

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПРОГРАММА
«НАРОДЫ РОССИИ: ВОЗРОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ»**

**Научный руководитель
профессор В.Т.Пуляев**

**МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА
«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОСНОВА
ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ»**

**Научный руководитель
профессор А.Ф.Замалеев**



**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

1997

Вече



Альманах
русской философии
и культуры

Выпуск 9. Февраль-май 1997 г.

Издается при содействии
Воронежского государственного университета

Редакционный совет:

*С. И. Богданов; Г. П. Выжлецов; В. Д. Губин;
А. Ф. Замалеев (председатель); А. Ф. Киселев;
И. И. Легостаев; Ю. В. Перов; В.Т. Пуляев;
С. К. Сергеев; А. А. Слинько; Ю. Н. Солонин;
В. Н. Троян; Л. Е. Шапошников; В. В. Шаронов.*

Редакционная коллегия:

Главный редактор — *А. Ф. Замалеев.*
Издательский отдел — *А. А. Троянов.*
Секретариат редакции — *И. Д. Демидова,
Е. А. Овчинникова.*
Отдел культурологии и философской публицистики —
*А. И. Бродский, В. С. Никоненко,
И. Д. Осипов.*
Отдел библиографии — *А. А. Ермичев, Г. Н. Зорина,
Л. Г. Фещенко.*
Литературный редактор — *А. М. Большаков.*
Художник — *Е. Н. Морозов*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П1216 от 16 ноября 1994 г

В номере

В.Т.Пуляев. Начала идеологии и новые принципы формирования гуманизма	5
Позиция редактора. Церковь и власть: реалии и перспективы взаимоотношений	13

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

Е.А.Голлербах. Идеология путейства. Московское религиозно-философское издательство «Путь» и его политическая философия	17
А. В. Антощенко. Об эволюции теократического идеала А.В.Карташева	71

ПРОСТРАНСТВО РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В.Н.Лебедев. Духовное и идолическое в русской иконе	87
Г.Н.Москвина. Народные промыслы Рязанского края	102

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

НОВЫЕ ИДЕИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ.	113
Ю.Н.Солонин. Философия в движении от классического к современному образу	115
В.Г.Марахов. Динамика структуры и функций философии: Россия, вторая половина XX века	119
Б.И. Липский. Идеал научной рациональности и философия в XX веке	124

Ю.В.Перов. Проблема философского статуса социальной философии	132
М.С.Каган. Философия как мировоззрение или «философствование по поводу»?	147
Б.В.Марков. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе	155
В.А.Ассеев. Пути интеграции в философии и культуре	173
К.С.Пигров. Сдвиг в отечественной социальной философии в 80-90-х годах: смена философского порядка	182
Ф.Ф.Вяккерев. Идеи и концепции ленинградской онтологической школы	190
Н.Б.Иванов. Философская форма XX века: проблема идиосинкразии	201

ПОЭТИЧЕСКАЯ СТРАНИЦА

Дина Есипович. Разноцветье	211
---	-----

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПРОБЫ

В.М.Урицкий. «Предназначение человека ...»	213
---	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А.А.Ермичев. Русская философия и общественная мысль на страницах русских эмигрантских журналов	229
Книжная справка (сост. Г.Н.Зорина)	238

В.Т.Пуляев

НАЧАЛА ИДЕОЛОГИИ И НОВЫЕ ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ГУМАНИЗМА

Наша главная немощь...
состоит в слабом развитии личности,
а через это и в слабом развитии общественности.

В.С.Соловьев

Всякая идеология представляет собой определенную совокупность идей, взглядов, учений, связанных с пониманием ориентиров, целей и идеалов развития общества, познанием и постижением людьми системы духовных ценностей, осознанием необходимости их созидания.

До последнего времени в России господствовала государственная идеология, в основе которой лежал марксизм. С одномоментной отменой («революция сверху»!) государственной идеологии, с утратой марксистской монополии на истину в обществе образовался идейный и духовный вакуум, в который хлынул поток разнообразных, порой взаимоисключающих идей, принципов, суждений, претендующих на овладение общественным сознанием. Вместо свободы мысли и творчества, расцвета демократии, гармонии общественной жизни мы получили новый «застой», ознаменовавшийся разложением социально-политической и экономической сферы, духовным хаосом и нравственной деградацией личности.

Современное российское общество оказалось практически лишенным четких идеологических ориентиров. Где, на какой стадии исторического пути находится общество, каковы его основные ценности и в каком направлении следует двигаться — сейчас эти вопросы поставлены в повестку дня так остро, как никогда раньше.

Россия в своем историческом развитии видела и испытала много. Она ориентировалась и на политику, утверждая ее приоритетность по отношению к другим видам человеческой деятельности, и на научно-технический прогресс, стремясь с его помощью решить все социальные проблемы, и на национальную идею, полагая приобрести свободу и согласие в обществе.

Особое значение приобрела русская идея. В своей эволюции она проявлялась в различных формах, в частности, в западничестве, славянофильстве, почвенничестве, евразийстве. Обладая огромным пассионарным, этно-культурным и духовным потенциалом, русская идея переварила в себе и большевизм. В ней воплотился тяжкий путь познания Россией самой себя, своего прошлого, настоящего, будущего, постижения своего смысла и назначения в истории человечества.

В канун XXI столетия, как не раз прежде, снова встал вопрос о возрождении России, ее духовном обновлении. Наметилось два подхода к решению проблемы. В одном случае вопрос о модернизации российского общества связывается с приобщением к западно-европейской цивилизации, с прохождением тех стадий, которые пережили страны Запада. Речь идет прежде всего о возвращении России к капитализму после неудавшегося «большевистского эксперимента». Согласно другой позиции, развитие нашего Отечества должно осуществляться не через копирование западных образцов, а на основе воплощения вековых национальных традиций, утверждающих общинно-соборные, коллективистские ценности.

Все это актуализирует необходимость поиска новой научной идеологии, которая могла бы выступить в качестве духовного регулятора миропонимания и действий людей, стать вполне адекватной новой парадигме развития общества.

В последнее время предпринимались попытки возродить религиозные православные идеалы, и это дало свои результаты: призыв идти к духовному Храму был услышан. В обществе изменилось отношение к религии, возросло нравственное, этическое сознание. Однако вера сама по себе не может в полной мере стать регулятором общественной жизни России, которая на протяжении нескольких столетий формировалась в русле секуляризованного и атеистического мировоззрения.

Особенно преувеличенными оказались надежды на преобразовательные возможности западного либерализма. Американизация и европеизация российского общества способствовала насаждению культа насилия, наркомании и других проявлений «свободного» образа жизни. Во всяком случае, «новые русские», достигшие небывало быстрого обогащения, отнюдь не демонстрируют сколько-нибудь заметный рост культуры, морали, гуманитарных знаний, не возвышаются в духовном развитии личности.

Наконец, следует признать, что в настоящий момент нереальным является и желание восстановить социалистическую идею.

Причина здесь одна: сам социализм, выхолощенный большевизированной идеологией, требует духовного основания. Это подтверждается все большим сближением современного социализма с верованием христианства.

Как видно, в постсоветском российском обществе сложился некий идеологический конгломерат, состоящий из множества различных идей, взглядов, учений. Ясно, что в этих условиях необходимо создание новой философской позиции, новой идеологии, которая охватывала бы людей, исповедующих самые разные убеждения и на основе признания общих ценностей развития вела бы общество к согласию, единству, созиданию.

Формируя новую идеологию применительно к современной России, главное внимание обращается на развитие системы принципов и ценностей, связанных со становлением рыночной экономики. При этом предполагается, что последняя выведет страну ко всеобщему благоденствию, решит все социальные проблемы, обеспечит демократическое и свободное развитие граждан, заложит идеологические основы движения общества. Рынок рассматривается как панацея от всех бед. Государство всячески превозносит возможности рынка, на его создание бросаются огромные средства.

Между тем, рыночная экономика, складывающаяся в России в результате приватизации (ваучеризации) государственной собственности, породила значительное социальное и имущественное расслоение, делая богатых более богатыми, бедных более бедными. Произошла опасная девальвация человека, понизилась его роль в общественном развитии. Создалось ложное представление об особой важности экономического (рыночного) начала в противовес духовному. Словом, Россия пошла по пути псевдокапитализации, вызывающей озабоченность даже в странах классического капитализма.

Конечно, рынок, оставаясь важнейшей (но не единственной) социальной формой организации экономики, обуславливает определенную систему принципов и ценностей, вызывая в человеке активность (предприимчивость), а также свободу выбора. Вместе с тем человек в условиях рынка свою общественную силу и признание, как и свою связь с обществом, проявляет преимущественно в форме денег, «золотого тельца», что ведет его к одному — стремлению обладать материальным богатством, нередко ценой лишения элементарных жизненных благ других людей. Неудивительно, что так называемые общечеловеческие ценности и реальная жизнь расходятся, порождая раздвоенность, новую ложь в еще

более контрастной форме, чем когда-либо, делая общество безнравственным.

Действительной целью функционирования общества, главной ценностью его развития является, разумеется, не рынок, а человек, его создавший и осуществляющий. В противном случае формируется антигуманное общество.

Общество гуманистично настолько, насколько в нем ценен человек. Является ли человек исходной позицией? Если в обществе за основную ценность принять Бога, государство, деньги или что-либо другое, то, естественно, человек отодвигается на второй план и создаются условия, чтобы затем над ним установить контроль и жертвовать им.

Человечество на протяжении всей своей истории пытается сделать жизнь лучше. И оно добилось немалых результатов. Научно-технический прогресс наделил нас невиданной доселе силой и привил вкус к такому уровню жизни, о котором мы раньше и не помышляли. Однако тот же научно-технический потенциал часто используется, чтобы угнетать и убивать людей, способствовать их обнищанию. В настоящее время, по данным ООН, 20% населения земного шара обладает 80% всех мировых богатств.

В этих условиях проблема гуманизма, гуманистического миропонимания и мирозидания выходит на первый план, обретает новые черты и масштабы, во многом требует переосмысления.

Гуманистическая традиция, как известно, восходит к Ренессансу, мыслителям Возрождения. Данная традиция, в основе которой лежит антропоцентрический взгляд на мир, в разные эпохи обосновывалась по-разному — от достойного партнерства человека в диалоге с Богом до богоборчества, от идеальных (утопических) ориентиров до рационалистического видения мира.

Гуманизм возвышает прежде всего личность, апеллирует к ее самости и достоинству. Он прокламирует такую систему ценностей, которая содействует самораскрытию и самореализации духовного потенциала, заключенного в человеке, этносе, нации. Гуманизм тесно связан с национальной идеей, служит опорой и «началом национальной нравственности» (Н.Г.Дебольский). Гуманизм означает признание человека в качестве высшей социальной ценности. Такой антропологизм требует, чтобы целью деятельности общества, его социальных институтов (включая и экономику) становился сам человек, а принципы справедливости, добра, равенства и свободы — нормой отношений между людьми.

Гуманизм реализуется в отношениях человека к Природе, Обществу, Самому Себе. При «заносчивом» отношении человека к миру сам мировой процесс все более и более «отказывает» ему с его деятельностью и сознанием в существовании, как бы «отталкивает» его от себя. Вот почему нужна принципиально иная установка гуманистического миропонимания. Измерение человека необходимо должно включать представление о том, что он обязан относиться к природе как к продолжению и условию сохранения своего собственного биосоциального бытия.

Человек не должен претендовать на роль Демидурга. Он должен стать терпеливым и послушным Учеником, вбирающим в себя всю Мудрость и Совесть мира, Величие и Традиции веков. Реальный гуманизм немыслим вне широкого социального и этнического контекста. Он позволяет найти меру между знанием и ответственностью в процессе мирозидания.

Удастся ли России достичь подлинно человеческого, гуманистического будущего? Станет ли она духовным центром новой гуманистической цивилизации? Обеспечит ли она духовное единство идеологий и культур Востока и Запада? Выработает ли она некую общую (и для себя, и для человечества) новую гуманистическую систему ценностей?

Ответы на эти и другие вопросы во многом будут зависеть от того, насколько и как в современной стратегии управления обществом будет уделяться внимание фундаментальным проблемам политического развития России, нравственного, духовного возрождения русского народа.

Бытие России неотделимо от бытия всего человечества. Мировое сообщество, включая в себя отдельные страны, по необходимости вторгается в логику их общественного развития, интернационализирует, интегрирует все сферы их жизнедеятельности в некую целостность, создает мультиполярный, поливариантный миропорядок, образуя общие информационные технологии, экономические и культурные связи. Судьба России воплощает общую судьбу человечества. Судьбу сложную, противоречивую, разнообразную, включающую в себя множество самых различных связей, переходов, разнообразных состояний и форм проявления.

Однако в России есть то, чего нет в отдельности ни на Востоке, ни на Западе. Россия по своему геополитическому положению, размерам территории, количеству населения, природным богатствам, особенностям исторического развития, ментальности занимает свое, только ей присущее, место среди других народов и

стран в мире. Россия, с одной стороны, соединила в себе западную и восточную культуры, с другой, — создала свою собственную, самобытную культуру, которая славится своим воистину человеческим лицом, своей гуманитарной направленностью, «все-человечностью». В век глобальных проблем, угрожающих жизни человечества и планеты, эти наши потенции особенно важны.

Вот почему Россия может не только слушать музыку в общем хоре мирового сообщества, копируя ту или иную готовую модель социального устройства, но и заказывать ему свою, предлагая человечеству собственную систему идей, знаний, ценностей, основанных не на принципах национализма, а на принципах гуманизма. Россия многонациональна — это одна из ее особенностей. Преодоление этнической разобщенности на основе роста национального самосознания, гуманистического мировоззрения является одним из важнейших направлений идеологической работы. Можно даже утверждать, что русский гуманизм, впитавший все традиционные отечественные и общечеловеческие ценности, способен сплотить российское общество, дать ему единство национальной жизни.

Совершенно очевидно, что современной политике и идеологии не достает гуманитарного начала. До сих пор человек в них воспринимается исключительно превентивно, т.е. в плане «исправления», «перевоспитания», вообще создания «нового человека». Так было и в Средние века, когда на Руси принимали христианство (учение Илариона Киевского о «малом стаде» — «новых людях»), и в эпоху европеизации и просвещения, когда государство насильственно меняло древнерусский «кафтан» на европейский «сюртук». И при Владимире — Крестителе Руси, и при Петре — Реформаторе России — на первом плане всегда стояли интересы государства, а не человека, не личности, свободно живущей и творящей.

То же в полной мере повторилось в советскую эпоху. Государство у нас охотно принимало тезис славянофилов о том, что «русский народ государствовать не хочет (К.С.Аксаков). На народ, на личность всегда накидывалась узда — то в виде моральных правил (отражающих, разумеется, интересы «власть имущих»), то в виде юридических норм. В этом же контексте следует рассматривать и «евразийство», идеократическая схема которого также возвеличивает государство и принижает личность.

Идеальных общественных систем в истории человечества не было (да и будет ли когда-либо?), но все они несут в себе те или иные позитивные ценности, например, предпринимательство, уни-

циативность (при капитализме), социальную защищенность (при социализме).

В чем же должна состоять гуманитаризация российской идеологии? В идеале соборности? В идеях либерального демократизма? В социалистической идее?

Работает ли ныне идея соборности? Разумеется, да, поскольку до настоящего времени живы традиции православного «единства». Можем ли мы отбросить идею либерального демократизма? Вряд ли, так как вся послепетровская эпоха связана была с «европеизацией» Российского государства. Есть ли исторические основания для проявления и реализации социалистического идеала? Да, есть, ибо еще не умерли традиции русской крестьянской общины. Невозможно отмахнуться от десятилетий послеоктябрьского развития. Следует иметь ввиду, что данная тенденция совпадает с общей логикой общественно развития, суть которого — возвращение человека к самому себе как к человеку общественному.

Гуманитарное мировоззрение в новой парадигме развития общества нельзя редуцировать до чего-то одного. Их нельзя разрывать. В каждой идеологии есть определенное гуманитарное начало, гуманитарное содержание, которое необходимо на основе философии всеединства привести в общую гуманистическую систему ценностей. Мы должны добиться того, чтобы общество, власть (президенты, правительства, министры, губернаторы, руководители всех рангов) осознали и принципиально изменили отношение к социально-гуманитарным наукам. Известно, к чему привел Россию и человечество существенный перекося в системе наук в пользу естественно-научного знания, сложившийся в XX веке.

Гуманистическое миропонимание станет действительным и действенным, если будет понято и достигнуто стратегическое единство (синтез) гуманитарных наук, образования и воспитания, культуры, искусства, религии и социального (точнее, педагогического) управления. Лишь так можно сформировать не только стратегию нового гуманитарного видения мира, но и стратегию нового гуманитарного действия (созидания), в том числе и стратегию нового гуманитарного поведения, адекватного современным цивилизационным процессам. Человек сможет не просто увидеть свое гуманистическое будущее, но и начать реально созидать его. Идея гуманизма не возникает в одночасье. Она не может быть сформирована искусственно, преподнесена народу сверху, тем более насильственно; она есть проявление свободного духа человека. Гуманистическое самосознание граждан российского общества

формируется в результате всего предшествующего исторического и культурного развития, зависит во многом от государственного устройства, образа социальной жизни людей, собственного внутреннего настроя каждого отдельного индивида.

С возрождением самоценности личности, освобождением сознания, культуры, искусства от пут догматизма и технократизма утверждается гуманизм (гуманитаризм), рационализм мышления, просветительство, словом, идеи, устремленные из прошлого в будущее.

Гуманистическое общество, в центре которого стоит человек, устремлено в будущее. В таком обществе все, что окружает человека, что является продуктом его деятельности, «работает» на него самого и потому гуманистично. Гуманизация и демократизация общества, его культурное, образовательное, научное, духовное, нравственное формирование, осуществление социально-экономических реформ, решение межнациональных, правовых, экологических и иных проблем по необходимости требуют многообразия, разнообразия, многовариантности форм действий людей, свободу их выбора, целостного развития. Жизнь человека в обществе становится самовыражением собственного «Я», его творческих сил, способностей и поступков.

Таков идеал, к которому стремится свободная Россия. Однако сегодня, на современном социальном переломе она еще больна. Ей предстоит многое преодолеть, чтобы стать подлинно гуманистической и нравственной. Россия, породившая Ломоносова и Радищевца, Пушкина и Маяковского, Достоевского и Толстого, Вернадского и Менделеева, Глинку и Чайковского, Рахманинова и Чаадаева, Соловьева и Бердяева, Шаляпина и Третьякова, Плеханова и Ульянова, Гумилева и Сахарова, не может не прийти к нормальной жизни с адекватными общественной природе человека условиями. Появятся новые великие люди России, великие правители, способные подняться до философского понимания своей исторической миссии. Процесс перехода (возрождения) к такой жизни — исключительно сложный, трудный, исторически длительный, мучительный, но его надо пройти, если мы всерьез и навсегда решим идти путем цивилизации, культуры, демократии, просвещения, гуманизма.

На этом пути необходима не имитация деятельности, а сама деятельность. Она не может обойтись без противодействия, сопротивления. Необходимо понимание и ответственность перед обществом каждого индивида, острота чувств, стремление действовать и творить по-новому.

ЦЕРКОВЬ И ВЛАСТЬ: РЕАЛИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Церковь как социальный институт всегда стоит в определенном отношении к государству, причем это отношение не является изначально данным, а изменяется по мере политико-идеологических трансформаций.

Если в советский период, когда господствовала идеология атеизма, церковь находилась на задворках социально-политической жизни, то в посткоммунистическую эпоху в полном смысле слова совершается возрождение церковности, растет и ширится катехизация общества. До некоторой степени можно говорить даже о нравственно-духовном ренессансе как фундаментальном явлении современного этапа русской истории.

Соответственно, на первый план выдвигается проблема взаимоотношений церкви и государства. Церковь не может оставаться равнодушной к тому, как обустраивается новая Россия. Это наглядно продемонстрировало Рождественское заседание Святейшего Синода. Устами патриарха Алексея II было провозглашено, что хотя церковь не вмешивается в политические процессы, тем не менее оставляет за собой право активно реагировать на те или иные явления нашей действительности. В частности, было констатировано, что церковь стоит на стороне слабых и обездоленных, ратуя за мир и благополучие в обществе. Столь же однозначно прозвучал упрек предержавшим властям относительно такого печального факта, как не выплата государством заработанных народом денег: это преступление перед людьми и грех перед Богом. Таким образом, позиция церкви обретает четкие идеологические формы, стержнем которых становится идеал Святой Руси.

