть, не владея своим телом, допроявляют то, что хотели укрыть в своем теле.

Слагается такое общение в непрерывном владении (?). Это ткань, состоящая во все непрерывном общении и владении, и реакция на реакцию, и реакция на реагированную реальность (?).

Эта ткань общения поэтому тоже разделена, тоже распылена, тоже разобщена по внешней видимости на индивидуальные души, и в то же время эта ткань есть ткань, которая живет во многих проявлениях души, нити которой чрезвычайно тонки.

Может быть человек строит себя гораздо больше своими отчетами (?) своих реакций, чем восприятием чужих реакций.

Какое же это отношение имеет к ораторскому искусству. Слово есть средство общения. Средство — послать и принять, изъявить и недоявить. Уловить скрытое, намекнуть на скрытое.

Слово есть главное основное орудие осмысленного духовного общения. Но если это так, если это ... что теория ткани, то вы сразу поймете если вам укажут на социальную ответственность каждого говорящего, что бы как бы и где бы он не говорил. Поймите и усмотрите это раз и навсегда. Слово речется для того, чтобы родить в душах эхо. Это эхо оставляет отпечаток в раненной душе, оставляет отпечаток в ... (социальной среде). Это эхо родит ряд отголосков, отголосков от каждого слова.

Для иллюстрации этой вибрации слова, я могу указать только на ту оформленную ткань музыки, которая царит в концертном зале исполнения, ткань главное содержание которой — отчеты* от исполняющей души к воспринимающей душе. Это оформление тела музыки, оно пространственно, оно живет, мы все его воспринимаем.

Вот тогда, если так обстоит дело, если слово есть главное орудие общения, главный путь к общению; и если каждый говорящий как бы ... кому бы что не сказал, несет ответственность, ибо он эту ткань строит или разрушает и эту... то перед вами встанет проблема, которая на этом пред... есть проблема выбора слова.

Этот выбор для большинства из нас восстанавливается неизвестно где, неизвестно когда, в каких тайниках души, а может не в тайниках.

Акт выбора до такой степени иррационален, до такой степени неуловим, и до такой степени неизбежен, что отделения академического преподавания ораторского искусства это есть культ метода выбирающего...

Можно достойно и недостойно выбирать произносимые слова. Наше изучение будет изучением метода в выборе слова.

Каждый человек отвечает за каждое произнесенное слово. Выбор слова есть акт внутренний, есть акт духовный... но именно глубина этой значимости

* Вероятно, здесь могло быть слово «отлеты».

духа и вся концентрация метода способа выбора слова должна быть выбрана каждым индивидуально в своей замкнутой лаборатории.

Основная проблема — это проблема метода. Слово имеет начало в нормальном изначальном человеческом духе. Образно — использование этого источника осуществляются особыми приемами, эти приемы люди познают, надо ими овладеть, надо их усвоить.

Я могу вам только сказать сейчас самое главное, самое основное — первичный исходный пункт.

Разрешить проблему метода и источника слова это значит привести и установить следующие тезисы:

Проблема эта разрешится только тогда, когда человек поймет, что в его душе есть разрозненные мотивы, разрозненные состояния, чувства и разные мысли! Когда он поймет, что это состояние наиболее ценное. Когда человек испытает и приемлет ценность известных драгоценных предметов.

Надо усвоить и понять, что человек имеет дело не с беспредметным хаотическим содержанием, а что он имеет дело с объективными предметами, которые сами по себе столь же разноценны как и приемлющие эти ценности внутренние акты (?).

Надо понять, что во внутреннем опыте есть особые объективные предметы, что эту разноценность и разнозначимость не следует понимать как субъективное — придуманные и неполные предметы. Это, гораздо более состояние объективного свойства, объективно предметно образований (?), обоснованных внутренним опытом (?).

Надо увидеть, что разноценность объективна. Надо уметь выбирать более ценное и безусловно ценное, предпочитая их другим. Это наиболее ценное, безусловно ценное, само по себе ценное... (?) Объективное, преимущественное, ценное само по себе, ценное (?) прежде необходимости с очевидностью испытывать. В этом до очевидности доводимом видении, почерпнуть решения и решения для вызывания этой убежденности надо находить абсолютно прерывное (?) слово, т. е. прекрасное слово.

Это значит быть оратором. Это значит овладеть словом. Это значит стать ритором, т. е. человеком прекрасным во всех отношениях.

Внутренним опытом увидеть объективно, почувствовать предметно ... Избрать верно, избрать предпочтительное ценное, безусловно ценное.

В этой очевидности приобретут убеждение и убежденность, и эти убеждение и убежденность облекут в адекватное прекрасное слово. Это есть органическая часть духовной культуры и ее строительства.