Вместе с тем в церковной среде существуют определенные расхождения в понимании этого идеала. Можно выделить два подхода. Один из них состоит в отождествлении Святой Руси с Третим Римом. К этому, в частности, призывает архим. Константин (Зайцев). На его взгляд, вся история послепетровской России от начала

до конца враждебна православию. Она несет в себе закваску западного общества. «Люди петровской формации, — пишет церковный автор, — при всем своем патриотизме, вполне чужды Святой Руси. Их идеал Великая Россия, империя, но отнюдь не Третий Рим»¹. Учение о Третьем Риме не нуждается в каком бы то ни было академическом оправдании; оно должно быть просто принято, без всякого вопрошания и предубеждения. Достаточно того, что Третий Рим воплотился в образе Московского царства, принявшего наследие Византии. «Отсюда задача России: не столько сохранение в неприкосновенности свойств и начал в государственной и народной жизни, сколько соблюдение верности своему призванию Третьего Рима».² Как видно, архим. Константин выступает за возрождение средневекового византизма, придавая ему одновременно радикалистский оттенок. Едва ли подобный подход к государственности и народной жизни соответствует интересам церкви.

Более состоятельной представляется другая позиция, сформулированная в работах видного церковного историка А.В. Карташева. Нисколько не драматизируя ситуацию, он вместе с тем признает что «у нас нет серьезных, деловых, мудрых, достойных великой России, ответов на вопросы о построении Святой Руси».³ Для самого же автора, «единственно реальная возможность» — это «Святая Русь в арматуре новейшей общественности и государственности». Или, как он пишет в другом месте: «Россия с душой Святой Руси».⁴ «Мы должны, — полагает А.В. Карташев, — воссоздать наш национальный дом на основе конституционно заявляемой и тонко воплощаемой в формах государственного права идеологии православной церкви».⁵ Это и будет синтез государства и церкви, осуществляемый на основе *симфонии властей*. Судя по всему, идеи А.В. Карташева во многом созвучны современному церковному сознанию; во всяком случае, они более реалистичны и свободны от архаических переживов.

Но возникает вопрос: способна ли теория симфонии властей стать той скрепой, которая соединит государство и церковь, содействуя, прежде всего, их подъему и возрождению? Чтобы ответить на него, рассмотрим основные принципы этой теории. Сущность ее подробно освещается в книге архиепископа Серафима (Соболева) «Русская идеология».

Итак, симфония властей — это учение не только «о различии церкви и государства, но и о превосходстве первой над последней, конечно в духовном отношении».⁶ Кроме того, церковь наделяется собственным законодательством, своим управлением и судом, «на-

ряду с такими же учреждениями в государстве». ⁷ Словом, предполагается полная автономия церкви в системе государства. При этом на государство возлагается ряд существенных обязательств. Среди них главное — это «сохранение догматов и почитание священства», с одной стороны, и неприкосновенность церковного имущества — с другой. Именно соблюдение этих условий, с церковной точки зрения, и составляет выражение симфонии властей. В то же время в ней совершенно не предусматривается, что же должна делать для ее осуществления церковь по отношению к государству, так как предполагается что светская власть, нарушая симфонию, может уклониться в цезарепапизм, тогда как православной церкви «совершенно не свойственны стремления папизма к господству над государством». ⁸

К сожалению, не все так просто и однозначно. Как показывает история, церковь на Руси неоднократно предпринимала попытки возвышения над светской властью. Самый яркий пример — патриарх Никон, сторонник формулы: «священство выше царства». Священство он уподоблял солнцу, а царство луне. Позднейшая трагедия отмены патриаршества Петром I отразила застарелый разлад в отношениях светской и церковной властей. Двоевластие не может быть терпимо ни в каком государстве.

Требует своего осмысления и вопрос о церковной собственности. Ныне церковь преимущественно связывает возрождение православия с возвращением отнятой у нее большевиками собственности. Однако известно, что русская церковь выработала на этот счет два подхода: *нестяжательский* и *иосифлянский*. Согласно первому, во имя укрепления веры и духовности необходимо, «чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, и кормили бы ся рукоделием». ⁹ Это было сказано старцем Нилом Сорским на церковном сборе 1503 г. Отказываясь от собственности, нестяжательство выступало за реформирование *мирских форм* церковной жизни. Однако победа, в конечном счете, осталась за противоположной партией. Восторжествовавшие иосифляне ценой уступки светской власти добились сохранения церковной собственности. В результате церковь надолго подпала под «мирское иго», утратив способность к духовному самоотвержению и подвигу. О мере ослабления церковности со всей прямотой свидетельствует удручающее признание патриарха Иоакима, наставника малолетних царей Ивана и Петра: «Аз, де, государь, не знаю ни старья веры, ни новья, но еже что велят начальницы, то и готов творити и слушати их во всем». ¹⁰ Как не пожалеть после этого злосчастных заволжских стар-

цев! Кстати, в советское время идеал нестяжательства оказался чрезвычайно близким гонимому духовенству, находившему в нем опору от мирских утеснений и соблазнов.

Из сказанного явствует, что в тысячелетней истории русского православия есть наследие и наследие, и идеологам церкви еще предстоит по-настоящему самоопределиться в духовных приоритетах и ориентациях. От выбора истинных ценностей зависит и отношение к государству. Во всяком случае, обнадеживающая нота прозвучала в Рождественском послании патриарха Алексея II.

Примечания

- 1 *Архим. Константин (Зайцев)*. Чудо русской истории // Церковь о государстве. М., 1993. С.55.
- 2 Там же . С . 56.
- 3 *А.В. Карташев*. Воссоздание Святой Руси. М.,1991. С .23.
- 4 Там же. С . 48.
- 5 Там же. С . 63.
- 6 *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Русская идеология. СПб., 1992. С. 70
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 76.
- 9 Цитата по: *А.Ф.Замалеев, Е.А. Овчинникова*. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991. С. 83.
- 10 Цитата по: *Аввакум Петров*. Послания и челобитные. СПб., 1995. С. 129.

Е.А.Голлербах

ИДЕОЛОГИЯ ПУТЕЙСТВА

Московское религиозно-философское издательство
«Путь» и его политическая философия

1. Общие замечания о путействе

Одним из наиболее значительных политико-идеологических явлений в предреволюционной России было *путейство* — течение русской политической мысли, получившее свое наименование от религиозно-философского издательства «Путь», в котором объединились ведущие идеологи данного направления. Издательство существовало в Москве с 1910 по 1919 гг. и являлось органом московского Религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева (1905-1918 гг.). В его редакционный комитет входили Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, Г.А.Рачинский (председатель), В.Ф.Эрн и в течение некоторого времени Н.А.Бердяев, — которые и составляли ядро путейства. Финансировалось издательство либерально настроенной миллионершей М.К.Морозовой и членами редакционного комитета¹.

Современник, резюмируя деятельность «Пути», заключал, что его можно назвать объединением «апологетов России и ее духовной свободы»². И действительно, основная задача этой группы определялась ее участниками как выработка целостной доктрины российского национального существования в новых исторических условиях, — о чем было заявлено в издательской декларации, опубликованной в первом коллективном сборнике «Пути» — «О Владимире Соловьеве» (1911 г.). «Русское самосознание находится в периоде тяжкого кризиса, — писали путейцы. — Старые устои жизни и традиционные формы самосознания разбиты или же разбиваются на наших глазах историей, а новое только зарождается в мучительной борьбе и проходит через начальную стадию своего развития»³. Участие в определении новых духовных основ русской общественной и государственной жизни, в формировании новой национальной идео-

логии представлялось участникам этого объединения их первоочередным делом.

Согласно путейцам, основополагающими и необходимыми элементами новой идеологии, которая обеспечивала бы желательное развитие русского государства, являлись христианская религия (в ее православном варианте), либерализм как признание широких индивидуальных прав граждан и русский национализм (патриотизм или национальное чувство, по путейской терминологии). Особый упор при этом делался на христианство, из которого путейцы выводили и все остальные элементы своей доктрины.

До того, как создать «Путь», его участники действовали в общем русле русского религиозно-общественного движения, главной программной установкой которого было устройство Царствия Божьего на земле через непосредственные политические действия. Однако опыт революции 1905-1907 гг. привел ряд московских философов-идеалистов к выводу, что практическое осуществление их религиозно-политического идеала невозможно, а его воплощение знаменовало бы собой конец истории и переход жизни в иную, постисторическую реальность⁴. Формулируя позднее это понимание и определяя его как по сути традиционный общеправославный взгляд, П.И. Новгородцев писал, что русское религиозное сознание «ищет и чаеет царства Божия как порядка реального, но в некоторых особых чудесных условиях достигаемого. Царства Божия нельзя построить в порядке земного делания, и тем не менее вся жизнь земная должна быть обвеяна мыслью об этом чаемом Царстве»⁵. Несмотря на то, что конечный идеал объективно невоплотим, считали путейцы, земное строительство, внешняя культура, все существование человечества в мире должны ориентироваться на этот идеал и стремиться к формам, которые наиболее соответствуют ему, - то есть, не к капитализму, не к коммунизму (и то и другое определялось ими как духовное мещанство и измена христианским заповедям), а к третьему — к христианскому государству. Основой внешних изменений, полагали участники группы «Путь», может быть лишь духовная эволюция человечества, его приближение к Богу, «религиозное углубление жизни».

О частных аспектах этой парадигмы и велись в «Пути» основные дискуссии.

В своем творчестве путейцы следовали как архаической отечественной традиции (русская политическая мысль в Средние века отличалась особым тяготением к богословию и нередко принимала весьма специфические религиозно-символические формы выраже-

ния⁶), так и европейской традиции «христианской политики» (Ф.Р. де Ламенне и его сподвижники, Дж.Мадзини и «Молодая Италия», «товьянисты» (польские мессианисты), П.Леру, Ф.Д.Морис, Ч.Кингсли, Ф. фон Баадер, новая стратегия Ватикана в социальном вопросе, сформулированная в 1891 г. папой Львом XIII, и мн. др.⁷).

Таким образом, можно заключить, что общий смысл путейства должен быть определен как идеология русского христианско-либерального национализма, специфический вариант неославянофильства, изрядно адаптированная к ситуации авангардная политическая доктрина христианского преображения мира.

Если рассматривать путейство в современном ему русском политико-идеологическом контексте, оно предстает перед нами одним из двух основных (наряду с национал-либерализмом П.Б.Струве и его единомышленников, группировавшихся по преимуществу вокруг журнала «Русская мысль») направлений в веховстве, его утопической составляющей.

Реальный исторический процесс в России 1910-х гг. продемонстрировал неэффективность (по крайней мере, в тех конкретных условиях) этой идеологии. Попытки путейцев воплотить свои теоретические выводы на практике завершились сокрушительной неудачей и не смогли предотвратить ни революции, ни гражданской войны. Более того, можно заключить, что путейство стало одной из множества причин, приведших Россию к катастрофе 1917 г., ибо способствовало дезориентации политиков и общества в момент, когда это было особенно опасно.

Но означала ли политическая неудача «Пути» гибель самой его идеологии? Или творчество мыслителей этого направления имело продолжение?

Изучение вопроса показывает, что да, имело, и весьма значительное.

2. Внутророссийские варианты

Различные вариации путейских воззрений обнаруживаются уже в целом ряде публикаций периода, непосредственно последовавшего за Октябрьским переворотом. До закрытия большевиками оппозиционных периодических изданий статьи путейского направления печатались в различных газетах и журналах («Утро России», «Русские ведомости», «Русская свобода» и др.), — значительное в этом смысле явление представлял собой московский «еженедельник политики, литературы и общественной жизни» «Накануне», выходивший с весны 1918 г. и довольно систематично продолжавший путей-

скую линию на «национальный ренессанс» путем создания в России христианской государственности. В журнале сотрудничали С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, С.А.Котляревский, С.Ф.Кечкьян, Н.В.Устрялов, Ю.В.Ключников, Ю.Н.Потехин и др.

Впоследствии, с прекращением независимой журналистики на советской территории и началом гражданской войны, публикации путейского направления появлялись в целом ряде периодических изданий на несоветских территориях, — особенно здесь следует отметить статьи Е.Н.Трубецкого и С.Н.Булгакова в периодике юга России и Украины.

Есть также основания полагать, что путейское идеологическое творчество оказало влияние на работу философов, действовавших в условиях советского режима, и даже получило в ней продолжение. В первую очередь здесь следует назвать достаточно многочисленными легальные, полуполегалы и нелегальные религиозно-философские объединения 1920-х и даже 1930-х гг., так или иначе разрабатывавшие тот же круг проблем и с принципиально тех же позиций, что и группа «Путь»⁸. Этот вопрос в настоящее время мало изучен, в первую очередь из-за недостаточного знакомства исследователей и аналитиков с источниковой базой, а также из-за ограниченности информации, зафиксированной в доступных источниках. Тем не менее, сам факт наличия в пореволюционной русской философии этого слоя не подлежит сомнению.

Оказала влияние деятельность «Пути» и на церковную мысль пореволюционного периода, — причем как на идеологов официального православия (Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, Г.А.Рачинский, С.Н.Щукин были активными участниками Поместного собора Русской православной церкви, работавшего до осени 1918 г., и в этом качестве оказали огромное влияние на формирование солидарной позиции церкви по целому ряду проблем), так и на противостоявших им идеологов обновленчества. Например, радикальный «красный поп» Е.Х.Белков в числе предшественников «Живой церкви» (группировка в православной церкви, инспирированная и поддерживавшаяся коммунистическими властями для борьбы с патриархом и его влиянием на население) называл и авторов путейского направления⁹. О преемственной связи между пореволюционным церковным реформаторством и предшествовавшей религиозной философией свидетельствовал и независимый обновленческий священник Т.Н.Шаламов (отец известного писателя)¹⁰.

Требует специального изучения и вопрос о влиянии путейства на официальную советскую идеологию, указание на которое дал

М.С.Агурский¹¹. Представляется весьма правдоподобной гипотеза о том, что отношения национал-большевистской философии и национал-либеральной философии путейского направления развивались не только в оппозиционном, но и в партнерском плане. Действительно, анализ материалов по проблеме позволяет увидеть, что взаимодействие этих двух идеологических комплексов было обоюдно продуктивным. Заслуживает, например, специального рассмотрения пореволюционная деятельность С.Ф.Кечекьяна, одного из младших участников «Пути», — по утверждению Е.Н.Трубецкого, «прямо талантливый» и «замечательно зрелый» его ученика¹², сотрудника ряда путейцев по Московскому университету и московскому Коммерческому институту, члена Религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева, ставшего впоследствии «одним из столпов советской теории государства и права»¹³, крупнейшим советским государствоведом¹⁴. Уже в 1918 г. в статье «Революция и религия» Кечекьян задавался теми вопросами, на которые впоследствии нашел убедительные ответы. «Истинная конституция не писана, — утверждал он. — Она — создание рук Божеских, а не человеческих. Не человеческое, а Божеское творчество, проявляясь в истории, созидает государственный строй»¹⁵. В противоположении «абстрактных», «рассудочных» формул и «конкретного, национального, своеобразного» Бог на стороне последнего, — утверждал Кечекьян. Хотя большевиков в этот момент он однозначно относил к врагам «конкретного», от его принципиального соединения народа и Бога, сущего и справедливого оставалось совсем немного до признания религиозной оправданности советской власти как любой крепкой власти. Трансформация воззрений Кечекьяна от христианского либерализма и концепции христианской государственности к коммунистической идеологии и обоснованию советской системы представляет особый интерес, поскольку в этом процессе проявился ряд имманентных свойств путейства, его тоталитарных тенденций, далеко не очевидных в предреволюционные годы.

Однако наиболее заметно это на другом примере — философии сменовеховства.

3. Сменовеховство

Сменовеховство, или, иначе, «нововеховство», как известно, пытались интерпретировать веховскую идеологию в ее совокупности применительно к новым реалиям и обнаруживало в коммунистическом режиме в России новейшую модуляцию русской государственно-на-

ционалистической традиции¹⁶. Это идеологическое течение предвзительно сформировалось к началу 1920-х гг.¹⁷, было прокламировано в сборнике «Смена вех» (Прага, 1921), затем дополнялось и пропагандировалось в еженедельнике «Смена вех» (под редакцией Ю.В.Ключникова, Париж, 1921-1922) и других изданиях, значительная часть которых поддерживалась или даже организовывалась Москвой, увидевшей в новой идеологии практическую выгоду. Показательно, что после одобрительной оценки сборника «Смена вех» Л.Д.Бронштейном (Троцким) осенью 1921 г. («Нужно, чтобы в каждой губернии был хоть один экземпляр этой книжки»¹⁸) сборник стал тиражироваться в советской России. Излишне тесный контакт сменовеховства с коммунистической властью повредил его репутации, что, однако, не может отменить итоговую оценку этого идеологического течения как оригинального и концептуально содержательного развития «русской идеи», отечественной националистической философии предшествовавших революции лет¹⁹.

Лидеры сменовеховства «разумные русские националисты» Н.В.Устрялов и Ю.В.Ключников²⁰ вышли из круга «Пути», еще студентами были активными членами Религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева и близкого к нему московского университетского кружка памяти С.Н.Трубецкого²¹. Именно деятелей веховского лагеря — Булгакова, Бердяева, Струве — считали они выразителями «подлинной русской идеи» и называли себя воспитанниками «Вех»²², — хотя и не отождествляли себя полностью с названным направлением, предпочитая декларировать свои взгляды самостоятельно²³.

В.И.Рындзюн (А.Ветлугин) писал в 1922 г., вспоминая Устрялова в его московский период и его отношение к старшим путейцам: «Нынешний восторженный поклонник твердой советской власти Устрялов в его студенческие и доцентские годы напоминал молодого ретивого дьякона, мечтающего о том, как поп заболит и он вместо попа молебен отслужит»²⁴. При этом мемуарист отмечал, что философствование младших путейцев не казалось ему в то время ни основательным, ни самостоятельным, а походило, скорее, на низкопробное эпигонство: «За младшим [...] поколением, — писал он, — был лишь плохо прослушанный университетский курс; их славянофильство с кондачка, ради моды, или в силу истерии представляло серьезнейшую опасность для всего движения»²⁵. Знакомство с предреволюционной деятельностью Устрялова, однако, не подтверждает такой оценки: в многочисленных газетных и журнальных статьях этого периода он не только показал свои обширные познания в ис-

тории и философии, понимание основной проблематики путейских исканий, но и проявил собственные неординарные творческие способности, — что тогда же было признано соратниками по движению. Уже в начале 1914 г. Устрялов, наряду с С.Н.Булгаковым, Б.П.Вышеславцевым, В.И.Ивановым, Г.А.Рачинским и др. был одним из основных участников дискуссии в Религиозно-философском обществе памяти В.С.Соловьева по книге П.А.Флоренского «Столы и утверждение Истины»²⁶. В 1916 г. он выступил с первой крупной работой — исследованием по национальной проблематике в ранней славянофильской философии, — сначала (25 марта) прочел его как доклад в обществе памяти Соловьева, а затем опубликовал в журнале «Русская мысль»²⁷.

Уже в этой работе, как справедливо отметил М.С.Агурский, Устрялов не только рассматривал учение о нации у И.В.Киреевского и А.С.Хомякова, но и «по существу предлагал собственное толкование национального вопроса»²⁸. Более того, кроме воззрений на проблему основателей славянофильства, внимание Устрялова привлекли и взгляды неославянофилов — С.Н.Булгакова и Е.Н.Трубецкого²⁹, — имевшие в тот момент актуальность едва ли не большую. Даже сам выбор молодым философом темы исследования был, как можно понять, определен значительным повышением общественного интереса к славянофильской проблематике после выхода в свет в издательстве «Путь» двухтомного «Полного собрания сочинений» И.В.Киреевского (1910 г.) и монографии Н.А.Бердяева «Алексей Степанович Хомяков» (1912 г.), а также целого ряда публикаций и выступлений авторов путейского круга³⁰.

Таким образом, будущий идеолог сменовеховства, подвигнутый на самостоятельное творчество путейцами Трубецким, Булгаковым, Бердяевым и др., смог в диалоге с ними же совершенно внятно сформулировать собственные выводы о «русском миссионизме» (термин, употребленный Бердяевым в его книге о Хомякове и поддержанный Трубецким) как реальной и перспективной линии развития России в сверхдержаву, имеющую религиозные задачи всеобщего масштаба.

Убеждение Устрялова в том, что у каждого великого народа есть своя историческая миссия, что «возможен германский, русский, английский „мессианизм“»³¹, — имеет много общего со взглядом на проблему Е.Н.Трубецкого, который еще в 1912 г. заключал, что «у каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием»³². Вместе с тем, молодой философ развивал идеи своих учителей, говоря, что хотя миссии есть у разных народов, качественность их все же различна: «Если каждый народ является спе-

цифическим, *своеобразным* выразителем общечеловеческой истины, [...] то возможно говорить и о градациях, о различных ступенях в сфере национальных миссий, о более совершенных, высших, и о менее совершенных, низших национальных идеях»³³. Впоследствии Ю.В.Ключников сформулировал эту идею национальной иерархичности следующим образом: «Каждый народ непременно выполняет ту или иную историческую миссию; малый народ — малую, великий — великую. Необходимо, чтобы великий русский народ осознал свое мировое призвание и принялся сознательно выполнять его»³⁴. Этот сменовеховский постулат напоминал об идеях Н.Я.Данилевского, но он был провозглашен в новой исторической ситуации и имел новый смысл. Устрялов в 1916 г. определенно заявлял о своем неприятии в «своего рода предустановленную гармонию между нациями», об иллюзорности эгалитаристской идеи «мирного сотрудничества народов»³⁵. Многократно повторенные несколько лет спустя остальными сменовеховцами, эти умозаключения могли служить обоснованием интернационалистских претензий коммунистического государства³⁶.

Современник отмечал особенность младших неославянофилов: в своих умопостроениях они «снижали» идеи учителей, старались находить в них практический смысл³⁷. Если старшие путейцы рассуждали о многих проблемах в довольно отвлеченном плане и, по возможности, в общих выражениях, их младшие коллеги, как правило, имели в виду вполне определенные вещи и подразумевали конкретную реальность. Показательно, что в начале 1917 г. Устрялов публично требовал от лидеров группы «Путь» осудить брошюру П.А.Флоренского «Около Хомякова» за ее самодержавничество, как компрометирующую все неославянофильское движение³⁸. В этом проявилось характерное для нового поколения идеологов путейского направления стремление максимально определенно интерпретировать и оценивать любые философские построения в соответствии с политическим контекстом.

Именно прагматизм сменовеховства определил большинство его отличий от идеологии путейства. Так, например, лидеры сменовеховства четко заявили о необязательности принципа либерализма для политической доктрины, которая создается ее авторами не для отвлеченных дискуссий, а в расчете на практическое применение. Устрялов прямо обличал как серьезный изъян в идеологии парижской группы «Новый град» (также во многом наследовавшей московскому «Пути») ее приверженность либеральной идее политической свободы³⁹. По мнению главного теоретика сменовеховства, либерализм

показал свою неприменимость в российских условиях, и потому необходим принципиальный отказ от него.

Заявили сменовеховцы и о своем отречении от избыточного политического морализма, который был столь характерен для путейства. Если философы старшего поколения утверждали абсолютную детерминированность ответственной прикладной политики моральными нормами и невозможность осуществления государственной деятельности без неуклонного соблюдения этических правил (отсюда происходили их нелепые попытки использовать в качестве политических средств различные воззвания, проповеди, молитвы, увещевания, порицания и т. п.)⁴⁰, то сменовеховцы оценивали реальность гораздо трезвее: «Политика вообще не знает вечных истин, — писал Устрялов. — Лишь самая общая верховная цель ее может претендовать на устойчивость и относительную неизменность»⁴¹. По мнению авторов идеологии «Смена вех», нравственным в политике является не нравственное, а рациональное, исходящее не из отвлеченного идеала, а из объективной ситуации. В текстах сменовеховцев даже обнаруживается прямое осуждение предшественников: «[...] Великий грех — смешение категорий чистой этики с практическими правилами конкретн.[ой] политич.[еской] жизни, целиком обусловлен.[ной], относительн.[ой], текучей»⁴². Уже в 1920 г. Устрялов писал: «*Романтизм в политике* есть велик.[ое] заблуждение, вредн.[ое] для цели, которую она должна осуществлять, — вредное для блага родины. [...] Политический романтизм, при всем его внешнем благообразии, [...] на практике превращается в дурную, безнравственную политику, упрямое доктринерство, напрасные жертвы... Он опровергает самого себя, подрывает собственную основу. / *Нравственная политика есть реальная политика*. Идеализм цели, реализм средств — вот высший догмат государственного искусства»⁴³.

Религиозных политических философов, как прежних, так и современных ему, Устрялов обличал в «грехе смешения абсолютного, религиозного, и относительного, политического планов»⁴⁴. Этот порок он обнаруживал в творчестве младопутейского «Нового града» и заявлял, что «за ним нельзя и некуда идти, — разве лишь в личное нравственное самоуглубление и розовое религиозное проповедничество»⁴⁵. Окончательно отрекаясь от нравственно-этических критериев политики и истории, Устрялов резко критиковал тех, кто сохранял верность старым, как он полагал, иллюзиям. При этом главному идеологу сменовеховства удавалось считать себя подлинным идеалистом: подтверждая в 1920 г. свою кровную связь с предпри-

люционной религиозной мыслью, он заявлял о своем «органическом» убеждении в том, что «не материя, а дух в конечном счете правит историей»⁴⁶: «Государственная мощь, — писал он, — создается духом еще в большей мере, нежели материей [...]»⁴⁷. Из этих деклараций, впрочем, он не делал никаких практических выводов, как и его единомышленники по сменовеховству.

Хотя идеологи этого направления и вышли во многом из путевой философии, они, конечно, не могут считаться полноценными ее наследниками. Огромное формирующее влияние на них оказали события революции и гражданской войны⁴⁸. Этот опыт заставил их пересмотреть идеологию учителей и отказаться от того, что для них было важнейшим. Поставленные историей перед выбором, предсказанным Достоевским: быть с Христом или с народом, — они предпочли последний вариант. Сменовеховство в своем основном содержании — идеология национального единства, ради которого, по мнению ее сторонников, допустимо пожертвовать и православием. Готовность Устрялова к такому выбору глухо прозвучала уже в одной из его статей 1918 г.: «Какова бы ни оказалась организация государственной власти России в результате переживаемого сейчас хаоса, — писал он, — ясно одно: основной задачей этой власти будет задача воссоздания великого русского государства, потрясенного и расколотого войною и революцией»⁴⁹.

Отказ сменовеховства от христианства как основного идеологического элемента в корне противоречит путевой доктрине, полностью базирующейся на нем. И можно заключить, что «Смена вех» — продукт радикального перерождения идеологии «Пути».

Существовали, однако, в пореволюционной русской философии направления, в гораздо большей степени соответствующие путевой философии. Основные из них возникли в эмиграции.

4. Софийство и новоградство

Первое из этих течений (или, точнее, комплекс течений), так называемое софийство (или софианство) — религиозно-философское творчество последователей В.С.Соловьева (с его идеологизированием святой Софии как четвертой ипостаси Бога). История этого движения прослеживается с весны 1918 г., когда, под впечатлением от книги П.А.Флоренского «Столп и утверждение Истины», группа петроградских православно настроенных интеллигентов (А.В.Карташев, Н.О.Лосский, С.А.Алексеев (Аскольдов), Л.П.Карсавин и др.) выступила с инициативой создания Братства святой Софии⁵⁰.

В июле 1918 г., согласно свидетельству епископа Кассиана (С.С.Безобразова), состоялись переговоры А.В.Карташева с представителями московских церковно-общественных кругов — Е.Н.Трубецким, Г.А.Рачинским, П.А.Флоренским, М.А.Новоселовым и др., однако реальное воплощение идея получила лишь весной 1920 г., в Петрограде. Созданное тогда Братство святой Софии, согласно тому же источнику, существовало до 1921 г. и, насколько можно теперь судить, было не очень активным. Новый этап софийства начался после высылки в 1922 г. из России лидеров оппозиционной интеллигенции. В новое Братство святой Софии, возникшее в 1924 г. и действовавшее, по преимуществу, в Праге и Париже, входили С.Н.Булгаков, А.В.Ельчанинов, В.В.Зеньковский, А.В.Карташев, Н.О.Лосский, Г.Н.Трубецкой, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский и др.⁵¹. Именно к кругу Братства примкнуло большинство тех, кто до революции имел отношение к деятельности «Пути». Духовным руководителем нового объединения стал С.Н.Булгаков, и общее направление деятельности Братства отличалось от софийства, которое до того существовало под патронажем Карташева. Активное ядро Братства составлял ряд профессоров парижского Богословского института (организован в 1925 г.), сторонники направления группировались также вокруг берлинской Религиозно-философской академии, издательства YMCA-Press (организовано в 1922 г.), в Русском студенческом христианском движении, выпускали сборники «Православие и культура» (под редакцией В.В.Зеньковского, Берлин, 1923), «София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии» (под редакцией Бердяева, при ближайшем участии Л.П.Карсавина и С.Л.Франка, Берлин, 1923), журнал «Путь» (под редакцией Бердяева, Париж, 1925-1940) и др.

Софийство как философское направление старалось делать упор на духовно-религиозную проблематику и предпочитало дистанцироваться от политических тем. Это, однако, ему не вполне удавалось.

«Православие образует самую глубокую и продуктивную историческую силу русского народа, — писал В.В.Зеньковский в предисловии к «Православию и культуре», — в Церкви мы вступаем в общение с живым средоточием русской силы, с самым важным нашим национальным достоянием. [...] Светом Православия хотим осветить мы всю жизнь, определить все жизненное творчество. Православие ныне открывается русской душе, как основа для построения целостной культуры, как единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противоречия истории. С глубокой верой в

творческие силы Православия, в сознании правды и красоты его, хотим мы служить делу обновления русской жизни в свете Православия [...]»⁵². При этом, все же, софийцы остерегались «соблазна внешнего построения Царства Божьего»: «[...] В свободе и внутреннем порыве должен человек идти к Царству Божию, не впадая в исторический докетизм, не гнушаясь “плотью” истории, ее эмпирии, но и не подменяя внутреннего внешним»⁵³. Пламенным апологетом духообразующей работы выказывал себя Бердяев: «Необходимо обращение внутрь, движение в глубину, — писал он, — необходимо более духовное и более мудрое отношение к жизни»⁵⁴. «В сегодняшней день истории, — отмечал отец русского экзистенциализма, — необходимо утверждать примат духовной культуры над всякой политикой. Необходима глубокая духовная реакция против так долго господствовавшего внешнего, политического отношения к жизни. Задача, которая стоит прежде всего перед Россией, есть задача исцеления от духовного недуга. Цель, которая стоит перед Россией, прежде всего лежит в сфере духовной культуры»⁵⁵.

К этому же направлению пореволюционной русской философии следует отнести и возникший несколько позднее журнал «Новый град» (под редакцией И.И.Фундаминского (Бунакова)⁵⁶, Ф.А.Степуна и Г.П.Федотова, Париж, 1931-1939), среди авторов которого были С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев, Н.О.Лосский, Б.П.Вышеславцев, А.Б.Петрицев, Е.Ю.Скобцова (Кузьмина-Караваева, мать Мария)⁵⁷, П.Н.Савицкий и др. Это издание заявляло о своем преимущественном внимании к вопросам «духа, свободы и культуры»⁵⁸ и в гораздо большей мере, чем остальное софийство, было ориентировано на социально-политические проблемы. «[...] Наше поколение, — декларировали участники «Нового града» в 1931 г., — вплотную поставлено перед социальным вопросом — не для теоретического анализа, а для практического его решения. Для нас это вопрос столько же справедливости, сколько существования. Внести разумность в хозяйственный хаос и справедливость в мир, где эксплуатация и борьба классов — такова не утопия, а задание нашего времени»⁵⁹. Участники нового религиозно-философского объединения считали себя компетентными для решения избранной задачи, — «осуществление социальной правды возможно лишь в христианстве»⁶⁰, были убеждены они и искали пути для религиозного преображения жизни.

Отвергая обвинения прагматика Устрялова в том, что новгородцы смешивают в своих теоретизированиях абсолютное и относительное, религию и политику, и таким образом «путаются в борьбе старого мира с новым»⁶¹, Федотов заявлял, что единственной перспектив-

ной политикой является та, которая утверждена на христианстве и выбирает пути в соответствии с «религиозно-этическим критерием целей, проведенным сквозь социальную данность»⁶². В отличие от сменовеховства, новоградство последовательно прокламировало свои религиозные приоритеты.

Определяя перспективы желаемой общественной трансформации, новоградцы заявляли о своей приверженности идее политического либерализма, которую они тесно связывали с христианской проблематикой: «Целостное мирозерцание, к которому устремлено новоградство, представляет собою религиозную апологию *свободы*»⁶³. «Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы — прежде всего свободы духа», — провозглашали они и констатировали: «Это признание свободы личности отделяет нас от большинства так называемых пореволюционных течений русской политической мысли, с которыми нас роднит общее понимание политического кризиса и воля к новой организации жизни»⁶⁴.

Важное место в творчестве «Нового града» занимала «русская тема», — проблемы национального самосознания и назначения России постоянно дискутировались идеологами этой группы. Новоградцы ощущали себя продолжателями дела выяснения национальной идентичности России, которое, по их мнению, по-настоящему было начато лишь перед самой войной 1914-1918 гг.⁶⁵ Они стремились обнаружить действительный лик России, чтобы понять ее современную и будущую роль в мире. «Мы хотим уловить образ подлинной [...] России и определить основы, на которых должна сложиться ее историческая жизнь», — манифестировали новоградцы⁶⁶. Россия, указывали они, — это «особый мир между Азией и Европой»⁶⁷, она своеобразна, как третий культурный материк, соединивший европейское и азиатское пространства, она имеет свои собственные исторические судьбы и должна быть амальгамным образованием, «политическим общежитием народов»⁶⁸. В соответствии с этим убеждением, новоградцы отвергали «русский традиционный национализм» как вредное и разрушительное для страны умонастроение и предрекали его «радикальное перерождение» в русское национальное чувство, свободное от всякого шовинизма и имеющее новый смысл⁶⁹.

Новое национальное сознание, полагали они, должно быть прежде всего христианским, и именно православным. Согласно «Новому граду», Россия возможна лишь в православии. «Восстановление России, мыслимой как национальное и культурное единство, — писал Г.П.Федотов, — невозможно без восстановления в ней христи-

анства, без возвращения ее к христианству как основе ее душевно-духовного мира. При всякой иной — даже христианской, но не православной — религии это будет уже не Россия. Без религии — это не нация, а человеческое месиво, глина [...]»⁷⁰. Только будучи православной, считали новоградцы, Россия сможет осуществить свое призвание. Принципиально отвергая славянофильскую утопическую идею русского мессианизма, они определенно настаивали на существовании особой миссии России: «[...] В христианском мире не может быть народов-мессий, спасающих человечество. Каждый народ, спасая себя, участвует в общем спасении — имеет свое, хотя и неравное по дарам и значению, призвание — миссию»⁷¹. В этом своем выводе новоградцы были едины как с путейцами, так и со сменовеховцами. По мнению участников группы «Новый град», Россия нуждается в христианской государственности, отличающейся от всех современных политических формаций: «К счастью, — писал Г.П.Федотов, — мы не стоим перед горькой дилеммой: капитализм или коммунизм. Мы ищем — и для России и для Европы — иного, третьего строя, где интересы личности и общества, свободы и солидарности были бы равномерно обеспечены»⁷². Такая позиция также целиком соответствовала предреволюционной путейской идеологии.

При этом, однако, «конкретные идеалисты» из «Нового града», как и сменовеховцы, существенно отличались от своих предшественников гораздо большим вниманием к исторической феноменологии и не разделяли избыточной склонности старших коллег к отвлеченным умствованиям, уводящим от реальности⁷³. Это становилось причиной разногласий между двумя поколениями религиозных мыслителей: так, Бердяев в одной из публикаций 1933 г. отмечал, что «“Новый Град” допускает слишком большую автономию экономики и политики. Он недостаточно этизирует и христианизует экономику и политику, недостаточно оценивает социальный процесс с точки зрения христианской ценности человеческой личности [...]»⁷⁴. «Новый град», порицал молодых коллег Бердяев, «недостаточно борется за христианское понимание жизни»⁷⁵, — и это его заявление выражало общее представление религиозных философов-ветеранов о воззрениях молодежи.

Упреки, высказанные Бердяевым, вызвали развернутый ответ Г.П.Федотова. Философ отверг подозрения коллеги в недостаточном религиозном отношении нового поколения к жизни, однако признал существование различий во взглядах на затронутую проблему. Он поставил под сомнение вульгарный подход Бердяева и обратил внимание на изрядную наивность высказанных коллегой суждений о

необходимости тотального подчинения всей человеческой деятельности этическому императиву: «[...] Из признания законности и даже верховенства морали в сфере политики еще не следует упразднения политики как особой сферы человеческой деятельности, — указал Федотов. — Политика есть искусство воплощения моральных идеалов в социальной действительности. [...] Всякое воплощение идеала пятнает его чистоту, социальная материя сопротивляется налагаемой на нее форме, механическая тяжесть падшего мира сковывает творческий полет духа. В этом вечные границы политики — точнее, границы этики в политической жизни. Социальный моралист, презирающий политику, в лучшем случае осужден проповедывать, как Бэда, камням в пустыне. В худшем — разбудить, вместо благородных чувств, низкие страсти. Но социальный архитектор слагает камни в стены обитаемого, хотя еще и не преображенного града. Разумеется, это возможно для него лишь при учете законов тяжести и сопротивления материалов. Иначе здание обрушится над головой мечтательного строителя»⁷⁶. Воспользовавшись такой аллегорией, Федотов напомнил оппонентам об их катастрофическом поражении в революционный период. Сравнив далее политику с педагогикой, Федотов заключил: «Чистый моралист, т.[о] е.[сть] глашатай правды, лишенный любовного видения человеческой души и чужья социальной действительности, столь же мало может быть педагогом, как и политиком. Ему остается область чистой этики, теоретической или практической. Когда он переступает ее, вмешиваясь в дело воспитания или социального творчества, он совершает преступление. За него расплачиваются кровью, голодом, озверением и пятным социальным движением. Следовательно, политика имеет свою сферу, не совпадающую с моралью, хотя и не независимую от нее. Следовательно, политика (как и экономика) автономна»⁷⁷. Выражая солидарное мнение молодых новгородцев, Федотов осудил отвлеченный морализм и призвал коллег-ветеранов и их сторонников более адекватно подходить к явлениям социальной жизни, чем это практиковала предшествовавшая религиозная мысль⁷⁸.

В то же время, лидер новгородцев резко осуждал этический релятивизм сменовеховцев и порицал Устрялова за то, что «он отказывается “от подданства” этической идее и находит для себя совершенно иные критерии, по ту сторону добра и зла»⁷⁹. По мнению Федотова, игнорирование христианских морально-этических императивов выхолащивает любую политику и может принести только вред.

Были близки новгородцы путейцам и во многих других деталях своей философии. Например, в вопросе об иудаизме. Если Булга-

ков перед революцией прокламировал, что иудаизм — это ранний и недостаточный этап на пути к христианству, а действительное возрождение еврейского народа возможно только через покаяние, духовное возрождение и приятие Христа, — то лидер новоградцев Федотов фактически повторял позднее его утверждения. Предсказывая евреям грядущее национальное возрождение, Федотов называл непременным условием этого возрождения обновление религиозное: «По существу дела древняя религия Израиля, взятая в отрыве от христианства, с трудом удовлетворяет современное религиозное сознание», писал он, поскольку «еврейство и христианство не две различные религии, но две фазы одной и той же истинной, родившейся в Иудее, но вселенской религии. Христианство относится к иудаизму, как его завершение. Поэтому всякое движение в Иудаизме, направленное не вспять, [...] должно прийти и к Иошуа и поставить вопрос о его месте в религии Израиля»⁸⁰. Таким образом, можно видеть, что воинственный христианизм Федотова, несмотря на декларации этого философа в защиту еврейства и политического либерализма, фактически приводил его к по сути антисемитским выводам и требованиям отказа иудеев от их исторической религии. «Мягкий антисемитизм» был характерен и для группы «Путь», и именно ввиду ее приверженности традиционной православной парадигме иудаизма как неполноценного вероисповедания.

Очень близок по своей идеологии «Новому граду» был сборник «Православное дело», выпущенный в Париже в 1939 г. группой авторов «Нового града» (Г.П.Федотовым, Е.Ю.Скобцовой, Н.А.Бердяевым и др.)⁸¹. В программной статье книги было заявлено: «Воскрешая лучшую традицию русской богословской мысли, — традицию Хомякова, Федорова, Достоевского, Соловьева, — мы сознаем, что она нуждается в пересмотре. Жизнь многому научила нас. Им не дано было проверить свои прозренья в огне испытаний. Живни они с нами, они сами от многого бы отказались, но многое заострили бы и углубили. Словом, мы сохраняем свою свободу по отношению к нашим любимым учителям»⁸². Объявляя о своем намерении сосредоточиться на социально-политической проблематике, участники парижского сборника отмечали специально, что «главным пороком русской мысли, — как раз богословской — была ее беспочвенность, ее оторванность от церковно-общественного дела»⁸³. Таким образом, группа «Православного дела» предполагала пересмотреть православную философию дореволюционного времени с целью более определенной формулировки ее практического социально-политического смысла, — и это отвечало общей для всей пореволюционной

русской религиозной философии тенденции «снижения» и адаптации теоретических формул к реальной политической и культурной ситуации.