Слово есть адекватная явь, условного предмета. Человек не видящий предмета, пусть молчит пока не увидит предмет. Увидевши с очевидностью пусть сдерживает свои слова, пока не доведет себя до убежденности.

Слово есть адекватная явь условного предмета. В этом и есть священный корень слова и его священное значение. Вне этого слово есть пошлость и деградация, вырождение и развращение.

Беспредметное слово, которое не затребовано как бы изнутри самого предмета, слово, которое неопредмечено — такое слово разрушительно для его автора, для того, кто его произносит, оно разрушительно для духовной

культуры. Это есть слово мертвое, слово ложное, слово-иллюзия, слово-обман. А потому от строящего бытие и размножающего вредную злокачественную явь исходит слово, на котором нельзя построить никакой культуры (?).

Оратору, прежде всего, нужна сильная и активная воля к предмету, внутренний опыт находить предметы.

И что сделать, чтобы их найти и как узнать, что я их нашел.

Я только повторю — здесь нужна воля к этому, притом сильная, а не слабая, активная напряженность, не симулирование для себя и других; предметность во внутреннем опыте имеющая быть реченной.

Это значит постоянная внутренняя (?) борьба за предмет.

Я бы мог выразить это еще так. Что предметно-уродливое слово выше беспредметно-кривого слова. «Говорить красиво неприлично»*. Надо предметно-красиво говорить. Когда прекрасен предмет должно быть прекрасно слово, оно не может быть не прекрасным, не смеет быть не прекрасным. Но уродливый предмет потребует уродливого слова.

Эта борьба, о которой я вам говорил постоянная напряженная внутренняя борьба за предметность объективного слова. Она строит личный дух того, кто ее ведет. Это борьба, ведомая внутри себя чувством ответственности и предметом содержания этого чувства (?).

Она делает личный дух стержнем собственной жизни, предметом этой жизни (?).

Эта борьба учит читать в себе очевидные предметы, учит, что человек ответственен за свои слова, когда он говорит; если он ошибется, что за ним стоит такая адекватная вера в слово, что он лично заслуживает доверия... (?)

Человеческое общение редко стоит на высоте. Для того, чтобы оно стояло на высоте, это общение должно стоять на высоте предметного общения.

[нрзб.]**

Когда человек не говорит ни о красоте, ни об истине, ни о Боге, ни об искусстве, ни о «душевных благах», когда он говорит о разных пустяках, но если... (?)

Является насыщенным достоинством предметным и вот поймите, господа, что общение без содержания есть не общение, а разобщение...

Доверие есть чувство, вызываемое другим человеком, которому вы доверяете, чувство в том, что этот другой, свою душу, свои чувства предметно представляет.

Доверие состоит в том, что один обращается к другому как бы с такими словами: «что ты считаешь предметностью своего бытия. Что ты считаешь предметность прозрачностью для другого?». Это есть добро. Я говорил о сущности добра.

* Вероятно, отсылка к цитате из романа И. С. Тургенева «Отцы и дети», которая встречается в диалоге нигилиста Евгения Базарова и его друга Аркадия Кирсанова. Базаров одергивает Аркадия, когда тот позволяет себе произнести художественное сравнение; Здесь также можно упомянуть о предмете спора о красноречии Сократа и Горгия в диалоге Платона «Горгий». Сократ требовал от собеседника, дающего определение понятия «ораторского искусства» краткости и предметности речи.

** Перед предложением, текст которого разобрать невозможно, нарисован маленький равнобедренный треугольник.

2.*

Следовательно, общение по сугубейшей духовной сущности своей должно быть рассматриваемо как совместное пребывание в: предметном видении, раскрытии плана (?), найденного...его узор прочитан. И это решение, это понимание остается в вашей душе навсегда, что истинное общение есть через предмет к предмету и от предмета.

Совместное пребывание в предметном видении — вот строительность духовной культуры.

Бытие не существует только в виде фантомов. Бытие индивидуального живая, реальная сила, которая чувствуется другими, и которая иллюминирует другого. Для этого нужно с очевидностью видеть предмет...

Общаться при таком понимании, значит превращать процесс одинаково видения в совместное возрастание понимания через предмет.

Так (?) вот кто оратор. Человек, который видит, убежден и для соответствующей сущности его видимое содержание находит. Оратор есть столп предметной очевидности.

Оратор есть учитель и вождь. Оратор есть социальный воспитатель...

Такое понимание общения, такое понимание культуры позволяет мне сказать: слово есть то и другое. Отсюда чувство ответственности за свои слова, которое всегда было присуще подлинной, славной и благородной душе. Отсюда слово ложное, слово-обман губительно, разрушительно...