Участники группы «Православное дело» выступили и инициаторами создания весной 1939 г. в Париже Общества защиты христианской свободы, ставившего перед собой, главным образом, задачи практической церковно-общественной работы, но предполагавшего также заниматься теоретической и издательской деятельностью⁸⁴. В президиум этого объединения вошли Н.А.Бердяев (председатель), Г.П.Федотов и К.В.Мочульский, активным членом инициативной группы была Е.Ю.Скобцова. Начало мировой войны, однако, не позволило этому начинанию осуществиться в полной мере.

Оценивая софийство и новоградство в совокупности, следует признать, что было бы ошибкой представлять эти направления как единственные аутентичные продолжения путейства, поскольку они восприняли от «Пути» лишь часть его идейных тенденций и в модифицированных вариантах: либерализм здесь был более выражен, чем у московской группы, национализм определенно сопрягался с западными ценностями.

5. Евразийство

Еще одним преемником путейства следует назвать евразийство (и его менее разработанную версию — азийство (или азиатство), формулировавшееся Вс.Н.Ивановым). Это была тоталитарная идеология, утверждавшая особый, неевропейский по типу характер России и делавшая из этого однозначный вывод о необходимости специальной организации русского государства: демотический строй здесь предлагался вместо демократического (то есть власть для народа, но без участия народа, осуществляемая группой достойных. Термин был предложен Я.Д.Садовским, профашистски настроенным евразийцем⁸⁵) и идеократия вместо западной демократии. Лидер евразийцев и автор термина «идеократия» Н.С.Трубецкой определял ее смысл следующим образом: «Идеократия — термин вполне точный и строго определенный: это — такой общественный строй, при котором *основным* признаком отбора правящего слоя является мирозерцание»⁸⁶. Таким образом, можно видеть, что изобретенный евразийцами термин означал практически то же самое, что и «истинная теократия» у путейцев, а впоследствии — «партократия», сформировавшаяся в СССР. Все три термина обозначают принципиальный отбор на руководящие государственные посты по идеоло-

гическому признаку⁸⁷.

Это течение в философии зародилось в 1920 г. (с выходом в Софии книги Н.С.Трубецкого «Европа и человечество»), публично объявило о себе 3 июня 1921 г.⁸⁸ и впоследствии, имея свои группы во многих странах (в Праге, Париже, Берлине, Софии, Белграде, Лондоне, Брюсселе, Риге, Нью-Йорке, Варшаве, Таллине и др.), просуществовало до конца 1930-х гг.⁸⁹ Как и сменовеховство, евразийство, будучи перспективным политико-идеологическим явлением, привлекло внимание чекистов и также было скомпрометировано ими⁹⁰, что, однако, как и в случае со сменовеховством, не имеет значения для общей оценки качества самой философии.

Целый ряд экспертов указывал на генетическую связь евразийства с предреволюционной религиозной философией. Такой компетентный автор, как А.В.Карташев, ставил евразийцев в общий ряд русских религиозных мыслителей соловьевского направления, наряду со старшими Трубецкими, Булгаковым, Бердяевым, Флоренским⁹¹. О связях евразийства с веховством писали (хотя и не детализируя) Г.П.Струве, В.В.Комин, И.А.Исаев и др. исследователи⁹².

Действительно, как и идеологи сменовеховства, авторы евразийства имели непосредственное отношение к предреволюционным московским религиозно-философским кругам. Инициатор и признанный глава движения Н.С.Трубецкой был сыном С.Н.Трубецкого и, соответственно, племянником лидера «Пути» Е.Н.Трубецкого. Уже в силу этого он был хорошо осведомлен о деятельности путейцев. Известно, кроме того, что будущий глава евразийства в московский период своей жизни лично участвовал в путешествии: В.И.Рындзюн (А.Ветлугин) в воспоминаниях назвал Н.С.Трубецкого, наряду с Н.В.Устряловым и С.Н.Дурылиным, младшим путейцем, эпигоном ведущих московских неославянофилов⁹³. Показательно, что замысел своей первой книги «Европа и человечество» (как составной части трилогии «Оправдание национализма») сам Трубецкой относил позднее именно к этому периоду⁹⁴.

Под несомненным влиянием философии «Пути» формировались и воззрения остальных лидеров евразийства. Один из основателей движения Г.В.Флоровский уже в 1911 г. в письме к профессору петербургской Духовной академии Н.Н.Глубоковскому сообщал о своем углубленном интересе к трудам «новейших русских философов Соловьевской школы — Булгакова, Бердяева, кн.[язя] Е.Трубецкого, зат.[ем] доц.[ента] Моск.[овской Духовной] акад.[емии] П. Флоренского [...]»⁹⁵. П.Н.Савицкий основательно был знаком с «Философией хозяйства» Булгакова⁹⁶, читал репрезентативные со-

чинения Е. Н. Трубецкого⁹⁷. Н. Н. Алексеев, будущий видный деятель евразийства, в 1914 г. вместе с ведущими путейцами обсуждал продукцию издательства в московском Религиозно-философском обществе памяти В. С. Соловьева⁹⁸.

Имеет значение и тот факт, что начальный период формирования евразийства связан с возрождением П. Б. Струве в Софии национал-либерального журнала «Русская мысль», в предреволюционный период бывшего одной из основных трибун путейцев. Уже в списке лиц, на сотрудничество с которыми рассчитывала редакция возрождаемого журнала (этот список был напечатан в первой книге), перечислялись, вместе с известными по дореволюционным публикациям авторами, будущие евразийцы — П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровский⁹⁹. В самом деле, их статьи публиковались впоследствии в этом издании, и именно через «Русскую мысль» происходило объединение новой идейной группы: когда Н. С. Трубецкой в 1920 г. выпустил в Софии книгу «Европа и человечество», П. Н. Савицкий поместил в «Русской мысли» пространственный отклик на нее, где мощно развил ряд посылок будущего соратника относительно особого евразийского характера русского государства и, таким образом, вступил в творческий союз с ним¹⁰⁰.

Идейной кристаллизации евразийства должно было способствовать то, что некоторое время спустя несколько деятелей нового философского течения имели теснейшие контакты с рядом религиозных мыслителей старшего поколения: евразийцы Н. Н. Алексеев, Г. В. Вернадский, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский в 1922-1924 гг. преподавали в пражских русских высших учебных заведениях совместно с С. Н. Булгаковым, Н. О. Лосским, В. В. Зеньковским и др.¹⁰¹.

Поэтому естественно, что философия евразийства имеет основные черты именно религиозной философии. «[...] Сущность евразийства, — писал в 1924 г. П. П. Сувчинский, — состоит в настоящее время в утверждении целостного идейно-волевого мирозерцания, коренящегося в стихии Православия, в русской исторической и бытовой органике и в национально-государственной традиции»¹⁰². Многоаспектная идеология евразийства религиозна по своему характеру, по исходным позициям и по выводам. Как и путейцы, евразийцы в своем творчестве все основывали на христианстве. Формулируя концепцию идеократического государства, они имели в виду именно создание христианского государства, а тоталитарный строй, который они проектировали, должен был утверждать православие как официальную идеологию.

П. Н. Савицкий писал, что евразийским принципом является:

«проникнутость *всей жизни* религиозным началом»¹⁰³, а Н.С.Трубецкой уточнял: «Евразийство стоит на почве Православия, исповедуя его, как единственную подлинную форму Христианства, и признает, что именно в качестве единственной истинной веры Православие и могло сыграть в русской истории роль творческого стимула»¹⁰⁴. А.В.Ставровский, объясняя Булгакову причины, по которым он вступил в евразийское движение, писал: «Я нашел в них [т.е. в евразийцах] прежде всего горячую и ни с чем не сравнимую любовь к своему Православию, как к Источнику всякой жизни [...]. В евразийстве я увидел жажду, стремление и силу духа и волю к созданию тех условий, при которых Православие смогло бы пронизать всю реальность мира и, сияя своим неземным светом, озарять все стороны жизни человеческой, — смогло бы создать православную культуру, государственности, быта и т.[ому] п[одобного]. Я не усмотрел в евразийстве бьющего в глаза “прикладнического” Православия, как понимается оно в политиканствующих сферах, чем Оно принижается и оскорбляется, чем изрекается хула и кощунство на Духа Божия в Церкви. Я увидел, что евразийство только и дышет, только и думает, только и живет Православием, как самоценностью, но не хочет однако, чтобы вся жизнь не могла бы пополняться этой самоценной Истиной, и ратует и о тех условиях, в которых Истина эта могла бы осуществляться»¹⁰⁵. По Ставровскому, евразийство — это самоотверженная попытка «создания Православного здания на земле», предпринятая истинно верующими русскими.

Все составляющие евразийской философской доктрины — и культурология, и историософия, и социально-политические построения, охватывающие сферы экономики, права, государственного строительства, общественной жизни, международной политики, — базируются на христианской идеологии и в значительной степени являются результатом попытки их авторов адаптировать традиционные религиозно-нравственные принципы православия к современным реалиям. Теоретические разработки евразийских идеологов внятно выражают их религиозные представления и имеют основной целью придать православию значение метанарратива, определяющего как русское национальное так и — в перспективе — глобальное развитие¹⁰⁶.

Религиозная проблематика в евразийских теоретических построениях тесно связывалась с национальной. Ставровский объяснял Булгакову, что евразийцы рассматривают и ценят нацию именно как носительницу православия. «Россия евразийцами не мыслится не

Православной, — писал он. — Неправославная Россия не есть Россия. Она ничто, она — хуже, нежели ничто, она — зло. Итак, евразийский “национализм” не есть подмена Православия, он есть лишь выражение православного мирозерцания»¹⁰⁷.

При этом, православный национализм евразийцев не связывался ими исключительно с русским (великорусским) народом: идеологи движения считали свой национализм «хоровым», то есть не ограниченным интересами одной национальности, а объединяющим население всего евразийского пространства. В этом они были близки путейцам, которые отрицательно относились к узкому великорусскому шовинизму и определяли свое «национальное чувство» как русский патриотизм, смысл коего (в соответствии с Достоевским) заключается в его наднациональном характере и всемирном значении. Под русским народом путейцы понимали не великороссов, а население России в его совокупности, с особым упором на славянскую триаду, имеющую, как им представлялось, основное для державы значение.

Общим для путейства и евразийства было и многое в их отношении к Западу. И у тех и у других это также связывалось с религиозной проблематикой. Путейцы, продолжая традицию, шедшую от славянофилов, утверждали, что западная культура изменила христианскому идеалу и несет в себе губительное для мира содержание. Об этом говорили и Е.Н.Трубецкой, и В.Ф.Эрн, и Н.А.Бердяев, и С.Н.Булгаков. Последний, например, разъяснял свою позицию по отношению к европейской и, в частности, германской культуре: «Я считаю себя чуждым германофобства (хотя и думаю, что к духовному воскресению Германия должна прийти путем покаяния, не того только покаяния, какое для всех людей и для всех народов всегда нужно, но культурно-исторического покаяния), однако я не думаю при этом, что и о мессианизме Германии, особенно для России, можно было говорить [...]»¹⁰⁸. Таким образом, путейцы заявляли не только о неправомерности претензий Запада на мировое водительство, но и отмечали его порочность и враждебность. Требование «покаяния» было не только данью риторике и обычным стилистическим клише, но и важным содержательным моментом философии «Пути». При этом, однако, путейцы не отвергали принципиальную возможность соединения человечества во Христе и создания всемирной христианской системы общежития. Для того, чтобы помочь уклонившемуся от Христовой правды Западу вернуться на истинный путь, путейцы собирались даже выпускать русскую религиозно-философскую литературу на иностранных языках¹⁰⁹.

Евразийцы в своих идеологизированиях развивали антизападни-

ческие тенденции путейства. Они видели в Западе пространство, по большинству параметров чуждое и враждебное России. Это был для них источник зла, колыбель противостоящих христианству капитализма и коммунизма, и даже западные религии осуждались ими как антагонисты православия¹¹⁰. Евразийцы отвергали аргумент философов-либералов о том, что «перегородки не доходят до неба», и решительно противопоставляли Россию остальному миру, особенно цивилизованному. Предлагая в 1922 г. П.М.Бицилли написать гимназический учебник истории, Н.С.Трубецкой писал: «Не знаю, разделяете ли Вы мои взгляды на то, какая тенденция сейчас должна быть в воспитании русской молодежи: я считаю, что при современном положении, когда Россия становится в ряды колониальных стран Азии, эксплуатируемых романогерманцами, и когда спасение наше, как и спасение других колониальных народов, зависит исключительно от способности культурного отпора романогерманизации, — при таком положении молодежь нужно воспитывать в протесте против притязаний романогерманцев на всемирное господство и на общечеловечность их культуры. И вот в этом-то направлении и должен быть тенденциозен тот учебник истории для русских гимназий, о котором я говорю»¹¹¹. Евразийское «настойчивое и злое отхождение от Европы» вызывало несогласие и критику со стороны софийцев, считавших, что это является чрезмерным упрощением идеи православного своеобразия России¹¹².

Несмотря на то, что евразийская философия была генетически связана с веховством и, особенно, с путейством, имела выраженный религиозный и националистический характер, в эмиграции она существовала особняком и не демонстрировала солидарности с остальными идеологическими течениями. Если лидеры движения (как Трубецкой и Савицкий) еще признавали свое «сродство» с Устряловым и его направлением¹¹³, то старшее поколение религиозных философов и его адепты у них «не были в чести»¹¹⁴. Это, вероятно, дало основания Г.П.Струве в его известном обзоре русской эмигрантской литературы заметить, что редкое участие в евразийских сборниках авторов, представляющих дореволюционную религиозную философию, было «случайным»¹¹⁵. Не увидела мыслителей путейского круга среди идейных предшественников евразийства и позднейшая исследовательница вопроса Р.А.Урханова¹¹⁶.

Внимательное изучение архивных и печатных материалов позволяет выяснить подлинный смысл взаимоотношений евразийцев с коллегами старшего поколения.

Причин евразийской политики дистанцирования от остальной

религиозной философии было несколько. Определенное значение имела произошедшая к моменту появления евразийства существенная перемена в настроениях антибольшевистских сил: если гражданская война велась в большой мере под религиозными лозунгами, то после поражения белого движения эти мотивировки были уже не столь безотказны и, скорее, могли компрометировать тех, кто прибегал к ним. Поэтому, вынужденно, в пропагандистской литературе евразийства религиозные мотивы вообще, как правило, не педалировались. Н.С.Трубецкой огорченно отмечал в письме к соратникам, что в публикациях движения недостаточно показывается его христианский смысл, что искусственно и по сути неправильно «убавлена уже доза церковности в нашей пропаганде, чтобы не “отпугнуть” каких-то религиозно-индиф[ф]ерентных офицеров»¹¹⁷. Но были и другие, более существенные причины независимой позиции евразийцев.

Летом 1924 г. А.В.Ставровский обратился к П.П.Сувчинскому с предложением сотрудничать с софийцами. Сувчинский ответил: «Что касается до выработки совместной тактики с софийцами — то просто этого не понимаю. Если можно (а в некоторых случаях должно) относиться с почтением к поколению старых софийцев, то софийствующая молодежь просто *неинтересна*. Если в наши дни молодой человек заряжается религиозными эмоциями [18]90-х годов, то поймите, что это значит, что он абсолютно не творческий и не современный человек. [...] М.[ожет] б.[ыть] для людей Вашего возраста о.[тец] Бул.[гаков] представляет собою что-нибудь новое. Могу сказать по совести, откровенно: с 1910 г.[ода] я стал близко интересоваться богосл.[овским] русск.[ким] возрожд.[ением], и *тогда* софиология м.[ожет] б.[ыть] была нужна; однако события и обстоятельства ясно показали, что это возрожд.[ение] русск.[ого] богословия, “неославянофильство” и т.[ому] п.[одобное] оказались *бессильными* в деле защиты России от революции. Пусть Россия толкалась в пропасть социал.[истической] интеллигенци[е]й и Правительством, но где же была тогда та часть интеллигенции, которая прозрела и возродилась? Ведь было время, когда софиология до крайности близко сочеталась с “Серебряным голубем” А.Белого, с соблазнами [э]с-[э]рства, народничества, революции и т.[ому] п[одобным]. И если люди моего поколения, прошедшие в свое время через все это, — говорят, что *это не то*, — мне кажется, следует над этим задуматься»¹¹⁸.

Впоследствии Сувчинский неоднократно публично выражал аналогичные мысли. В статье «Два ренессанса» в 1926 г. он писал о

том, что хотя предреволюционное неославянофильство и относится к несомненным культурным достижениям того времени, его необходимо осудить за его негативную политическую роль в годы всероссийского кризиса¹¹⁹. «Религиозно-философское движение [18]90-[1]900-х гг. [...], — замечал он же некоторое время спустя, — возглавлявшейся на него исторической миссии совершить не сумело»¹²⁰.

По мнению позднейшего исследователя, в подобных воззрениях Сувчинского проявлялись его личные амбиции и уязвленность малоспособного к самостоятельному творчеству философа¹²¹. Однако негативное отношение Сувчинского к творчеству предшественников не было только его личной позицией: он выражал также и солидарное мнение евразийцев о данном предмете, и общее разочарование эмиграции итогами религиозно-философского движения предреволюционных лет. Даже лидеры софийства в эти годы весьма скептически оценивали совокупные результаты своей деятельности до Октября. Булгаков писал о том, что православные мыслители «провалились на экзамене»¹²², Бердяев полагал так же: «Если оценивать это движение по его ближайшей исторической плодотворности, — признавал он в евразийских «Верстах» в 1928 г., — то оценка будет отрицательная. Оно не имело духовного влияния на широкие круги русской интеллигенции, не предотвратило отрицательных сторон русской революции и деятели революции не определялись его идеологией, оно не вдохновляет и поколения, выросшего после революции и пережившего духовную против него реакцию»¹²³. Бердяев писал, что «в час русской революции творческая и оригинальная русская мысль оказалась бездейственной и ненужной, о ней не вспомнила ни одна из борющихся в революции сил»¹²⁴. Это заявление изрядно искажает действительную роль политических метафизиков в революционных событиях в России, однако ценно как выражение настроения лидеров движения в 1920-х гг.

Констатируя непопулярность русских религиозных идей, в их предреволюционном варианте, среди современной ему эмиграции, особенно ее младшей части, Бердяев писал: «Пореволюционное поколение с новым душевным укладом, выработанным в войне и революции, неизбежно несет с собой реакцию против всего дореволюционного прошлого, против всех идейных и духовных течений, предшествующих революции. Дети обычно истребляют отцов, таков закон нашей греховной жизни во времени»¹²⁵. Основные надежды на появление интереса к предреволюционной философии Бердяев возлагал на более отдаленное будущее.

Кроме того, что евразийцы осуждали старшее поколение за его

политическое фиаско на родине, их не удовлетворяло принципиальное направление современной деятельности коллег-ветеранов — чрезмерный, по мнению евразийцев, уход в область духовного, в ущерб актуальной проблематике. Качество софийской философии представлялось им несоответствующим требованиям современности. Н.С.Трубецкой в письме к остальным лидерам движения утверждал, что «идеологический багаж прежних поколений вождей так называемой “национально настроенной” интеллигенции недостаточен для создания миросозерцательной базы культуры и политики»¹²⁶. Сувчинский в 1926 г. критиковал предреволюционную религиозную философию за отсутствие у нее «чутья к социальному делу» и то «болезненное» «небрежение к реально-практической стихии жизни», которое и подготовило случившуюся национальную катастрофу¹²⁷. Трубецкой был убежден, что идеологи предшествующего периода, «слишком сжившиеся со старым», неспособны на создание новых идей, необходимых будущей России¹²⁸.

Усматривали евразийцы в творчестве софийцев, особенно Булгакова, и некоторые еретические отступления от канонического православия.

Согласно наблюдению епископа Кассиана (С.С.Безобразова), имел место также элемент клановой конкуренции: «В евразийской среде Братство [святой Софии] представлялось попыткой основания религиозного ордена наподобие иезуитского»¹²⁹. Евразийцы, сами ощущавшие себя боевым отрядом православия, не хотели уступать эту роль софийцам¹³⁰. Более того, они считали, что в действительности Братство святой Софии, в силу специфичности своей философии, не объединяет, а разлагает эмиграцию. В секретном делопроизводстве руководящей группы движения хранится протокол совещания «трех П» (П.Н.Савицкого, П.П.Сувчинского и П.С.Арапова) в феврале 1924 г. в Берлине. В ходе этого совещания руководители евразийства рассматривали и отношения своего движения с Братством святой Софии: «Особо обсуждался вопрос об отношении к “братству”, возглавляемому о.[тцом] Сергием Булгаковым. Приходится признать, что независимо от тех или иных намерений “учредителей” этого братства, возникновение последнего уже стало разлагающим фактором в жизни православной эмиграции. В связи с этим, никоим образом не представляется возможным вступить в братство или в ту или иную организацию, генетически с ним связанную или вытекающую из него»¹³¹.

В свою очередь, софийцы также очень критично относились к евразийству. Основным их возражением и препятствием для сотруд-

ничества было то, что евразийцы чрезмерно «заземлены», занимают-ся слишком прикладными вещами, излишне большое значение при-дают внешнему и материальному — экономическим, географичес-ким, политическим проблемам, трактуя их, к тому же, весьма прямо-линейно. Об этом говорили и Булгаков, и Бердяев, и др. философы софийского лагеря. Г.В.Флоровский, один из основоположников евразийства, впоследствии разочаровавшийся в нем и вышедший из движения, в качестве важнейшей причины этого называл то, что «тя-желые и томительные задачи действительной жизни снижаются до уровня и пределов внешнего общественного строительства и даже простой организации, при жутком нечувствии трагической пробле-матики духовно-культурного творчества»¹³². Эти упреки были, ко-нечно, справедливы: евразийцы в своих выводах сочетали то, что противопологали их оппоненты. П.Н.Савицкий в статье «Хозяй-ство и вера» писал, в частности: «Не пассивности, но активности, не слабости, но силе учит Церковь. И не расслабленными интеллиген-тами, но добрыми хозяевами желает видеть Она своих сынов... Вера не отрицает, но усиливает хозяйство; дает ему высшее благослове-ние и смысл. "Идеализм" не устраняет, но, наоборот, требует "прак-тицизма". Ибо завет идеализма — активность во славу Божию. Экономика утверждается, а не посрамляется верой»¹³³. Евразийство, как и остальные философские течения, пришедшие на смену путей-ству, было идеологией гораздо более прагматичной, более ориенти-рованной на реальность и потому более адекватной ей.

Отношения между софийцами и евразийцами были столь напря-жены, что Ставровский в ответ на письмо ему Сувчинского был вы-нужден подробно объяснять свою позицию. Он постарался разве-ять подозрения старшего товарища в том, будто он призывает ис-кать действительного единства с софийцами. «[...] Я никогда не думаю, — писал он, — когда говорю о софийцах, о той своре моло-дых и пожилых людей, кот.[орые] посещают конференции и кот.[о-рых] назвать софийцами в громадном большинстве даже оскорби-тельно, потому что это просто столбы и дубы в худшем случае, а в лучшем эмоциональные мальчишки и девочки типа Сонички Шид-ловской, Сонички же Зерновой (удивительно везет на Софий!) и присных. Сии господа не только не интересны, как Вы говорите, а просто пустое место. И неужели Вы полагаете, что я хоть минуту думаю, что нам с ними по пути? Да ведь у них-то и пути нет, а если есть, то такой, по кот.[орому] пускай себе шествуют никому не мешая»¹³⁴. И далее пытался объясниться: «Когда я говорю о софий-цах, я имею в виду конкретный тип Булгакова-Карташова [sic] (двух

сторон одного и того же). [...] Я считаю [...], что это люди как бы то ни было — глубокого внутреннего просвещения, опыта и недюжинного и богомудренного ума. Как бы левый край софийства в богословском отношении ни был близок к еретичности, а правый к ультра-консерватизму, софийцы прирожденные богословы, люди горячо преданные Православию, одни более, другие менее стойкие в ископном Исповедании и во всяком случае для Церкви ценные и нужные. Будучи совершенно атрофированными у софийцев, кроме крайне правого фланга (сам Карташов [sic]), жизненно-строительная задача Православия в современности с жертвенным подвигом и некоторой “матерьялизованностью” делания, они тем не менее заменены “зрительными” и вообще духовными. А это все же является бесконечно ценным и без сих задач и соответствующих дарований Православие одним даже бытовым исповедничеством не спасется. Еретические устремления самого о.[тца] Сергия [Булгакова] всегда будут органически сдерживаться его же прежде всего Церковно-православным естеством (он все же большой *церковник*), а также группами, подходящими под фланг Карташова [sic]. Я говорю об этих лицах потому, что считаю, что только они возвышаются над прочей профессорской братией, кот.[орая] от Бердяева на Булгаковском фланге и Зеньковского скорее на Карташовском [sic] представляет из себя группу значительно более поверхностных и довольно малоценных в отдельности церковных деятелей. Центр “Софии”, состоящий из типов Франка, Струве и иже с ними, вовсе не церковен и имеет значение поддержки (глубокой) общего философского софийского тона. Вот что такое в моих глазах “София”. Резюмируя, я считаю, что у них сильна зрительная сторона и слаба двигательная и жизнеспособная. Но за это ли нам бросить в них камень? Вы знаете, сколь враждебен я был к софийцам ранее, но потому, что ведь Бердяев-Франк etc.[etega] одни это не София, это старая хотя и ценная (Бердяев и малоценная) рухлядь. София — дух Булгакова-Карташова [sic], как ни парадоксально это звучит. Я видел их вместе, слышал их разногласия, видел “не софийскую” горячность и энергию Карташова [sic] и все же пришел к заключению, что “София” они. Все же прочие их духом проникаются и дают целое многоценное»¹³⁶.

Ставровский ставил под сомнение высказанные Сувчинским обвинения старшего поколения религиозных философов в потворствовании политической катастрофе 1917 г.: «Обвинять их в пассивности по отношению к революции мне кажется странным, ибо что могли они сделать против общей дегенерации времени и недостаточной

и своей зречести в то время. Кто вообще оказался зрячим в то время? Никто. А если следовать принципу, что не спасшие Россию от революции люди вообще мертвецы и неценны, то придется дойти до того, что всех взрослых предреволюционного времени уличить и признать безценными, а это как бы и на себя не обернулось. Я думаю, все в революции повинны, а даже если и не повинны, то все равно должны были остаться проглоченными предреволюционной стихией, а все те, кто сейчас прозрел, столь же ценны, сколь и ранее прозревшие [...]. А без возрождения русской богословской мысли все равно далеко не уйдешь, а мы, пока что, на это не способны, это признать нужно»¹³⁶.

Итогом этих размышлений Ставровского был призыв к лидерам евразийства искать взаимопонимание с софийцами: «Теперь нам не нужно тактику совместную с ними выработать, не нужно даже признавать, всегда признавать их богословской прерогативы, но нам нужно понять, что духовно мы сродни. Можно расходиться с ними в весьма многом, но забывать, что мы вместе последние остатки подлинно православных церковных людей — нельзя. Я считаю, что все наше с ними “делание” могло бы быть лишь в том, чтобы установить добрые, а не враждебные взаимоотношения, и не побрезгать тем, чтобы заставить признать друг друга делателями одного (но лишь) духовного дела. Я верю, что идет время [...] и сии споры евразийцев [...] и софийцев будут предметом жарких прений и пререканий в грядущую новую эпоху Церковной истории. Но не нужно пока ослаблять свои силы в недолжной борьбе с мнимыми врагами софийцами [...]. Нужно, чтобы и софийцы увидели полнее религиозную сторону евразийства, чтобы не происходили столь нелепые обвинения евразийства в подмене Православия»¹³⁷.

Ставровский не был одинок в евразийской среде, призывая ладить с софийством. Еще раньше, в 1922 г., Г.В.Флоровский в письме к тому же П.П.Сувчинскому убеждал его в необходимости объединять усилия евразийства с деятельностью философов старшего поколения («старых гримз», по его выражению): «[...] Дело совсем не в старых гримзах и не в примирении и уступках. Сил Новгородцева и Струве я не преувеличиваю, но и не преуменьшаю: не стану вдаваться в их характеристику, — для меня ясно, что при всех отличиях от нас и при всей своей устарелости они, как умеют, льют воду на нашу мельницу»¹³⁸. По мнению Флоровского, к этому времени евразийство уже достигло зрелости и ему следовало бы даже отказаться от ярлыка евразийства, дабы сомкнуться с остальной религиозной философией, где идеологам нового поколения, в силу их заме-

чательных качеств и достижений, естественно принадлежала бы важная роль. «Если я говорил о привлечении “старых гримз”, — писал Флоровский, — то отнюдь не думал о “смягчении” нашего духа и об уступках. Согласен, что многие не подойдут. Не надо только себя изолировать, — первое; и потому надо снять ненужное “евразийское” имя. [...]. Второе, надо сосредоточиться на *духовной* культуре и давать *твердую* пищу, а не листки [...]. *Третье*, надо *самим* закаляться и в самих себе производить отбор, не гонясь за единогласием, но отбрасывая шумиху. [...] А *главное* надо создать *перспективу* и не совать вперед ни хозяйств.[енную] географию, ни национальную кровь»¹³⁹. Флоровский полагал, что это значительно повысило бы качественность и значение всего движения: «[...] Я провозглашаю: прочь от узкого “евразийства”, как и от *всякого* направленства; надо *делать правосл. [авное]* дело и *только* безоглядно отдавшись *ему*, мы будем *делать*, а не говорить»¹⁴⁰.

Причиной таких призывов в значительной мере было то, что многие евразийцы понимали необходимость поддержки своего движения признанными эмиграцией авторитетами. В недатированном (не ранее 1922 г.) письме литератора графа Н.Д.Татищева к П.Н.Савицкому отмечается: «Чтобы заинтересовать [публику евразийством] с первого слова, нужно начинать с того, что “это течение поставило себе целью разрабатывать и распространять взгляды лучших наших мыслителей [...] — взгляды, которые были долгое время в пренебрежении, отрицались или просто замалчивались, но которые, как мы теперь видим, оказались единственно здоровыми и жизненными” и пр[очее]. Короче говоря, нужно исходить из некоторых авторитетных имен, известных в широких кругах, чтобы не показаться человеком, слетевшим с луны со своей новой верой. Мне представляется, — писал граф, — существенным пробелом то обстоятельство, что в Евразийских сборниках недостаточно базируются на старых мыслителях; сколько я помню, в сборниках не было ни одной статьи, посвященной “пророкам Евразийства” [...]. Ведь Евразийские идеи зародились и пустили корни много раньше [...]. Ведь не вся наша интеллигенция дореволюционного периода состояла “либо из социалистов, либо из картежников”, как мне сказал на днях один русский эмигрант. Для нас очень опасно на первых порах показаться новым видом секты, без глубоких корней, новой интеллигентной *блажью*»¹⁴¹.

Чтобы помочь консолидации различных ветвей эмигрантской религиозной философии, Г.В.Флоровский в 1922 г. предлагал соратникам по евразийству организовать выпуск «периодических сбор-

ников, посвященных задачам православного творчества», под заглавием «Вечные устои»¹⁴². Редактировать эти сборники, по замыслу Флоровского, должны были бы П.Н.Савицкий, П.П.Сувчинский, Н.С.Трубецкой и сам их инициатор, субсидировать издание соби-рался преуспевающий пианист и будущий нацист А.В.Меллер-Закомельский (Мельский)¹⁴³. К участию в сборниках «Вечные устои» Флоровский надеялся привлечь С.Н.Булгакова, Н.С.Арсеньева, Г.В.Вернадского, П.М.Бицилли, Д.П.Святополка-Мирского, некото-рых других, «и плюс всех тех, у кого можно добыть *приемлемую* для нас статью, будь то даже А.[ндрей] Белый»¹⁴⁴. Эта идея религи-озно-философского блока русской эмиграции очень воодушевляла Флоровского. В письме к П.П.Сувчинскому он писал: «[...] Да, мы победили, — кругом говорят о рел.[игиозной] культуре, о рел.[иги-озном] возрождении; русское “своеобразие” всеми (95 %) учтено. И теперь новая задача — *трезвенно* устоять в стихийном полете и отграничить пустое сентиментальничанье от “простой веры”. Надо быть в центре, — и мы должны соединить свои силы в ударную рать. Для этого я и предполагаю “Вечные Устои” — периодичность нуж-на, чтобы действенность оживотворить и конкретизировать. А “евра-з.[ийская]” маска не нужна»¹⁴⁵.

Блок с участием евразийцев должен был, по мысли Флоровского, скорректировать общее направление развития религиозной филосо-фии русской эмиграции: «Дело надо делать *немедля*. “В.[ечные] Устои” д.[олжны] быть живым противоядием к “Софии”, где я опа-саясь внеконфесс.[ионального] гуманизма»¹⁴⁶.

Проект не осуществился: Н.С.Трубецкой был категорически про-тив сотрудничества с авторами старшего поколения, тем более в той форме, какую предлагал Флоровский. Отвергая предложение об организации периодического издания с широкой программой, князь объяснял свою позицию так: «Для журнала пока нет оснований. одними своими силами мы его обслужить не можем, пускать же по-сторонних не хотелось бы. Против “грызм” возражаю самым решительным образом»¹⁴⁷. В письме к П.Н.Савицкому Трубецкой в рез-ких выражениях критиковал план идейного компромисса и «рели-гиозное кадетство» вообще, — «кадетскую размазню на розовой воде», как он это называл¹⁴⁸.

Тем не менее, евразийцы были вынуждены, все же, искать формы сотрудничества с несимпатичными им софийцами. В поисках авто-ритетной фигуры из круга деятелей предреволюционной религиоз-ной философии они обратились в 1922 г. к А.В.Карташеву. Снача-ла ему написал Н.С.Трубецкой, а затем — от имени «небольшого

кружка православных людей, в настоящий момент оказавшихся в Праге», — и П. Н. Савицкий: предложил принять участие в сборнике евразийцев «О католичестве» (книга вышла в Берлине в 1923 г. под заглавием «Россия и латинство»), попутно посетовал на то, что «по целому ряду вопросов богословской мысли и церковной политики мы не имеем руководителя», и попросил Карташева помочь пражской группе в этом качестве¹⁴⁹. В евразийской среде даже обсуждался проект созыва летом 1924 г. «идеологического съезда» с участием мэтров религиозной философии, готовых к диалогу с евразийцами¹⁵⁰. В контексте именно этих поисков авторитетных деятелей для придания новому течению некоторой дополнительной респектабельности, вероятно, и следует рассматривать отношения евразийцев с С. Н. Булгаковым в 1923-1924 гг.¹⁵¹

Летом 1924 г. на 2-м съезде Русского студенческого христианского движения в Аржероне Булгаков обратился к православной молодежи с сочувственной оценкой евразийства¹⁵². Отреагировав на это, А. В. Ставровский послал Булгакову письмо, в котором попытался упрочить интерес ветерана к евразийству. «У “софийцев” [...], — писал он, — наличествует стремление к твердости духовной установки, зрению в заочных областях, благодатному проникновению в область Божественной мудрости; у евразийцев — жажда ограждения, защиты, жертвенного подвига, проникновения Православием вселенной и в первую очередь России, поставления в правильный иерархический ряд ценностей имматерьяльных и матерьяльных, и то же проникновение в недра Православного бытия. Где же тут противоречие. В чем разногласия. Не суть ли сии движения взаимно друг друга дополняющие течения последнего остатка русских православных людей. Частные богословские споры, если они возможны, не могут служить поводом к разногласиям в единой православной деятельности. И в грядущем Православном Церкви-Царстве видится мне взаимное дополнение одних другими и положение начала к новой эпохе церковной истории, эпохе соборов, богословских суждений и споров, в духе любви и единения»¹⁵³.

Письмо вызвало ответ Булгакова: «Я не знаю, в какой степени точности Вам известно — у русских ведь вообще коротка память, а теперь она еще укорачивается условиями эмиграции, — что именно я и близкая мне литературная группа, объединившаяся около Издательств «Путь», исповедывала, отстаивала и развивала те именно православно-русские начала, которые Вы излагаете теперь как свое понимание евразийства. Это было делом целой жизни, причем главный наш фронт силою вещей тогда был обращен против протек-

стантизма в философии и богословии. Положительной же задачей было творчески выявлять православные начала жизни в культуре, государственности, хозяйстве, политике. В этом смысле московское религиозно-философское общество и группа “Пути” без всякого преувеличения исторически являются духовными отцами евразийства, и я лично во всей этой, впрочем, несложной литературе еще не встретил ни одной мысли, которая бы не была кому-нибудь из нас свойственна»¹⁵⁴.

Вместе с тем, Булгаков постарался назвать отличия евразийской платформы от путейской. Эти причины, по его мнению, коренились в различном историческом опыте двух поколений и в естественной разнице возрастных темпераментов. Булгаков писал: «Я говорю это совсем не к тому, что[бы] спорить о приоритете, — это было бы не интересно, недостойно и гл[у]по, — но для того, чтобы нащупать, в чем дело ввиду существующих различий. Дело, конечно, в различии исторической ориентации и возраста, далее культурной насыщенности и вследствие этого некоторого неизбежного различия в языке и культурной психологии. Это ра[з]личие квалифицируется в отношении к нам (я знаю это) как свойственная поколению мягкотелость и половинчатость, в отличие от волевого радикализма молодых, а нами как известная варваризация и направленство, некоторый опасный религиозный синкретизм. Разумеется, молодость имеет право, а в известном смысле даже обязанность на прямолинейность, которая была бы невыносимым гримом молодящихся стариков у старшего поколения, она неизбежно даже впадает в направленство, но при этом можно и должно преодолеть отношение отцов и детей прежних наших эпох: оно недостойно нас с исторической нашей углубленностью, да, благодарение Богу, оно и не существует в действительности [...]»¹⁵⁵. Далее Булгаков перечислял те черты евразийской философии, которые его не удовлетворяли: «Я Вам скажу коротко и просто, что меня предубеждает против евразийства (кроме неуместного здесь географического термина). Во-первых, здесь мне слышалось или, по крайней мере подозревалося (винюся в подозрительности, но в духовных делах она ведь не всегда неуместна) превращение православия в “направление”, Православизм, без внутренней свободы и искреннего желания прежде всего и по существу *познавать* силу и глубину и красоту Православия, его любить, а не употреблять его в целях самообороны, чтобы раздавать им колотушки инакомыслящим и инославным. Для того, чтобы жизненно преодолевать этот Православизм, нужен подлинный интерес к самому Православию как таковому, не в порядке обличительного богосло-

вия, другими словами, богословие и богословский интерес должны занять центральное место, между тем как пока его занимают культурно-исторические схемы. Это приводит ко второму уклону евразийства, именно в сторону гетерономии религиозных ценностей, безотносительный утилитаризм в отношении к религии, культурный прагматизм. Православие слишком выдвигается как предикат национального начала и неизбежная диалектика моментов национального и вселенского задерживается на первом. Этой гетерономией практически утверждается язычество в смысле сотворения себе кумира и служения ему. И это означало бы духовную реакцию. В-третьих, в новом “изме” заложена еще большая духовная опасность — некоторое притупление чувств для достойного изживания судьбины Божией, нам посланной, для исторической резинькации, самопознания и покаяния, для того, что я иногда, заимствуя термин из кладовой своего марксизма, именовал “православный ревизионизм”. Конечно, не пер[е]смотреть Православия, но беспощадная самоп[р]оверка того, чем мы были в Православии, чем были и чем стали (на мотив “Что ты спишь мужичок”). Живя в России, я с особенной мучительностью испытывал именно эту сторону, м.[ожет] б.[ыть] потому, что сам в свое время несвободен был от того самодовольства исторического, которого боюсь теперь для евразийства, и в этом смысле первая встреча с евразийством была для меня неприятна, как некоторое возвращение на старое место. В-четвертых, мне, как и всему нашему поколению, остается чужда исключительность и предвзятость к западному христианству, п.[отому] ч.[то] слишком ясно единство судеб всего христианского мира. [...] Главное же, повторяю, во всем этом, мне чужда духовная элементаризация и оскудение того духа свободы, без которого Православие неизбежно переходит в Православизм, обход справа молодыми девами. Я не буду говорить, как я воспринимаю это для себя лично, но этот девотизм, хотя и закономерный, таит в себе опасность фарисейского надмения»¹⁵⁶. То, что эти замечания Булгакова выражали не только его личные взгляды, но и взгляды его окружения, подтверждается тем, что аналогичные упреки евразийцам высказывали и другие философы старшего поколения. Бердяев, например, определял евразийцев как сектантов и узких националистов, пренебрегающих вопросами духовной жизни и возвращающих русскую философию к ее досоловьевскому состоянию, к уровню Киреевского или Данилевского¹⁵⁷.

Тем не менее, Булгаков признавал, что все расхождения имеют частный характер и евразийцы, по существу, являются преемниками путейцев. Он писал Ставровскому: «Вот я Вам намеренно очертил

те грани и уклоны, которые мне неприемлемы в евразийстве и, хотя и неспособны повести к раздору со своими же собственными духовными детьми, вернее даже внуками, но во всяком случае к известной сдержанности и даже холодности. И вот Ваше письмо является для меня радостным свидетельством того, что или мои опасения были преувеличены, или в самом евразийстве начинает прощупываться глубина и широта или, вероятно, и то и другое, но только факт тот, что мои опасения и сомнения умолкают перед Вашими разъяснениями. *В том смысле и направлении, как Вы берете эти начала, они не вызывают с моей стороны возражений, и нам просто не о чем спорить, а нужно дружно и любовно сеять и жать на Православно-русской ниве, ибо поистине делателей мало»*¹⁵⁸.