Будь оно хотя бы не убежденно (?). Только а ...[нрзб.] слово всегда было преступлением против души, потому что оно разрушает доверие человека к себе самому, разрушает духовную жизнь индивидуума, разрушает культуру; слово в его большом священном значении — слово есть уже дело и всегда будет подвигом. Оно имеет предметный опыт и убежденность. Но этого мало. То самое, что есть в моем предметном опыте, то самое, что содержит душу, ту предельную силу (?) — это самое надо мыслить точно и восторженно. Чисто в направлении не больше и чисто в направлении не меньше... Надо чувствовать, что мыслишь и говорить от чувства мысленно...(?)

Это значит делать то, что говоришь и думаешь и с очевидностью испытываешь.

Предметно испытывать, думать, что испытывать, говорить, что думаешь и делать то, что говоришь. Вот формула, которую надлежит принять оратору. Иначе говоря, в основании ораторского искусства лежит предметное мирозерцание выковавшее и вот уже выковавшее характер или обратно то же самое с другого конца (?).

В знании ораторского искусства должен лежать и лежит характер, насыщенный предметным мирозерцанием. Оратор есть человек с предметным созерцанием просветивший себя. Именно из этого источника, и только из него, родится подлинная красота и сила реченного слова. Не убежденное слово не есть сильное слово. Ибо последний источник силы есть одержимость — очевидность одержимости.

* Второй час занятия. Цифра размещена в тексте рукописи, практически в середине абзаца, который мы приводим после нее.

Для настоящего оратора слово есть художественное изъяснение предметного восприятия.

Преподавать ораторское искусство, значит преподавать тот путь, тот метод, который ведет душу к этой цели и к этому состоянию.

Преподавать искусство — не значит преподавать только техническое умение пересаживать из одной души поверхностно в другую душу.

Преподавать ораторское искусство — значит совместно преподавать исследовать священные истоки слова.

Нужно сказать: больше этого может и должен сделать только каждый сам для себя. Только тот, кто подлинно в самом себе построит это путь, проложит в себя дорогу, которая приведет его к возможности выработать в себе настоящего мастера... (?) ораторского искусства, ораторского отдела, который свое слово сумеет сделать органическим орудием, органическим знаком.

Только такой человек сумеет сам потом знать, что он говорит, отвечает за реченное, отвечает перед лицом (спасения) (?) жизни или как бы перед лицом смерти. Этот масштаб, эту меру я хотел бы оставить в вашей душе навсегда.

Сказать — иметь право, но этого мало. И обязан сказать ты, это за что ты в момент речения чувствуешь себя и способным, и достойным принять смерть. Вот мерило характера, вот мерило ответственности. И вот искание метода должно лечь во главу угла всей нашей дальнейшей работы.

Знать о каких-либо ораторах и их способности речения стоит только при возрастании и возвращении своего ораторского опыта из тех источников, которые я указал. Но и преподавание не должно быть преподаванием знания, а преподаванием метода.

Метод — значит путь за чем-нибудь* — это поход, честных душ за «синей птицей» предмета.

Для того чтобы овладеть этим, нужно много знать**. Нужна и философия, и социология, и история и много другого. Но все это не для того, чтобы знать, а для того чтобы техническое умение к себе в душу ввести. Найти путь усвоения и подготовки себя подлинным ритором ораторского слова. Туда должны мы последовать. От корня, от центра, который нужно найти в себе, который нужно найти в себе, от корня к методу, через знание, понимание, овладение к являющей периферии слова.

Слово должно родиться как серебряный пузырь поднимается с глубокого дна омота. Оно должно с самого дна идти. Оно должно принести с собой подлинную глубину сказания.

Когда-то Пушкин, воюя с цензурой, цитировал стихи Жуковского:

* μέθοδος (древнегреч.) — метод, дословно означает путь исследования или познания (подробнее см.: (Дворецкий 1958, 1062)). Стоит отметить, что в названиях некоторых работ Ильина, опубликованных в эмиграции, фигурирует слово «путь», что равнозначно слову «метод». Пристальное внимание методу философии как пути выхода из кризиса философского знания мыслитель стал уделять еще со времен знакомства с «Феноменологией духа» Гегеля (подробнее см.: (Вакулинская 2020)).

** Восприятие ораторского искусства Ильиным противоположно пониманию его софистами. В основе речей оратора лежит знание, а не просто умение убеждать, преклонять к вере.

«Я не должен сказать, я не мог бы сказать, я не смею иначе»*

Это слова обыкновенные. Эти слова есть фундированные слова. Оратор, который не понимает, что есть слово уже не оратор — болтун. Лучше ему не говорить.

Оратор, который понимает это — говорит обоснованно. Марк Аврелий, Тиций, Цицерон — это были ораторы.

Надо начать с восприятия своей неподготовленности; надо начать с того, чтобы сказать про себя: какой я оратор. Все, что я говорил до сих пор было — (ведь *non semper*** [нрзб.]) — не обосновано.