Булгаков совершенно определенно выразил моральную поддержку евразийцам и принципиальную солидарность с ними, хотя и дал понять Ставровскому, что не намеревается связывать свое будущее с евразийским движением: «Разумеется, от этого не уничтожаются внешние различия в возрасте и положении; ни я не стану Вас убеждать расставаться с мало для меня приемлемым названием “евразийства”, ни я не буду себя им увенчивать (из-за этого даже выходили некоторые издательские недоразумения), но в существе делить нам нечего, наоборот, я могу видеть в вас своих младших братьев, из которых иных, в том числе и Вас, имею утешение считать среди своих духовных чад. Мои предостережения — если не идеям, то по крайней мере возрасту остаются в силе, — опасность направленства не устранена. Ее нужно отчетливо сознавать, чтобы быть доступным внушениям духовного такта и чувства меры. Но любим мы едино, верим в одно, волим одного»¹⁵⁹.

Завершая письмо к Ставровскому, Булгаков отмечал: «Для меня давно уже несомненно, что расхождение между религиозными взглядами “евразийцев” и нашими есть дело временное, притом себя уже изживающее, основанное на ряде [слово пропущено] исходных недоразумений, слава Богу тоже устраняемых, а затем на некоторой разнице психологической. Если не получит преобладания ранний доктринализм, то будем надеяться, оно будет уменьшаться и далее»¹⁶⁰.

Предпринимали евразийцы и попытки наладить сотрудничество с менее ценившимся ими Н.А.Бердяевым. В 1927 г. П.П.Сувчинский, по обыкновению весьма отрицательно отозвавшись в одной из статей (в журнале «Версты») о большинстве деятелей предреволюционной философии, заметил: «Революция оттеснила и оборвала эту традицию. Одни ее представители — онемели; другие, — и именно те, что больше других приложили руку к революции, — задыхаются

от злобы. Лишь Н. Бердяев, обогатившийся новым церковным и социальным опытом, сохраняя прежнюю установку, тем не менее чутко и остро переживает надвигающуюся эпоху»¹⁶¹. Эта оговорка, конечно, не была случайной: в следующем номере «Верст» появилась большая статья Бердяева, сопровождаемая анонимным панегирическим текстом: «[...] Мы с особенным удовлетворением печатаем статью *Н. А. Бердяева*, одного из очень немногих эмигрантов старшего поколения, сохранившего живую душу, неистребимое чувство современности и полную неспособность обратиться в соляной столп»¹⁶².

Привлечь Бердяева к участию в своих публикациях евразийцы старались и позднее¹⁶³, — поскольку он, как и Булгаков, критикуя их направление, все же замечал и положительные стороны евразийства, находил в нем «немало верных мыслей, заслуживающих полного сочувствия»¹⁶⁴.

Сотрудничество евразийцев с представителями предшествовавшей им русской религиозной философии, однако, не рассматривалось ими как равноправное партнерство. Принципиальной была установка руководителей евразийства на использование старших коллег для решения своих частных задач. Упомянувшееся выше берлинское совещание «трех П» (П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского и П. С. Арапова) в феврале 1924 г., отметив, что деятельность евразийской организации развивается на двух «фронтах» — «идеологическом и действенном»¹⁶⁵, — определило возможным лишь ограниченное использование неевразийских эмигрантских деятелей на первом из этих «фронтов»: «[...] Относительно идеологического фронта, по инициативе П. П. [Сувчинского], отмечается всеми тремя — необходимость избегать всякого соглашательства; заниматься идеологическим объединением профессоров разного типа и калибра (вроде Бердяева, Бицилли и пр. [очих]) — совершенно бессцельно (ни к чему); в соответствии с прежней линией поведения, нужно твердо стоять на позициях идеологической исключительности; как показали многократные различнейшие беседы и переписка, полуевразийцев и «сочувствующих евразийству» среди современных русских профессоров достаточно; всем им следует давать конкретные литературные задания и брать от них то, что непосредственно требуется; но не этим сотрудничеством, а сохранением и активностью целостно-инициативной евразийской группы определится дальнейшая судьба историософских евразийских концепций; пытаться обращать полуевразийцев из профессоров в полных евразийцев было бы потерей времени; намеченный, было, на лето этого года «идеологический съезд» евразийских и евразийствующих профессоров отменить [...]»¹⁶⁶.

Воинственный прагматизм евразийства, все же, не имел тотального характера. Идейные лидеры этого движения вовсе не стремились сводить свое творчество лишь к выработке конкретных технологий и решению злободневных проблем. В личном письме к П.Н.Савицкому и П.П.Сувчинскому в 1925 г. Н.С.Трубецкой указывал на подстерегающую движение опасность утраты идеологической масштабности: «Меня просто пугает то, что с нами происходит. Я чувствую, что мы забрались в трясины, которая с каждым шагом всасывает нас все больше и больше. О чем мы переписываемся? О чем говорим? О чем думаем? — только о политике. Надо назвать вещи своими именами: мы становимся политиканами и живем под знаком примата политики. Это — смерть. Вспомним, что такое мы. “Мы” — это особое мироощущение. Из этого мироощущения проистекает особое мирозерцание. А из этого мирозерцания могут быть выведены между прочим и некоторые политические положения. Но только между прочим»¹⁶⁷. По мнению князя, евразийским идеологам следовало решительно перенести упор со сферы политики на гораздо более важную и общую сферу культуры. Проблема, однако, заключалась уже и в том, что широкий размах евразийского движения не позволял его основателям самостоятельно формировать его идеологию. Они уже не были монополистами в евразийстве, у них появились влиятельные сподвижники, имевшие отличные взгляды по многим вопросам (особенно значительной оппозицией стал левый, «кламарский» уклон), и даже в собственных теоретизированиях в позднейшие периоды евразийства «отцы-основатели» движения нередко показывали себя заложниками обстоятельств. Их позиция по ряду идейных проблем вызывала резкую критику в евразийской среде: Д.П.Святополк-Мирский, например, порицал мэтров евразийства за слишком тесную их связь с идеологией религиозно-философского ренессанса, что, по его мнению, препятствовало прогрессу евразийской идеологии в соответствии с реальным ходом истории, то есть к коммунизму¹⁶⁸. С течением времени критика со стороны левых евразийцев все более казалась основателям движения справедливой: «Иллюзией являются [...] мечты о том, — писал в 1931 г. Н.С.Трубецкой Савицкому, — будто мы, русские интеллигенты поколения [19]10-х и [19]20-х годов, можем понимать современную Россию и идти с ней нога в ногу. Незаметно для самих себя мы рискуем тоже стать людьми прошлого, зафиксировав идеалы своего поколения, в то время как жизнь пошла дальше в совершенно непонятную для нас чуждую сторону»¹⁶⁹. Настроение разочарования и деморализованность евразийс-

ких наследников путейства и стали основной причиной радикального снижения их творческой активности в 1930-е гг.

6. Утвержденчество

Идейно консолидировать разные течения пореволюционной политической мысли намеревалась парижская группа философов, получившая название «утвержденцы», — от журнала «Утверждения», который выпускался этим объединением в 1931-1932 гг. В 1933-1935 гг. группа издавала также ежемесячник «Завтра». Оба журнала выходили крайне нерегулярно, поскольку печатались на ограниченные личные средства лидера группы Ю.А.Ширинского-Шихматова¹⁷⁰. Кроме него в группу входили Валентин Л. Андреев, И.И.Ильинская, Л.Б.Савинков, А.И.Ярмидзе и др.

Собрать под свои знамена эмиграцию эта группа пыталась, создав синтетическую политическую идеологию, которая сочетала бы в себе общие положения разных пореволюционных доктрин и, таким образом, была бы приемлема для многих как метатеория, надполитический нарратив. С этой целью утвержденцы старались привлечь к сотрудничеству в своих изданиях авторов, представляющих разные политические платформы: «Утвержденцы — не политическая партия, — декларировали они. — Утвержденцем может быть и национал-максималист, и евразиец, и неонародник (“новоградец”) и даже устряловец, — не отказываясь ни от своей программы, ни от своей организации»¹⁷¹. Группа Ширинского-Шихматова заверяла потенциальных соратников, что «утвержденчество есть прежде всего стремление к сочетанию и сосредоточению усилий ныне разрозненно-ищущих пореволюционных направлений»¹⁷². К сотрудничеству в «Утверждениях» ей удалось привлечь немало известных авторов: здесь печатались Бердяев, Степун, Устрялов, Е.Ю.Скобцова, Э.Хара-Даван, Н.К.Рерих, Н.С.Тимашев и др. Всех их привлекала обозначенная утвержденцами общая задача: «формулировка Российской Исторической Идеи в ее проекции на современность»¹⁷³.

Основным постулатом теории «Утверждений» была обязательность для России христианской государственности: «Наша цель установлена достаточно ясно: устройство нового социального уклада, одновременно анти-капиталистического и анти-коммунистического, на основах христианской правды»¹⁷⁴.

Исходя из этого, группа формулировала общие утверждения, которые она обнаруживала в идеологиях разных эмигрантских груп-

пировок и которые она готова была принять как основу солидарной доктрины и как собственное кредо: «1. Примат духовного начала над матерьяльным, идей над интересами, общего над частным, / 2. Долг устроения жизни на основах христианской правды, / 3. Всечеловечность миссии России — духовной, культурной, социальной (раскрываемой многими, как мессианское призвание), / 4. Наконец, постановка проблемы по-революционности, как проблемы *синтеза* (до-революционная Россия — тезис, революционная — антитезис)»¹⁷⁵. Последнее утверждение означало не что иное, как согласие участников группы Ширинского-Шихматова взять на вооружение то из советского идейного арсенала, что могло быть признано ценным остальными теоретиками-пореволюционерами, в большинстве своем сторонниками тоталитарной государственности.

Таким образом, сохранив из политико-идеологического наследия предреволюционной религиозной философии идеи христианской государственности и особой миссии России, утвержденцы выразили готовность согласиться с отказом от идеи политического либерализма. В то же время, они не были убеждены в необходимости такого отказа: Ширинский-Шихматов в числе «общих линий» программных утверждений группы называл свободу религий, «конфедеративное государство с сильною центральной властью, опирающееся на систему свободно-избранных советов», «элементарные гражданские свободы, независимый суд, равенство всех перед законом» и т.д.¹⁷⁶.

Будущая Россия, как она виделась утвержденцам, должна была быть аграрно-индустриальной державой: индустриализацию теоретики этой группы считали необходимым «координировать с общей экономической конъюнктурой», административный контроль как за государственным, так и за частным секторами промышленности должно было бы осуществлять государство, — а сельское хозяйство, как предполагалось, следовало развивать на основе «признания частно-хозяйственного начала в области трудовой земельной собственности (функциональной)», поощрения добровольной коллективизации и развития сети крупных госхозов¹⁷⁷.

Согласно утвержденцам, Россия должна была развиваться по преимуществу замкнутой на себе системой: среди программных постулатов был пункт об «укреплении экономического самодовления, диктуемого как международной обстановкой, так и географическими особенностями страны»¹⁷⁸. Имелось в виду, что великая некоммунистическая и некапиталистическая евразийская держава должна пребывать в международной изоляции, поддерживать освобож-

дающиеся колониальные народы и эксплуатируемые слои населения капиталистических стран. Для этого России, по утвержденческому проекту, требовались бы мощные вооруженные силы¹⁷⁹.

Политический смысл этого теоретизирования заключался в намерении утвержденных собрать эмиграцию в «единый пореволюционный фронт» для борьбы против коммунизма, против капитализма, за новую христианскую Россию, облик которой был им самим не вполне ясен: «Мы ищем новые формы, новые пути», — заявляли они¹⁸⁰. Можно сделать вывод, что идейная платформа этого объединения отличалась вторичностью (не только по отношению к предреволюционному путейству, но даже и к пореволюционным течениям русской политической мысли), непроработанностью (фактически группа смогла предложить лишь набор самых общих лозунгов) и изрядной наивностью, объяснимой молодостью политических теоретиков «Утверждений».

Несмотря на то, что утвержденчество, по мысли его создателей, должно было удовлетворить всех, оно не удовлетворило никого. Устрялов весьма сдержанно оценил политико-идеологическое творчество молодых парижан — «зарубежных детей», как он их называл. Отметив, что «вслед за старыми “Вехами” отцов они упорно проповедуют “примат духовного начала перед материальным” и выдвигают на первый план идею духовно-культурной миссии России», идеолог сменовеховства указал на неактуальность и ошибочность таких подходов¹⁸¹. Кроме того, зарубежная молодежь, по его мнению, вообще не должна была бы проявлять политической активности с целью преобразования России: «Страна не нуждается в другой партии, — с нее за глаза достаточно и одной»¹⁸². Антикоммунистический настрой утвержденных, конечно, не поправился Устрялову, и он настоятельно призвал молодых коллег слушать музыку Революции¹⁸³.

Лидер новоградцев Федотов заметил, что у его группы и «Утверждений» «действительно, есть общий фонд идей и стремлений», особенно симпатичными ему показались христианский характер утвержденчества и отстаиваемая молодыми коллегами идея религиозного порядка¹⁸⁴. В то же время, философ указал, что журнал «Утверждения» — «менее всего орган “утверждений”, но скорее исканий и дискуссий», «трибуны для всех», и в первую очередь для тех пореволюционно настроенных эмигрантов, которые не смогли вписаться в уже оформившиеся группы¹⁸⁵. Отпочковавшийся от «Утверждений» журнал «Завтра» Федотов оценил лишь как школу, «орган молодежи, но вовсе не «боевой ежемесячник»¹⁸⁶. Серьезно-

го значения идеологическому творчеству группы Ширинского-Шихматова Федотов не придал.

Сомнения в качестве новой платформы выказала и «старая гвардия» — эксперты из предреволюционного поколения. П.М. Бицилли заметил существенное, на его взгляд, противоречие в идеологии утвержденчества: «Противоречие это не ново. Оно восходит к эпигонам славянофильства и состоит в превознесении национально-государственной мощи России, наряду с “утверждением” мессианской роли русской культуры, как чуть ли не адекватного осуществления абсолютной Истины»¹⁸⁷. В полном соответствии с предреволюционным пониманием проблемы, Бицилли постарался развести абсолютное и относительное и заявил, что работать над укреплением государственной мощи России — вовсе не значит тем самым содействовать осуществлению ее мистического призвания. Критик утвержденчества сравнил новое течение с евразийством и не увидел между ними существенной разницы, — обе идеологии, по его мнению, конститутивно порочны, обе отрицают значение демократии¹⁸⁸.

Бердяев, хотя и не считал демократию той ценностью, за которую молодежи стоит держаться (либерализм он отнес к «дореволюционным, старорежимным направлениям» политической мысли), также считал, что утвержденцам следовало бы определеннее отличать абсолютное от относительного и делать больший упор на духовное, потому что именно духовная эволюция человечества является двигателем исторического процесса¹⁸⁹.

Не вызвало утвержденчество большого интереса и со стороны евразийства: правых евразийцев раздражали склонность молодых парижан к риторике и наивные призывы объединяться (конечно, объединяться с кем бы то ни было евразийцы не собирались), — левых же отталкивал еще и антикоммунизм группы Ширинского-Шихматова.

Поэтому несмотря на все старания утвержденных, действительно объединения пореволюционных течений не произошло, — его и не могло произойти, поскольку та программа, которую группа Ширинского-Шихматова пыталась предложить в качестве идеологии солидаризма и платформы для совместной практической деятельности эмиграции, не являлась полноценной политической идеологией, не отвечала на реальные запросы времени, не учитывала множественности интересов аудитории, на которую была рассчитана, и являлась, по существу, утопической программой. Избыточный идеализм политико-идеологических построений, которые утвержденные

предлагали эмиграции и метрополии как новый путь, — на самом деле не был новинкой для русской политической мысли: за двадцать лет до утвержденных с аналогичными проектами выступала московская группа «Путь», и ее трагический опыт показал нежизнеспособность идеологии христианской государственности в России.

7. Выводы

Идеологическое творчество религиозно-философской группы «Путь», несмотря на неудачу в период революционной трансформации в России, получило развитие как в советской России, так и — особенно — в русской эмиграции в Европе и на Дальнем Востоке.

Непосредственные участники деятельности «Пути», оказавшись в эмиграции, в большинстве своем группировались в софийском лагере. Однако развитие религиозно-политической идеологии путейства не было исключительной прерогативой этой группы: предреволюционное творчество московских неославянофилов послужило материалом и катализатором для нескольких важных направлений русской политической мысли в этот период: сменовеховства, софийства, евразийства, утвержденчества.

При этом, если сменовеховство оппортунистически изменило основному содержанию путейской идеологии, то остальные направления пореволюционной эмигрантской философии остались верны ему. Компетентный эксперт оценивал в начале 1930-х гг. русскую общественно-политическую мысль: «По-революционные направления в подавляющем большинстве своем определено *трех-мерны*, ставя во весь рост проблему *духа*, выдвигая на первый план идею духовно-культурной и исторической миссии России. Исходя из часто разных отправных установок — новые течения тянутся к одной *в высшем плане* лежащей точке — и тем самым как бы строят своим общим порывом некую незримую, но реально-мыслимую, — трехмерную, к небу устремленную пирамиду»¹⁹⁰. Действительно, значительная часть политических платформ, созданных в межвоенный период в эмиграции, имела выраженный религиозный характер, — и наиболее показательны в этом отношении были идеологические построения утвержденных (по существу, эпигонов предреволюционного путейства), а также новоградцев и евразийцев, — обе эти группы могут быть определены как «младопутейские» по существу, хотя они и продолжали различные тенденции путейства — либеральную и тоталитарную соответственно.

Вместе с тем, теории пореволюционных политико-идеологических группировок имели более прикладной, чем у путейства, характер, — новое поколение пересмотрело воззрения предшественников, отказалось от некоторых их элементов и постаралось модернизировать религиозно-политические парадигмы в соответствии с новым опытом, новой ситуацией и новыми задачами, вставшими в это время перед отечественной политической мыслью. Таким образом, можно заключить, что в пореволюционный период русская религиозная философия обогатилась нехарактерными для нее прежде рационализированными формами, приближенными к прикладной политологии.

Детальное изучение материалов, связанных с развитием путейской политической философии в пореволюционный период, позволяет выяснить весьма важный фрагмент общей картины национальной интеллектуальной жизни новейшего времени, а также уточнить современный облик русской философии и культуры в соответствии с историческим контекстом.

Евгений Александрович ГОЛЛЕРБАХ, кандидат филологических наук, научный сотрудник Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)

Примечания

1. См. об издательстве «Путь» подробнее: [Цветков А.В.]. Жизнь Бердяева: Россия. — [Oakland]: Berkeley Slavic Specialties, 1993. — С.131-137 (подл.: Александр Вадимов); Голлербах Е.[А.]. Религиозно-философское издательство «Путь»: (1910-1919 гг.) // Вопросы философии (М.). — 1994. — № 2. — С.123-165; № 4. — С.129-163; Голлербах Е.А. Путник запоздалый: П.А.Флоренский и московское религиозно-философское издательство «Путь» // Solanus (London). — New series. — Vol.8. — 1994. — P.53-74; Голлербах Е.А. Путейство и евразийство: (К вопросу о связях и соответствиях двух религиозно-политических идеологий) // Опыт религиозной жизни и ценности культуры: Материалы ежегодных международных «Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений»: Ноябрь 1994 года. — СПб., 1994. — С.48-50; Голлербах Е.А. П.А.Флоренский и московское религиозно-философское издательство «Путь» // Книжное дело в России во второй половине XIX — начале XX века: Сборник научных трудов. — Вып. 7. — СПб.: Изд-во РНБ, 1994. — С.88-112; Голлербах Е.А. Путейство и евразийство: (К вопросу о связях и соответствиях двух религиозно-политических идеологий) // XXX научная конференция молодых специалистов: (13-14 декабря 1994 г.): Тезисы докладов / РНБ. — СПб.: Изд-во РНБ, 1996. — С.86-90; и др.
2. Крючков Дмитрий [А.]. Московское любомудрие // Книжный угол (Пр.).

— № 2. — 1918. — С.16.

3. [Б.н.]. От издательства «Путь» // Сборник первый: О Владимире Соловьеве. — М.: Путь, 1911. — С.1.
4. См.: «Наша любовь нужна России...»: Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Вступит. статья, сост., публ. и коммент. А.А.Носова // Новый мир (М.). — 1993. — Сентябрь. — № 9 (821). — С.182-183, 185-189.
5. Новгородцев П.[И.]. Существо русского православного сознания // Православие и культура: Сборник религиозно-философских статей / Под ред. В.В.Зеньковского. — Берлин: Русская книга, 1923. — С.22.
6. См. подробнее: Золотухина Н.Н., Толстопятенко Г.И. История политической и правовой мысли в России XI — начала XVII вв.: (Реферативный обзор) // Русская политическая и правовая мысль XI-XIX вв.: Реферативный сборник. — М., 1987. — С.7-49. Авторы, в частности, пишут: «[...] Необходимо учитывать, что формы мышления в средневековом обществе не были расчленены по отраслевому принципу, они выражали в концентрированном виде все сферы духовной культуры. Средневековье — особый тип цивилизации со свойственной только ему образной системой мышления, ключом к пониманию которой является “толковый словарь” символов священного писания. Символизм мышления и соответствующий ему ассоциативный параллелизм как раз и являлись той формой, которая давала возможность широко и глубоко выражать социально-политические идеи, выдвигать различные юридико-политические предложения, конструировать идеальные схемы. Сквозь канву сложных богословско-философских построений весьма четко проглядывают оценки историко-политической действительности. / Аргументация выдвигаемых мыслителями положений облекалась в традиционные формы, в связи с чем “актуальные проблемы представлялись как вневременные, а собственные их решения не как плод личных размышлений, но как уже существующие в христианской литературе” [измененная цитата из: Сипицына Н.В. Максим Грек в России. — М.: Наука, 1977. — С.8]». «Именно в этой форме в русском раннефеодальном государстве утверждались политические идеи и закладывались традиции национальной политико-юридической мысли», — констатируют авторы (Указ. источник. — С.7-8).
7. См.: Тарле Евг.[В.]. Политика и религиозная мысль на Западе: (Исторический очерк) // Мир Божий (СПб.). — 1903. — Сентябрь. — № 9. — Отд.1. — С.79-102; Октябрь. — № 10. — Отд.1. — С.70-90; и др.
8. См.: Артемьев Михаил. Подпольные журналы в современной России // Утверждения (Париж). — № 1. — 1931. — Февраль. — С.71-73; [Б.н.]. К моим печальным читателям // Там же. — С.74-82 (это перепечатка передовой статьи первого номера московского самиздатского журнала «Путь странника», посвященного вопросам религиозной философии); Артемьев М. Искание нового мирозерцания: (Новые религиозно-общественные течения в СССР) // Там же. — № 2. — 1931. — Август. — С.85-87; [Б.н.]. Подпольная религиозная мысль в Сов. России // Православный собеседник (Таллин). — 1932. — Февраль. — № 2 (6). — С.23-24; и др.
9. Белков Евг.[Х.]. Предвестники живой церкви // Живая церковь (М.). — 1922. — 23 мая. — № 2. — С.10-11.
10. Шаламов Т.[Н.]. Голос новой церкви: (К открытию нового Епархиального Управления) // Церковная заря (Вологда). — 1922. — 15 сентября. — № 1. — С.4.
11. Агурский М.[С.]. Идеология национал-большевизма. — Paris: YMCA-Press,

- [1980]. — С.69; *Азурский М.[С.]*. У истоков национал-большевизма // Ми-
нувшее: Исторический альманах. — [Вып.] 4. — [Paris]: Atheneum, [1987]. —
С.156-157. Ср. также с принципиальным замечанием В.И.Рындзюна (А.Ветлу-
гина), сделанном уже в 1922 г. ([*Рындзюн В.И.*]. Третья Россия. — Париж:
Presse Franco-Russe, 1922. — С.48 (подп.: А.Ветлугин)).
12. РО РГБ. — Ф.171. — Карт.7. — Ед.хр.2 а. — Л.36 об. Это письмо Е.Н.Тру-
бецкого к М.К.Морозовой, от 11 апреля 1912 г. См. также позднейшую публи-
кацию С.Ф.Кечекьяна, в которой он заявил о своей приверженности тому фи-
лософскому направлению, которое олицетворяла для него философская систе-
ма Трубецкого, верная «лучшим традициям русской философской мысли»: *Кечекьян С.[Ф.]*. Кн. Евгений Трубецкой. Метафизические предположения
познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. Издание автора. М., 1917.
Стр.332. Цена 4 р.: [Рец.] // Накануне (М.). — 1918. — Апрель. — № 4. —
С.7-8.
13. *Азурский М.[С.]*. У истоков национал-большевизма // Указ. источник. — С.156-
157.
14. См. о С.Ф.Кечекьяне подробнее: Степан Федорович Кечекьян: К 70-летию со-
дня рождения. — [М.]: [МГУ], [1960]. — С.3.
15. *Кечекьян С.[Ф.]*. Революция и религия // Накануне (М.). — 1918. — 7
апреля (25 марта). — № 1. — С.6.
16. См. подробнее: *Ключиков Ю.[В.]*. Наш ответ // Смена вех (Париж). —
1921. — 19 ноября. — № 4. — С.5; и др.
17. См.: *Устрялов Н.[В.]*. Национал-большевизм: (Ответ П.Б.Струве) // Ново-
сти жизни (Харбин). — 1921. — 18 сентября. Цит. по: Смена вех (Париж). —
1921. — 12 ноября. — № 3. — С.15.
18. Цит. по: Смена вех (Париж). — 1921. — 3 декабря. — № 6. — С.21.
19. Веховец А.С.Ланде (Изгоев) по выходе сборника в свет специально отмечал
его патристический характер, который родствен старым «Вехам». См.: [*Ланде*
А.С.]. «Вехи» и «Смена вех» // О смене вех: [Сборник статей]. — [Пг.]:
Логос, 1922. — С.8 (подп.: А.С.Изгоев); *Лаврецкий Вл.* Новые и старые
«Вехи» // Смена вех (Париж). — 1922. — 11 февраля. — № 16. — С.23. Это
уловил и Ветлугин, прощито заметивший в 1922 г., что журнал «Смена вех»
— «дорога, единственно правильная для эпигонов славянофильства» и в нем
«благоговейно сохранена отрывка московских собраний в Мертвом переулке у
Маргариты Морозовой» ([*Рындзюн В.И.*]. Третья Россия. — С.48. По адресу
Мертвый пер., 9, находилось издательство «Путь»). Позднейшие исследовате-
ли сменовеховства также определяли это движение как один из истоков вехов-
ства. См., например: *Нудовкина Юлия Николаевна*. Сменовеховские издания:
Общественно-политический аспект (20-е годы): АКД. — М., 1993. — С.15.
20. *Устрялов Н.[В.]*. В борьбе за Россию: (Сборник статей). — [Orange]:
Antiquary, 1987. — С.68.
21. См.: *Арсеицев Н.С.* Из русской культурной и творческой традиции. —
[Frankfurt am Main]: Посев, 1959. — С.103. Об участии Н.В.Устрялова и Ю.В.
Ключикова в московском Религиозно-философском общества памяти В.С.Со-
ловьева и связи их творчества с путевством см., например: *Устрялов Н.[В.]*. В
борьбе за Россию. — С.50; [*Шерн С.Б.*]. На новом пути // Новый мир (Бер-
лин). — 1921. — 16 октября. — № 218. — С.6 (подп.: С.Борисов); и др.
Развернутую характеристику политических позиций университетского Обще-
ства памяти С.Н.Трубецкого см. в воспоминаниях его председателя и секретаря-

- ря Общества славянской культуры и московского Славянского комитета Е.А.Ефимовского: *Ефимовский Евгений* [А.]. В поле зрения: Волки и овцы // Возрождение (Париж). — Тетр.84. — 1958. — Декабрь. — С.110 (воспроизв.: *Ефимовский Е.А.* Статьи. — Париж, 1994 — С.[81]); *Ефимовский Евгений* [А.]. Мечты и действительность: (Полвека неославизма) // Там же. — Тетр.97. — 1960. — Январь. — С.118 (воспроизв.: *Ефимовский Е.А.* Статьи. — С.[98]); *Ефимовский Е.А.* Встречи на жизненном пути. — Париж, 1994. — С.29. См. также: *Арсеньев Н.[С.]*. Из юности: (Картины московской жизни) // Возрождение (Париж). — Тетр.17. — 1951. — Сентябрь-октябрь. — С.78 (автор характеризует Общество памяти С.Н.Трубецкого и описывает участие в нем Е.Н.Трубецкого, С.Н.Булгакова и свое собственное).
22. См.: *Устрялов Н.[В.]*. В борьбе за Россию. — С.47; *Устрялов Н.[В.]*. Национал-большевизм // Указ. источник.
23. *Устрялов Н.[В.]*. Славянофильство и самодержавие: (Священник Павел Флоренский — «Около Хомякова». Сергиев Посад, 1916) // Утро России (М.). — 1917. — 9 февраля. — № 40. — С.2.
24. [*Рындзин В.И.*]. Третья Россия. — С.46-47.
25. Там же. — С.47.
26. О некоторых обстоятельствах этой дискуссии см.: *Голлербах Е.А.* Путник западный // Указ. источник. — С.62-69. Специально к диспуту по книге П.А.Флоренского были отпечатаны рекламные буклеты следующего содержания: «26-го февраля 1914 г. имеет быть публичное заседание Общества [...] / Заслушан будет доклад князя Ев.[гения] Н.[иколаевича] Трубецкого / “Свет Фаворский и преображение ума” / (По поводу книги священника П.А.Флоренского “Столи и Утверждение Истины”). / В прениях предполагается участие: Н.Н.Алексеева, С.Н.Булгакова, Б.П.Вышеславцева, С.Н.Дурылина, Вячесл.[ава] Иванова, С.Ф.Кечекьяна, Г.А.Рачинского, Ф.А.Стецуна, Л.В.Успенского, Н.В.Устрялова, прот.[одерея] И.И.Фуделя и Б.В.Яковенко» (РО РГБ. — Ф.171. — Карт.17. — Ед.хр.1. — Л.103).
27. См.: *Устрялов Н.[В.]*. Национальная проблема у первых славянофилов // Русская мысль (М.). — 1916. — [Октябрь]. — Кн.Х. — Отд.2. — С.1-22.
28. *Азурский М.[С.]*. Идеология национал-большевизма. — С.69.
29. В связи с работой первого «Из размышлений о национальности» (Вопросы философии и психологии (М.). — 1910. — Май-июнь. — Кн.III (103). — С.385-412) и второго «Старый и новый национальный мессианизм» (Русская мысль (М.). — 1912. — [Март]. — Кн.III. — Отд.2. — С.82-102. Этот текст также читался на собрании Религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева, 19 февраля 1912 г.).
30. Об эманациях творческих вдохновений Н.В.Устрялова в его молодые годы говорит то, например, что в работе «Национальная проблема у первых славянофилов» очень широко использована литература, выпущенная к тому моменту издательством «Путь».
31. [*Устрялов Н.В.*]. Логика национализма // Новости жизни (Харбин). — 1920. — 22 августа. — № 177. — С.2 (подп.: Собеседник; воспроизв.: *Устрялов Н.[В.]*. В борьбе за Россию. — С.50).
32. *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Указ. источник. — С.93.
33. *Устрялов Н.[В.]*. Национальная проблема у первых славянофилов // Указ. источник. — С.9. Курсив Устрялова.

34. *Ключников Ю.В.* На великом историческом перепутьи: Пять глав по социологии международных отношений. — Берлин: [Смена вех], 1922. — С.142.
35. *Устрялов Н.[В.]*. Национальная проблема у первых славянофилов // Указ. источник. — С.9-10.
36. См., например: *Потехин Ю.Н.* Физика и метафизика русской революции // Смена вех: Сборник статей. — Прага, 1921. — С.177.
37. [*Рындзин В.И.*]. Третья Россия. — С.44-49.
38. *Устрялов Н.[В.]*. Славянофильство и самодержавие // Указ. источник. См. также последовавшую за этим публикацию в правых «Московских ведомостях» (вступившихся за Флоренского), «Ответ “Московским Ведомостям”» Устрялова (Утра России (М.)). — 1917. — 15 февраля. — № 46. — С.5), где он подчеркнул «несомненное *практическое* значение» (курсив Устрялова) теоретизированной неславянофилов, и комментарий Н.Н.Фиолетова «Славянофильство и самодержавие: (По поводу брошюры св. П.А.Флоренского и статьи Н.Устрялова — в № 40 “Утра России”)» (Там же. — 12 февраля. — № 43. — С.3), где автор поддержал Устрялова.
39. См.; *Федотов Г.[И.]*. В плену стихии // Новый град (Париж). — [Вып.] 4. — 1932. — С.9. Автор цитирует здесь статью Устрялова «Новый град» (1932), полученную им в машинописи.
40. См. подробнее: *Половинкин Сергей [М.]*. Евгений Николаевич Трубецкой // Литературная газета (М.). — 1989. — 24 мая. — № 21 (5243). — С.6; и др.
41. *Устрялов Н.[В.]*. В борьбе за Россию. — С.19.
42. *Устрялов Н.[В.]*. Врангель: Статья // Новости жизни (Харбин). — 1920. — 15 сентября. — № 195. — С.2 (воспроизв.: Устрялов Н.[В.]. В борьбе за Россию. — С.57).
43. Там же. Курсив Устрялова.
44. *Федотов Г.[И.]*. В плену стихии // Указ. источник. — С.14.
45. Там же. — С.20. Автор цитирует статью Устрялова «Новый град».
46. *Устрялов Н.[В.]*. В борьбе за Россию. — С.74.
47. *Устрялов Н.[В.]*. Национал-большевизм // Указ. источник.
48. Это было отмечено уже на ранней стадии выработки идеологии сменовеховства — как ее авторами, так и критиками. См., например: *Струве Петр [Б.]*. Историко-политические заметки о современности // Русская мысль (София). — 1921. — [Май-июль]. — Кн.V-VII. — С.216.
49. *Устрялов Н.[В.]*. Судьба Петербурга // Накануне (М.). — 1918. — 7 апреля (25 марта). — № 1. — С.6.
50. См.; *Кассиан [(Безобразов С.С.)]*. Родословная духа: (Памяти Константина Васильевича Мочульского) // Православная мысль: Труды Православного Богословского института в Париже. — Вып.VII. — Париж: YMCA-Press, 1949. — С.12; а также: РО РГБ. — Ф.109. — Карт.29. — Ед.хр.19. — Л.4 (это письмо Г.А.Лемана (Абрикосова) к В.И.Иванову, от 22 мая 1918 г., с приглашением принять участие в собрании у него дома (Полужтков пер., 6, кв.2), где Аскольдов и Карсавин должны рассказать московским коллегам о Братстве святой Софии, созданном в Петрограде).
51. См. подробнее: *Кассиан [(Безобразов С.С.)]*. Родословная духа // Указ. источник. — С.12-15.
52. *Зеньковский В.В.* Предисловие // Православие и культура. — С.5.
53. Там же. — С.6.
54. [*Бердяев Н.А.*]. От редакции // София: Проблемы духовной культуры и ре-

- лигиозной философии / Под ред. Н.А.Бердяева, при ближайшем участии Л.П.Карсавина и С.Л.Франка. — [Вып.] I. — Берлин: Обелиск, 1923. — С.3.
55. Там же.
56. Роль И.И.Фундаминского (Бунакова) в редакционном циклите «Нового града» была вспомогательной, — он вошел в руководство журнала для того, чтобы обеспечить новому изданию финансовую поддержку со стороны своих товарищей-эсеров. В письме к Г.П.Федотову, от 29 октября 1934 г., Фундаминский подтвердил статус-кво: «Прошу Вас держать высоко знамя Н.[ового] Г.[рада] — я твердо надеюсь, что мое участие в деле продлится недолго и только будет полезным для Н.[ового] Г.[рада], ибо создаст для него *материальную базу*. А это необходимо, ибо Умса дает около 400 фр.[анков], а продавать [журнал] очень трудно» (Columbia University Libraries. — Bakhmeleff Archive. — Ms. Col. I. — Georgij P. Fedotov Collection. Fondaminskij Il'ia Isidorovich. Letters to G.P.Fedotov. — S.2. Курсив Фундаминского). Как явствует из этого письма, Федотов имел сомнения относительно перспектив «Нового града». Фундаминский замечал, в частности: «Ваш пессимизм относительно Н.[ового] Г.[рада] неоснователен. Если он выходит редко, то только потому, что нет денег — будь больше денег, мы могли бы его выпускать 6 раз в год» (Там же. — S.1). Предпринимал усилия по сохранению издания тогда, когда Федотов готов был прекратить предприятие, и третий соредактор, Ф.А.Степун. 19 июня 1935 г. он писал Федотову: «Что касается "Нового града", то я считаю совершенно необходимым напрячь все силы и продолжать начатое дело. Внутренних трудностей я не вижу. Линия взята нами правильная. Внутренне мы в сущности все больше сходимся и объединяемся. Развитие как культурное так и политическое, как в России, так и в Европе, подтверждает по-моему правильность взятой нами линии. Группа наша имеет в своем распоряжении достаточное количество и знаний и способностей, чтобы вести большое дело. [...] Наши русские мысли являются всеевропейски-значительными принципами. Из всего этого следует, что все наши трудности — трудности внешнего порядка. Нам нужны деньги и аппарат. Вопрос — можно ли пойти первое и создать второе. Деньги найти по-моему можно. [...] Все дело только в том, чтобы вынужденный № не остался бы на книжных полках, а дошел бы до читателей. Это дохождение почему-то нам не удастся [...]. Мы неизбежно погибнем, если не найдем настоящего технического организатора, который был бы связан с представителями "Нов.[ого] гр.[ада]" в разных странах, которые держали бы в свою очередь связь с наиболее живыми людьми своих стран» (Там же. — Stepun Fedor Avgustovich. Letter to G.P.Fedotov. — S.3-4).
57. См. о ней подробнее: *Илюханов Б.В.* Мать Мария (Скобцова) // Ученые записки / Тартуский государственный университет. — Вып. 857. Биография и творчество в русской культуре начала XX века: Блоковский сборник IX. — Тарту, 1989. — С.159-177; *Гаккель Сергей.* Мать Мария. — Изд. 2-е, исправ. и доп. — Paris: YMCA-Press, 1992; и др.
58. Новый град (Париж). — [Вып.] 8. — 1934. — С.81.
59. [Б.п.]. Новый град // Там же. — [Вып.] 1. — 1931. — С.5.
60. Там же. — С.7.
61. *Федотов Г.[И.].* В плену стихии // Указ. источник. — С.14, 8. Автор цитирует статью Устрялова «Новый град».
62. Там же. — С.15.
63. *Степун Ф.[А.].* Пореволуционное сознание и задача эмигрантской литерату-

- ры // Новый град (Париж). — [Вып.] 10. — 1935. — С.13. Курсив Стенула. См. также: Федотов Г.[П.]. В плену стихии // Указ. источник. — С.9; Федотов Г.[П.]. Ответ Н.А.Бердяеву // Новый град (Париж). — [Вып.] 7. — 1933. — С.87-88; Федотов Г.[П.]. Основы христианской демократии // Там же. — [Вып.] 8. — 1934. — С.3-14; и др.
64. [Б.п.]. Новый град // Указ. источник. — С.6.
65. См.: Федотов Г.[П.]. Сумерки отечества // Новый град (Париж). — [Вып.] 1. — 1931. — С.29-30.
66. [Б.п.]. Новый град // Указ. источник. — С.7.
67. Федотов Г.[П.]. Ответ Н.А.Бердяеву // Указ. источник. — С.88.
68. Федотов Г.[П.]. Сумерки отечества // Указ. источник. — С.29.
69. См.: Там же. — С.29-30; Федотов Г.[П.]. Россия, Европа и мы // Там же. — [Вып.] 2. — 1932. — С.14.
70. Федотов Г.[П.]. О национальном покаянии // Там же. — [Вып.] 6. — 1933. — С.5.
71. Там же. — С.8.
72. Федотов Г.[П.]. Ответ Н.А.Бердяеву // Указ. источник. — С.86.
73. См., например: Вышеславцев Б.П. Г.П.Федотов // Грани (Франкфурт-на-Майне). — № 110. — 1978. — [Октябрь-декабрь]. — С.254.
74. Бердяев Николай [А.]. О социальном персонализме: (К критике «Нового Града») // Новый град (Париж). — [Вып.] 7. — 1933. — С.44.
75. Там же. — С.46.
76. Федотов Г.[П.]. Ответ Н.А.Бердяеву // Указ. источник. — С.81-82. Курсив Федотова.
77. Там же. — С.82.
78. См.: Там же.
79. Федотов Г.[П.]. В плену стихии // Указ. источник. — С.15.
80. Федотов Г.[П.]. Новое на старую тему: (К современной постановке еврейского вопроса) // Новый журнал (Н.-Й.). — [Кн.] I. — 1942. — С.285. Ср.: Булгаков С.[Н.]. Нация и человечество // Новый град (Париж). — [Вып.] 8. — 1934. — С.36; и др.
81. В этом сборнике также предполагалось участие С.Н.Булгакова, но в последний момент, по тактическим соображениям (в связи с конфликтом в парижском Богословском институте), его статья была снята и заменена статьей Е.Ю.Скобцовой о церковной свободе. См.: Columbia University Libraries. — Bakhmeteff Archive. — Ms. Coll. — Georgij P. Fedotov Collection. — Marija, Mother. Letters to G.P.Fedotov. — S.5. Это письмо Е.Ю.Скобцовой к Г.П.Федотову, от 6 апреля 1939 г.
82. [Б.п.]. Предисловие // Православное дело. — Сб.1. — Paris: Les Editeurs Reunis, [1939]. — С.7.
83. Там же. — С.8.
84. См. подробнее: Columbia University Libraries. — Bakhmeteff Archive. — Ms. Coll. — Georgij P. Fedotov Collection. — Marija, Mother. Letters to G.P.Fedotov. — S.5-6 об. Это письмо Е.Ю.Скобцовой к Г.П.Федотову, от 6 апреля и 17 мая 1939 г. В первом из них автор пишет: «Сейчас мы готовимся выпускать Манифест общества защиты христианской свободы. В президиум войдете Председателем Бердяев и вы с Мочульским. Потом огромный совет. Наметили мы пока 36 человек, но войти они будут в зависимости от подписания Манифеста. Он будет не только в помещицких тонах, а в международных, и мы его очень широко публикуем. Общество будет, где надо, разворачиваться “за неграмотную Тверь”. Это одна из основных его задач» (S.5). Во втором письме Скобцова сообщает: «Вчера [т.е. 16 мая 1939 г.] было