Надо, прежде всего, понять и принять свою неготовность, отречься от тщеславия, цепляющегося за успехи своего прошлого. Надо сказать, определенно — плохо говорил, вздор говорил.

Тот, кто начнет с того, что я готов или почти готов — всегда останется неготовым и всегда будет не готов.

Вот те основания, вот те принципы, на которых мне представлялось бы возможным открытие преподавания на ораторском отделении, действительно могущим стать событием в деле развития ораторской русской культуры. Меньше этого не стоит начинать. Меньше исторического размера не следует представлять себе, хотеть и стремиться в своих начинаниях... (?)

Но вот какое обстоятельство говорит за это начинание (?). Тот, кто и не хочет к главному из главного по главному идти, тот к этому главному и не придет, ибо главное требует, чтобы к нему шли по главному, и чтобы к нему подходили из главной глубины духа.

Первое, о чем я просил бы, это о том, чтобы в душах жило предметное бескорыстие, направленное вами на главное, и чтобы это общение производилось с тем предметным доверием к ткани, о которой я говорю.

* Отсылка к письму А. С. Пушкина к П. А. Вяземскому от 14 октября 1823г, в котором поэт жалуется на цензуру, запретившую ему употребление слово «ночей» в поэме «Кавказский пленник», которое как нельзя лучше подходило для передачи нужного смысла. Фраза, которую употреблял Ильин в лекции должна была звучать так: «Я не властен сказать, я не должен сказать, я не смею сказать ...». Подробнее о перефразировке строк В. А. Жуковского из баллады «Замок Смальгольм, или Иванов вечер» (1822, напеч. 1824), которая была использована Пушкиным в приведенных строках, можно прочесть в комментариях к письму. Подробнее см.: (Пушкин 1982, 164–167).

** *Non semper* (лат.) — не всегда.

Библиография

*А. А. Ермичев**

**НУЖНОЕ ИЗДАНИЕ
(П. Н. БАЗАНОВ. Н. И. УЛЬЯНОВ — РУССКИЙ ЭМИГРАНТ,
ИСТОРИК, ПУБЛИЦИСТ, ПИСАТЕЛЬ:
БИО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ.
СПБ., 2021. С. 130)**

Ernichev A. A. The Right Edition (P. N. Bazanov, N. I. Ulyanov — Russian emigrant, historian, publicist, writer: bio-bibliographic index. St. Petersburg, 2021, p. 130)

Сложилось впечатление, что ученые-философы и историки общественной мысли небрежны к библиографии своего предмета. Правда, донесся слух, что философы в Москве предприняли подвижки к ней и выпустили несколько персональных библиографий... Точно знаю — есть библиография П. П. Гайденко и И. Т. Фролова. Лед тронулся. В петербурге известный исследователь русского зарубежья П. Н. Базанов сумел издать персональную библиографию одного из представителей так называемой «второй волны» русской эмиграции Николая Ивановича Ульянова (1904–1985).

По-видимому, П. Н. Базанов готовил свой указатель для специалистов, хорошо знакомых с творчеством Н. И. Ульянова. Быть может, поэтому в «Предисловии» он ничего не говорит о его творчестве и о месте в культурной иерархии эмигрантов «второй волны». Зато на девяти из семнадцати страниц «Предисловия» он пытается прояснить смутные обстоятельства жизни Ульянова на оккупированной территории в годы Великой Отечественной войны. Автор убеждает читателя, что в эти годы Ульянов не совершал ничего предосудительного в отношении родины — СССР. Драматичен один из эпизодов тех времен. Н. И. Ульянов бежит из немецкого лагеря для советских военнопленных в Дорогобуже и идет 640 километров по оккупированным местам к Ленинграду, чтобы встретиться с женой. Если беглец шел без немецкого аусвайса, то поверить в это очень сложно. Но автор так и пишет, — «чудом пройдя 640 км по оккупированной территории» (с. 13). Конечно, если здесь имело место чудо — то и мы не будем упорствовать в своих сомнениях, какими бы они ни бы-

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

ли. Как сомневаться, если даже по просьбе автора коллеги-историки «искали какие-либо следы контактов Н. И. Ульянова с немецкой администрацией или штабами Вермахта и ничего не нашли» (с. 13). Но и этим не довольствуется наш автор и искусно дезавуирует личное признание историка о его добровольном уходе вместе с немцами (с. 19).

Но предположим скверное. Допустим, что наш историк — один из тех русских патриотов, кто были сознательными пораженцами. Пораженец — гражданин СССР — это безусловно предатель. Русский, не гражданин СССР, русский из русского зарубежья — это просто пораженец. Он выпал из категории юридической и перешел в категорию нравственную. Например, Н. П. Полторацкий, родившийся в русском зарубежье и никогда не бывший гражданином Советской России — СССР говорил мне, что, веря в окончательную победу Америки и Англии над Гитлером, он вполне осознанно был пораженцем в отношении СССР. У Н. И. Ульянова было что-то другое. Возможно, он ушел с немцами, просто боясь подозрительных и жестоких советских карательных органов. Здесь было все просто — он спасал свою жизнь и жизнь своей жены. Но допустим совсем плохое...

Что же? Мы должны игнорировать его творчество, его статьи и книги? Вспоминаются имена С. А. Аскольдова, Б. П. Вышеславцева, В. Н. Ильина, которые сознательно служили Власову и Гитлеру. Должны ли мы отказаться от «Мысли и действительности», «Философской нищеты марксизма», «Этики преображенного Эроса» и «Арфы Давида»? Памятуя, что книги живут независимо от авторов, что каждая из них имеет свою особенную судьбу, на отказ от чтения и изучения этих книг было бы ненужным ригоризмом. В этом случае правильнее рассматривать биографию автора в качестве примечания к его книге. Что главнее для нас, для нашей культуры — измены Аскольдова и Вышеславцева или их философское наследие? Что главнее — антисоветизм Ульянова или его исследования русской истории и культуры? Тогда я скажу, что антисоветизм Н. И. Ульянова — это всего-навсего примечание к его Россике — его статьям и исследованиям русской истории и культуры. Заметно же, что антисоветизм Н. И. Ульянова стал естественным продолжением его русского государственничества. Для публициста Советское государство было не национальное государство, а государство интернациональной мировой революции и, наконец, — просто плохое. Все это можно выразить краткой формулой — историк — за Россию и потому — против Советов и коммунизма.

Конечно, такая позиция — соблазнительная и опасная. На этой позиции стояли Аскольдов, Вышеславцев, Полторацкий и многие другие — даже презираемый Власов. Это было выбором неуверенной души, которая закрывала глаза на суровую реальность неслиянно-нераздельного единства государства и народа; в нашем случае — советского государства и советского народа. Такое единство подвижно, но когда-то и оно прерывается... И пока народ сам не откажется от государства... Разве не это стало главной причиной гибели СССР? Разве не этим соображением руководились Бердяев и Франк, когда в 1922 году выступили не со Струве в его борьбе с Советской Россией?

В указателе названо 223 работы Н. И. Ульянова (шестнадцать из них — марксистские, советского времени). В этих двухстах двадцати трех названиях перед нами предстает — в первую очередь и даже единственно! — публицист

Н. И. Ульянов, очень близкий по энергетике своего письма Белинскому... Затем, после публициста идут другие титулы, которыми его наградили П. Н. Базанов: историк, философ, культуролог, литературовед, писатель, специалист по украинскому сепаратизму(с.5). Однако, кажется, будет достаточно назвать Н. И. Ульянова только публицистом широкого историко-культурного кругозора, затем — возможно, писателем.

Судьба была жестока к Н. И. Ульянову. Любимую профессию историка у него — последнего ученика великого С. Ф. Платонова отобрало сталинское время. Его вынесло в публицистику. Он писал романы и оставался публицистом. Он вникал в историю Украины — и опять был публицистом. Сделанного Н. И. Ульяновым не так много, чтобы сопоставлять его с Г. В. Адамовичем, А. Л. Бемом или В. В. Вейдле — и по количеству и по качеству. Но оставленное им настолько ярко и дано в настолько постоянном равнении на гуманистические ориентиры русской культуры XIX века, что статьи и книги Н. И. Ульянова еще долго будут служить России.

Крайне жаль, что у нас первые незаметные упоминания об этом выдающемся человеке появились только в 1987 году (в историографии коми-зырян, история которых занимала Н. И. Ульянова в двадцатые годы). Первой работой, сделавшей его имя широко известным еще советскому читателю, была статья «Басманный философ». Мысли о Чаадаеве», напечатанная в восьмом номере «Вопросов философии» за 1990 г.

К полезному изданию, подготовленному П. Н. Базановым, имеется несколько замечаний. Первое: в разделе «Работы Н. И. Ульянова, погибшие при аресте в 1936 году» по-видимому, ошибочно попали опубликованные статьи (№ 2, 3, 7–11) поскольку здесь же указывается на сборники, где они были помещены, на год и место издания последних. Второе: для исследователя творчества Н. И. Ульянова — а их появилось много — было бы удобнее поделить надвое раздел «О жизни и творчестве Н. И. Ульянова»: в первой части дать литературу русского зарубежья; во второй — отечественную литературу. Становятся возможны какие-то суждения о характере актуальности публициста, об угасании или, напротив, возрастании интереса к нему. Наконец, последнее, сугубо критическое замечание. Составитель крайне скуп на аннотирование ульяновских статей. Имея в виду их труднодоступность, а то, нередко, просто недоступность — подобная сдержанность составителя заслуживает порицания. Помимо того, учтем публицистическую специфику Н. И. Ульянова. Он дает яркие и броские названия своим выступлениям или нарочито блеклые, нейтральные. Он не поясняет содержание своих выступлений, а символизирует их. Название «Алданов — эссеист», идущее под № 61 понятно без пояснений, а вот следующее название «Дискуссия или проработка» без аннотации непонятно. Но иногда и данная П. Н. Базановым аннотация не всегда удовлетворит. Например, № 121 «На восточном фронте без перемен» сопровождается примечанием «О журнале «Икона»». Очень хорошо. Но что это за журнал? Составитель умолчал. Таких примеров очень много! Скуп, очень скуп составитель на пояснения!

Указатель сделан профессионально. Есть раздел «диссертации», «иконография», «библиографические источники». Книга издана дешево и рассыпалась на листы во время работы с рецензией.

*А. А. Ермичев**

**КНИГА О Н. Я. ДАНИЛЕВСКОМ.
(А. Я. КОЖУРИН. Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ.
ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО. СПБ., ИЗД-ВО РГПУ
ИМ. А. И. ГЕРЦЕНА. 2021. 204 С.)**

*Ermichev A. A. The book about N. Ya. Danilevsky.
(A. Ya. Kozhurin. N. Ya. Danilevsky. Life and work. St. Petersburg, Publishing house
of the Herzen Russian State Pedagogical University. 2021, p. 204)*

Видный петербургский специалист по истории русской философии, профессор Педагогического университета А. Я. Кожурин написал новую книгу — о Николае Яковлевиче Данилевском, мыслителе, известность которого граничит со скандальностью. Данилевский разделял цивилизационный подход к истории и выдумал славянский культурно-теоретический тип, у которого есть будущее, то есть всяческое процветание. Этот тип сменяет романо-германский культурно-исторический тип, который, исчерпав алгоритм своей жизни, уже отжил свое, завершив себя в истории. Главным народом, центром славянского культурно-исторического типа являются православные русские.

Это не может не импонировать патриотическим настроениям русских людей, вселяет в них надежду в нашей тревожной современности. Действительно, НАТО уже граничит с Ленинградской областью, то есть расположилось вблизи Санкт-Петербурга. Пережившие «Drang nach Osten» Гитлера, снова переживают такое — и снова со стороны коллективного Запада. С тем большим удовольствием мы читаем Н. Я. Данилевского. В постсоветской России главный его труд «Россия и Европа» был издан несчетное количество раз, об этой книге написано множество других книг и вот еще одна — относительно небольшая и написанная с нескрываемым пиететом в отношении Николая Яковлевича.

Первая часть в книге — биографическая — о превосходном ученом-практике, трудами которого крепла и богатела Россия. Автор напоминает о ра-

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

ботах Н. Я. Данилевского в области статистики, изучении климата, рыбоводства, сохранения виноградников и проч. Вторая часть — о главном труде Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», которым он обозначил свое место в истории русской мысли. Здесь автор рассказал о различии культурно-цивилизационного и формационного подходов к истории, о концепции культурно-исторических типов у Данилевского и о горячей полемике вокруг этого произведения, вспыхнувшего между В. С. Соловьевым и Н. Н. Страховым. В этой же части автор дает анализ публицистики Н. Я. Данилевского с собственными соображениями о том, в частности, почему в России во второй половине XIX века парламентаризм был не только не нужен, но и вреден (с. 99), или о том, что крепостничество к 1861 г. в экономическом отношении далеко не исчерпало себя, и могло бы, видимо, еще немножко существовать (с. 27). Третья часть книги А. Я. Кожурина — об антидарвиновском исследовании Н. Я. Данилевского «Дарвинизм». Выдающийся практик-естествоиспытатель имел основания анализировать теорию эволюции, которая для многих русских голов была не отделом естествознания, а мировоззрением

В биографической части внимание автора — помимо организационно-хозяйственной деятельности Данилевского — привлек эпизод с его участием в кружке М. В. Буташевича-Петрашевского. Автор не говорит о появлении социалистической интеллигенции в России (как это было принято в советской историографии) и не затрагивает вопроса о месте социализма петрашевцев в истории освободительного движения, а изображает арест кружка скорее результатом (автор пишет — «жертвой») «закручивания гаек» правительством, опасавшимся европейского поветрия из «смеси социально-утопических и эротических установок» (с. 23), захватившего группу молодых людей. Пусть будет так, как это изображает А. Я. Кожурин.

Но история налагает свой отпечаток на романтические беседы на пятницах Петрашевского и делает серьезным вопрос о месте этого кружка в истории освободительного движения в России. Верно, что далеко не все петрашевцы напрашивались на такое место. Иное дело, что в с е х петрашевцев на это место (в освободительном движении) выталкивала русская монархия — уже одной только имитацией смертной казни на Семеновском плацу. Так по-отечески император вразумлял своих неразумных подданных; — не казнил же ... Другим поводом для рассмотрения вопроса о таком месте является жизнь самого Н. Я. Данилевского. Наш герой просидел сто дней в крепости, читал Библию и «Дон-Кихота», что «имело своим следствием возвращение к религиозным и консервативным установкам» (с. 22), или, по словам Ф. М. Достоевского, имело следствием его возвращение от фурыеризма к России. Такое не раз повторялось в нашей истории. Случай с Данилевским оказался типическим. Зато какого мы получили ученого и хозяйственника (Н. Я. Данилевский), мыслителя и романиста (Ф. М. Достоевский), литературного критика (Ю. Н. Говоруха-Отрок) и т. п.

Эти стороны петрашевства Н. Я. Данилевского автор обошел, зато с большим удовольствием, на двух страницах — 29 и 54 он подчеркивает, что первая публикация «России и Европы» приходится на год появления «Войны и мира» Л. Н. Толстого и «Бориса Годунова» М. П. Мусоргского. Очевидно, в таком

соседстве «Россия и Европа» выглядит величавее. Впрочем, так о ней автор и думает, ревниво замечая, что прославленные европейские философы культуры (Шпенглер О, Хантингтон С.), хотя и были знакомы с книгой, но упорно замалчивают выдающийся вклад Николая Яковлевича в разработку культурно-цивилизационного подхода.

Автор, конечно, знает, что не Николай Яковлевич придумал этот подход (см. с. 41–43), но он сделал его инструментом анализа истории (с. 58–59) и успешно произвел испытание применительно к современным отношениям России и Европы. Жаль, однако, что в биографической части — именно здесь, в биографической, первой части, автор не упомянул о нашем поражении в Крымской войне, о русско-турецкой войне 1877–1878 гг., о Берлинском трактате 1878 г. и Константинопольском договоре 1879 г. А первая, повествовательная часть, разрешала широко использовать такой материал — очень выигрышный для понимания истоков идеологии Данилевского. (Автор скупко коснулся их на с. 93–95 при анализе статьи Николая Яковлевича «Горе победителям!»). Именно эти, перечисленные здесь события гвоздем долбили в сознание русских: мы — другие! Они — другие! И вот появляется большая книга Н. Я. Данилевского, в которой он детально, по полочкам отформовал наше родное задушевное славянофильство. Жаль, автор упустил напомнить слова Н. Н. Страхова: в «России и Европе» славянофильству была придана «точная и связанная форма». быть может, автор не захотел провинциализировать теории Данилевского.

А. Я. Кожурин во всем согласен с Н. Я. Данилевским: и с предпочтением культурно-цивилизационного подхода перед формационным, эволюционно-стадиальным и с его неудовольствием понятиями «человечество» и «общечеловеческие ценности» и с его «вниманием к органицизму как принципу социального устройства и вниманием к жизни нации и народности» и с защитой атрибутивной модели культуры (с. 42). Уже только в силу этого он считает Данилевского основателем не только отечественной геополитики, но геополитики вообще (с. 10). Автор сильно актуализирует панславистское будущее, предполагаемое Н. Я. Данилевским, и даже частью видит его неудачно воплотившимся в социалистическом лагере в Европе (для чего готов именовать «пруссаками» граждан ГДР).

Впрочем, он робко позволяет себе критические замечания по адресу своего героя (с. 65), признавая нереалистические моменты его концепции (с. 58). Этим нереалистическим моментом оказался — что бы Вы думали? — «подведение Данилевским всех славянских народов под единый культурно-исторический тип». Автор называет такое обобщение «явно ошибочным» (с. 57). Вы не поверите, но Данилевский ошибался и тогда, когда «гуннам, монголам и туркам приписал чисто разрушительные функции». Между тем два последних народа были «создателями великих империй, просуществовавших не одно столетие» (с. 66).

Автор не видит, что его критические замечания, во-первых, льют воду на мельницу В. С. Соловьева, который упрекал Николая Яковлевича «в сведении идеи славянства к чисто этнографической особенности этого племени» (с. 56). (Автор, разумеется, называет такой упрек «голословным»). Во-вторых, явная ошибка Данилевского разрушает наши надежды на наше «четырёхразрядное»

будущее! Рискнем пойти далее: имея в виду, с одной стороны, органицистскую, естественнонаучную подоплеку концепции Данилевского и действие в историческом процессе «имманентной идеальной силы, позволяющей внутренним структурным принципам разворачиваться в многообразии исторических типов» (с. 148), заявим, что само падение последнего четырехразрядного типа означает отрицание общего значения теории Данилевского. Остается то, о чем писал Н. Н. Страхов — славянофильство, но в форме системы.

Третья часть книги «Дарвинизм» названа по второму большому труду Н. Я. Данилевского, названного им «естественным богословием». Оценка «Дарвинизма» у А. Я. Кожурина очень высока: это — «наиболее последовательная критика теории эволюции» (с. 149), или «несомненный шедевр с точки зрения научной полемики» (с. 154), или даже — «более основательной и в то же время корректной критики трудно себе придумать» (с. 155). Между тем, «ни при выходе в свет, ни позже книга Данилевского не удостоилась сколько-нибудь внятного анализа», — констатирует автор, явно стараясь восполнить этот пробел. Переиздание ее состоялось в 2015 году, — автор меланхолично откомментировал это событие так: «видимо, сторонникам Дарвина, превратившим его теорию в выгодный товар (как на научном, так и на идеологическом рынке) книга Данилевского оказалась весьма не к месту» (с. 29). А. Я. Кожурин прямо намекает на какой-то антиданилевский заговор... Смешно, однако, другое: на 168 странице уже К. А. Тимирязев говорит о едином фронте министров, влиятельных петербургских кругов, услужливого капитала, выдающегося критика Страхова, органов ежедневной печати, официальной науки... И все это сонмище, по словам Тимирязева, трудилось в защиту Данилевского... Что тут скажешь? Заниматься наукой в России всегда рискованно!

Автор перечислил десять недостатков рассуждений Дарвина, замеченных Н. Я. Данилевским, а затем пятнадцать пунктов несогласия русского ученого с английским ученым, которые в совокупности своей напрочь отрицают теорию эволюции (с. 156–157). Главная ошибка англичанина — и фактическая и мировоззренческая! — в том, что Дарвин создавал свою теорию, опираясь на небольшой опыт одомашнивания животных и окультуривания растений. Однако такой опыт предполагает прямое участие в этом процессе целополагания человека. Тогда «нельзя ожидать, чтобы изменчивость и наследственность, не направляемые разумом, произвели результаты, подобные достигаемым посредством искусственного подбора...» (с. 158).

В рецензии совершенно невозможно разрешить вопрос о правоте Дарвина или его русского коллеги — Данилевского. Невозможно признать победителем Н. Н. Страхова или К. А. Тимирязева, которые поневоле продолжили спор великанов. Но читатель знает, что концепции, претендующие на широкое обобщение бесконечного Божьего мира, определенно обладают только относительной истинностью и потому и могут и должны быть подвергнуты научной критике. Более того. Они и живы тогда только, когда их критикуют. Легкомыслие Дарвина, спокойствие Данилевского, упрямство Страхова, горячность Тимирязева — все это частности, детали грандиозного мировоззренческого спора, который никогда не закончится. Зрелому ученому, автору рецензируемой книги должно занять позицию смиренного Пимена.

Но А. Я. Кожурин не хочет быть Пименом. Он хочет быть бойцом и он боец. Он знает, что «либерализм в любом обличьи демонстрирует враждебность самим основам русской жизни» (с. 85). Особенно достается В. С. Соловьеву. Он — адвокат террора и террористов (с. 30), прибегает к иезуитской тактике (с. 72) и использует двойные стандарты (с. 80). У него — помраченное нравственное сознание (с. 78). Он — фальсификатор, который готов пойти на любой подлог (с. 81). Он совершенно не понимая русской культуры (с. 77). Он примазывается к «прогрессивному» дарвинизму, согласуя теорию эволюции с креационизмом (с. 173). Адвокат теории эволюции К. А. Тимирязев тоже хорош: «следует сказать, что Тимирязев — яркий пример своеобразного низкопоклонства перед Западом, характерного для значительной части отечественной интеллигенции» (с. 173) Не лучше и Короленко: «Прославившись своей публицистической деятельностью в пользу инородцев и критикой порядков Российской империи В. Г. Короленко был причислен к выдающимся русским писателям. Авансы надо было отрабатывать» (с. 176).

Не будем ужасаться. В книге названо еще больше хороших людей... например, принципиальный противник крепостничества Николай I. разумеется, названы Александр III, генерал Р. А. Фадеев, Ф. И. Тютчев, Н. Н. Страхов, Ф. Э. Шперк, конечно, В. В. Розанов, И. В. Сталин... Всех не перечислить!

Впрочем, если абстрагироваться от партийной пристрастности автора, то его книгу следует признать полезной и очень интересной благодаря попыткам автора актуализировать теорию Данилевского не только в теоретическом отношении (сопоставляя ее с современными концепциями истории), но и в отношении практико-политическом.