- у нас собрание нового общества защиты свободы. Пока это все только инициативная группа. Было очень хорошо и единомысленно. [...] Сейчас наместили план работ [...], — в смысле собраний, издательств и т. [ак] д. [алее]» (S.6 об.).
85. См.: *Алексеев Н.Н.* Теория государства: Теоретическое государствоведение; Государственное устройство; Государственный идеал. — [Paris]: Издание евразийцев, 1931. — С.136.
86. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.390. — Л.34 об. Курсив Трубецкого. Это письмо к П.Н.Савицкому, от 4 августа 1930 г.
87. Первыми внимание на это обратили уже сами евразийцы. См., например: [*Sviatopolk-Mirsky D.P.*]. The Eurasian Movement // Slavonic Review (London). — Vol.VI. — 1927. — № 17. — P.318 (подп.: D.S.Mirsky); *Алексеев Н.Н.* Теория государства. — С.84, 169.
88. На заседании религиозно-философского кружка в Софии. См.: *Соболев Альберт [В.]*. Князь Н.С.Трубецкой и евразийство // Литературная учеба (М.). — [1991]. — [Ноябрь-декабрь]. — [Кл.6]. — С.124.
89. См. подробнее целый ряд публикаций по евразийству, например: *Савкин И., Козловский В.* Евразийское будущее России // Ступени (М.). — 1992. — № 2 (5). — С.80-116; *Жарников А.Е.* Евразийство: Истоки, доктрина, перспективы // Евразия как полиэтническая система: Сборник статей и тезисов к первой Московской научной конференции по теме: «Евразия как полиэтническая система». — М., 1993. — С.3-11; *Шевеленко Ирина [Д.]*. К истории евразийского раскола 1929 года // Themes and Variations: In Honor of Lazar Fleishman; Темы и вариации: Сборник статей и материалов к 50-летию Лазаря Флейшмана / Edited by Konstantin Polivanov, Irina Shevelenko, Andrey Ustinov. — [Oakland; указ: Stanford]: [Berkeley Slavic Specialties], 1994. — P.376-416; и др. Автор последней из названных работ считает, что «расколом 1929 г. окончилась история евразийства как влиятельного идейно-политического течения» (Р.384), что спорно: во-первых, история евразийства все-таки явно не окончилась в 1929 г., а во-вторых, термин «влиятельность» слишком расплывчат, чтобы принимать его в качестве критериального. Можно считать, что до начала Второй мировой войны евразийство оставалось вполне влиятельным, особенно если сравнивать его с другими течениями русской политической мысли в эмиграции.
90. Через сотрудничество с контролируемой ГПУ нелегальной московской организацией «Трест». См. подробнее: XXX. Легенды и действительность: Материалы о Тресте // Возрождение (Париж). — Тетр.15. — 1951. — Май-июнь. — С.120-129; А.Б. Евразийцы и Трест // Там же. — Тетр.30. — 1953. — Ноябрь-декабрь. — С.117-127; *Урханова Р.А.* К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Философия в России XIX — начала XX вв.: Преемственность идей и поиски самобытности. — М., 1991. — С.133-135; *Савкин И., Козловский В.* Евразийское будущее России // Указ. источник. — С.101-106; *Шевеленко Ирина [Д.]*. К истории евразийского раскола 1929 года // Указ. источник. — P. 376, 378-379; и др.
91. *Карташев А.[В.]*. Православие в его отношении к историческому процессу // Православная мысль: Труды Православного Богословского института в Париже. — Вып.VI. — Париж: YMCA-Press, 1948. — С.100.
92. *Струве Глеб [И.]*. Русская литература в изгнании: [Опыт исторического обзора зарубежной литературы]. — Изд. 2-е, исправ. и доп. — Paris: YMCA-Press, 1984. — С.43; *Копин В.В.* Политический и идейный крах русской мелкобур-

- жуазной контрреволюции за рубежом. — Калинин: Калининский государственный университет, 1977. — С.101-102; *Исаев И.А.* Идейный крах зарубежного сменовеховства: (О политической программе «евразийцев») // Буржуазные и мелкобуржуазные партии в Октябрьской революции и гражданской войне: Материалы конференции. — М., 1980. — С.14; и др.
93. [*Рындзю В.И.*]. Третья Россия. — С.45.
94. N.S.Trubetskoy's Letters and Notes / Prepared for publication by Roman Jakobson. — Hague; Paris; Mouton, 1975.
95. РО РНБ. — СДП. — Ф.194. — Оп.1. — Ед.хр.893. — Л.8. Это письмо от 30 марта 1911 г.
96. См.: ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.72. Это манускрипт Савицкого «Метафизика хозяйства и опытное его познание» (1919).
97. См.: [*Савицкий П.Н.*]. «Первое Свидание», поэма Андрея Белого: [Рец.] // Русская мысль (София). — 1921. — [Август-сентябрь]. — Кн.VIII-IX. — С.331 (подп.: Петропик).
98. См. примеч. 26.
99. Русская мысль (София). — 1921. — [Январь-февраль]. — Кн.I-II. — 2 с. обл. Следует отметить, что некоторые из будущих евразийцев печатались в «Русской мысли» еще в дореволюционное время. См.: *Савицкий Петр [Н.]*. Борьба за империю: Империализм в политике и экономике // Русская мысль (М.). — 1945. — [Январь]. — Кн.I. — Отд.2. — С.51-77; [Февраль]. — Кн.II. — Отд.2. — С.56-77. Печатался в предреволюционной «Русской мысли» и Г.В.Вернадский.
100. См.: *Савицкий Петр [Н.]*. Европа и Евразия: (По поводу брошюры кн. Н.С.Трубецкого «Европа и Человечество») // Русская мысль (София). — 1921. — [Январь-февраль]. — Кн.I-II. — С.119-138.
101. Зарубежная русская школа: 1920-1924. — Париж: Российский Земско-городской комитет помощи российским гражданам за границей, 1924. — С.109-118.
102. Цит. по: *Колеров Модест [А.]*. Вокруг евразийства // Сегодня (М.). — 1994. — 2 июля. — №:123 (231). — С.11. Это письмо к Н.А.Бердяеву, от 24 апреля 1924 г. Опубл.: Российский архив. — Вып.V. — М., 1994 (публикация Е.Кривошеевой).
103. *Савицкий П.Н.* Газета «Евразия» не есть евразийский орган // *Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете «Евразия»: (Газета «Евразия» не есть евразийский орган). — Париж, 1929. — С.5. Курсив Савицкого.
104. *Трубецкой Н.С.* Мы и другие // Евразийский вестник. — Кн.4. — Берлин: Евразийское книгоизд-во, 1925. — С.74.
105. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.476. — Л.1. Это письмо от 4 сентября 1924 г., в копии Ставровского.
106. Религиозность евразийской философии специально отметила в своем исследовании С.В.Игнатова. См.: *Игнатова Светлана Владимировна*. Историко-философский анализ евразийского учения: АКД. — М., 1995. — С.8-10, 14-16.
107. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.476. — Л.1 об. Это цитировавшееся выше письмо, от 4 сентября 1924 г.
108. РО РГБ. — Ф.167. — Карт.13. — Ед.хр.21. — Л.1 об. Это письмо к Э.К.Мегнеру, от 19 апреля 1915 г. См. об отношении путейцев к Западу подробнее: *Хоружий С.С.* Русь — новая Александрия: Страница из предыстории евразийской идеи: (Предисловие к публикации) // Начала (М.). — № 4. — 1992. — С.18-20.
109. См.: *Голлербах Е.[А.]*. Религиозно-философское издательство «Путь»: (1910-1919 гг.) // Указ. источник. — № 4. — С.141.

110. См., например: *Колеров Модест [А.]*. Вокруг евразийства // Указ. источник. См. о взглядах евразийцев на проблему подробнее: *Урханова Р.А.* К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Указ. источник. С.120-145.
111. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.390. — Л.4 об.-5. Это письмо от 12 января 1922 г.
112. [*Зейковский В.В.*]. На путях. — Утверждение Евразийцев. Книга вторая. Москва — Берлин, 1922: [Рец.] // Православие и культура. — С.233-235 (подг.: В.З.).
113. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.491. — Л.7. Это письмо Г.В.Флоровского к П.П.Сувчинскому, без даты, конец 1922 г. См. также признание П.Н.Савицкого в письме к П.Б.Струве, от 3 августа 1921 г.: Там же. — Ф.5912. — Оп.1. — Ед.хр.100. — Л.18 (опубл.: *Соболев А.В.* Своя своих не познаша: Евразийство: Л.П.Карсавин и другие: (Конспект исследования) // Начала (М.). — № 4. — 1992. — С.51); и печатные замечания Струве по этому поводу: *Струве П.[Б.]*. Россия // Русская мысль (София). — 1922. — [Апрель]. — Кн.IV. — С.104-105. См., кроме того, важные утверждения Н.В.Устрялова в его письме к П.П.Сувчинскому, от 1926 г.: ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.312. — Л.108 (цитг-ся: *Соболев Альберт [В.]*. Князь Н.С.Трубецкой и евразийство // Указ. источник. — С.129).
114. *Колеров Модест [А.]*. Вокруг евразийства // Указ. источник.
115. *Струве Глеб [П.]*. Русская литература в изгнании. — С.44.
116. См.: *Урханова Римма Алексеевна*. Евразийство как идейно-философское течение в русской культуре XX века: АКД. — М., 1992. — С.11-12.
117. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.390. — Л.27. Это письмо к П.Н.Савицкому и П.П.Сувчинскому, от 9 сентября 1925 г. Молодые русские гвардейские офицеры филиппировали в начале 1920-х гг. издательскую деятельность евразийцев (см.: *Савкин И., Колдовский В.* Евразийское будущее России // Указ. источник. — С.99) и могли, таким образом, влиять на нее весьма заметно.
118. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.483. — Л.1-2. Курсив Сувчинского. Это письмо от 29 августа 1924 г., в копии Ставровского. См. о восторженной реакции Н.А.Бердяева и С.Н.Булгакова на роман А.Белого «Серебряный голубь», посвященный жизни русского мистического сектантства, и об их участии в судьбе этой книги: *Бердяев Н.А.* Письма Андрею Белому / Предисл., публ. и примеч. А.Г.Бойчука // De visu (М.). — 1993. — [№] 2 (3). — С.14-15, 22.
119. *Сувчинский П.П.* Два ренессанса: (90-ые — 900-ые и 920-ые годы) // Версты (Париж). — № 1. — 1926. — С.136-142.
120. *Сувчинский П.П.* По поводу Апокалипсиса нашего времени В.Розанова // Там же. — № 2. — 1927. — С.293. Ср. также: *Сувчинский П.П.* Иден и методы // Евразийский временник. — Кн.4. — Берлин: Евразийское книгоизд., 1925. — С.29-30, 48-53; *Сувчинский П.П.* К познанию современности // Там же. — Кн.5. — Париж: Евразийское книгоизд-во, 1927. — С.23.
121. *Соболев А.В.* Своя своих не познаша // Указ. источник. — С.53-57.
122. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.476. — Л.4. Это письмо к А.В.Ставровскому, от 1 октября 1924 г., в копии Ставровского, правленной П.Н.Савицким. См. также копию без правки: Там же. — Ед.хр.475. — Л.1-5. С незначительными искажениями опубл.: *Колеров Модест [А.]*. Православизм против Православия // Сегодня (М.). — 1994. — 16 июля. — № 133 (241). — С.11.
123. *Бердяев Николай [А.]*. Русская религиозная мысль и революция // Версты (Париж). — № 3. — 1928. — С.40.
124. Там же. — С.42-43.
125. Там же. — С.59.
126. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.485. — Л.26 об. Это письмо от 12 сентября

- 1925 г., подписано псевдонимом «Иохельсон».
127. *Сувчинский П.И.* Два ренессанса // Указ. источник. — С.136-142.
128. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.485. — Л.26 об. Это цитирувавшееся письмо от 12 сентября 1925 г.
129. *Кассиан* [*Белобразов С.С.*]. Родословная духа // Указ. источник. — С.15.
130. Евразийцы внимательно наблюдали за Братством святой Софии, — в первые годы его существования информация о внутренних делах этого объединения поступала к ним через Флоровского, бывшего софийцем. См.: ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.485. — Л.14. Кроме того, евразийцы пытались оказывать воздействие на Братство. См.: Там же. — Л.31. Это письмо от парижского представителя евразийской организации к руководству, от 30 мая 1926 г., о «необходимости удерживать влияние в церковных и религиозно-философских кругах» и желательности перевода в Париж одного из идеологов евразийства (Кошница. Вероятно, псевдоним), который «мог бы взять на себя руководство религиозно-философских кружков, закрепить наше влияние в Сергиевском Подворье, вести постоянный семинар, а также способствовать сближению с местными французскими академическими кругами».
131. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.485. — Л.2.
132. *Флоровский Георгий В.* Евразийский соблазн // Современные записки (Париж). — [Т.] XXXIV. — 1928. — С.325.
133. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.73. — Л.229-230.
134. Там же. — Ед.хр.483. — Л.3. Это письмо от 29 августа 1924 г., в копии Ставровского.
135. Там же. — Л.3 об.-4 об. Курсив Ставровского.
136. Там же. — Л.4 об.
137. Там же. — Л.4 об.-5.
138. Там же. — Ед.хр.491. — Л.1-1 об. Письмо без даты, — по-видимому, конец 1922 г.
139. Там же. — Л.8-8 об. Курсив Флоровского.
140. Там же. — Л.11 об.-12. Курсив Флоровского.
141. Там же. — Ед.хр.475. — Л.14-14 об.
142. См.: Там же. — Ед.хр.491. — Л.12-13.
143. *Андреев Ник.[Е.]*. Об особенностях и основных этапах развития русской литературы за рубежом: (Опыт постановки темы) // Русская литература в эмиграции: Сборник статей / Под ред. Н.П.Полторацкого. — Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1972. — С.22.
144. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.491. — Л.3 об.-4. Курсив Флоровского.
145. Там же. — Л.13 об.-14. Курсив Флоровского.
146. Там же. — Л.14 об. Курсив Флоровского.
147. Там же. — Ед.хр.390. — Л.12. Это письмо к П.Н.Савицкому, от 25 февраля 1923 г.
148. Там же. — Л.13 об.-14. Это письмо от 1 января 1923 г.
149. Там же. — Ед.хр.490. — Л.1-3.
150. См.: Там же. — Ед.хр.485. — Л.3 об.
151. См. глухие упоминания Флоровского в письме к Трубецкому, от 10 февраля 1924 г., о попытках евразийцев выяснить отношения с Булгаковым в 1923 г.: *Соболев А.В.* Своя своих не познаша // Указ. источник. — С.52.
152. *Колерус Модест* [А.]. Православизм против Православия // Указ. источник.
153. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.476. — Л.1 об. Это письмо имело не только личный характер: копии текстов своей переписки с Булгаковым Ставровский передавал евразийскому руководству. См.: Там же. — Ед.хр.483. — Л.5.
154. Там же. — Ед.хр.476. — Л.1.
155. Там же. — Л.1-2.

156. Там же. — Л.2.
157. *Колеров Модест [А.]*. Вокруг евразийства // Указ. источник. Это письмо Н.А.Бердяева к П.П.Сувчинскому, от 21 апреля 1924 г. См. также не вполне качественную публикацию этого текста, походящую к подлиннику, хранящемуся в Национальной библиотеке в Париже: В поиске вселенской идеи // Предисл. и публ. Анатолия Кузнецова / Накануне (М.). — 1995. — Апрель. — [№] 4. — С.12.
158. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.476. — Л.2-3. Курсив Булгакова.
159. Там же. — Л.3.
160. Там же.
161. *Сувчинский П.П.* По поводу Апокалипсиса нашего времени В.Розанова // Указ. источник. — С.293. См. об отпущениях Н.А.Бердяева и П.П.Сувчинского подробнее: В поиске вселенской идеи // Указ. источник. См. также примеч. 102 и 157.
162. [Б.н.]. От редакции // Версты (Париж). — № 3. — 1928. — С.6. Курсив автора статьи.
163. См., например: ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.390. — Л.35-36 об. Это письмо Н.С.Трубецкого к П.Н.Савицкому, от 4 августа 1930 г., где говорится о возможности участия Бердяева в сборнике о церкви и социальных формах жизни.
164. *Бердяев Н.[А.]*. Утопический элитизм евразийцев // Путь (Париж). — № 8. — 1928. — С.141.
165. Имелась в виду нелегальная деятельность, связанная с «Трестом». См. примеч. 90.
166. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.485. — Л.3-3 об.
167. Там же. — Ед.хр.390. — Л.26. Это письмо от 9 сентября 1925 г.
168. См.: [Sviatopolk-Mirsky D.P.]. Histoire d'une emancipation // La Nouvelle Revue Francaise (Paris). — № 216. — 1931. — 1 Septembre. — P.384-397 (подп.: D.S.Mirsky).
169. ГАРФ. — Ф.5783. — Оп.1. — Ед.хр.390. — Л.45-46. Это письмо от 23 июня 1931 г. Цит. по: *Урханова Р.А.* К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Указ. источник. — С.136.
170. См. о нем и о возглавлявшейся им группе подробнее: ХХХ. Легенды и действительность // Указ. источник. — С.117-120; *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. — Н.-Й.: Изд-во им. Чехова, 1956. — С.44-51. Согласно последнему источнику, «князь Ю.А.Ширинский-Шихматов, по прямой линии потомок Чингизхана, бывший кавалергард и военный летчик, в эмиграции шофер такси» начал свою политико-идеологическую деятельность еще в 1917 г. в Москве, а кончил во время Второй мировой войны, в немецком концлагере (С.51). Говоря об интересе эмиграции к изданиям Ширинского-Шихматова, Варшавский показал рост тиража «Утверждений»: первая книга вышла в количестве 600 экземпляров, вторая — 1200, третья — 1800 (С.46). По свидетельству этого же автора, «журнал издавался без всяких “месяцатов”, исключительно на “извозничьи” заработки самого Ширинского и такие же трудовые гроши молодежи из его окружения» (Там же).
171. [Б.н.]. От редакции [2] // Утверждения (Париж). — № 3. — 1932. — Октябрь. — С.3.
172. Там же.
173. Там же.
174. Там же. — С.9.
175. [Б.н.]. От редакции [1] // Там же. — № 1. — 1931. — Февраль. — С.6. Курсив автора статьи.
176. *Ширинский-Шихматов Юрий [А.]*. Освобождение // Там же. — С.38.
177. Там же. — С.38-39.
178. Там же. — С.38.

179. Там же. — С.39.
180. [Б.п.]. От редакции [1] // Указ. источник. — С.8.
181. Устрялов Н.[В.]. Зарубежная смена // Утверждения (Париж). — № 3. — 1932. — Октябрь. — С.109. Это перепечатка из харбинской газеты «Новости жизни», за октябрь 1931 г.
182. Там же. — С.114.
183. Там же. — С.118.
184. Федотов Г.[П.]. Пореволюционная пресса // Новый град (Париж). — [Вып.] 6. — 1933. — С.88-89.
185. Там же. — С.88.
186. Там же. — С.89.
187. Бицилли П.[М.]. Что следует отрицать в «Утверждениях» // Там же. — [Вып.] 1. — 1931. — С.82.
188. Там же. — С.81-85.
189. Бердяев Николай [А.]. Открытое письмо к пореволюционной молодежи // Утверждения (Париж). — № 1. — 1931. — Февраль. — С.9-15. См. также: Бердяев Николай [А.]. Основной вопрос нашей эпохи: (Второе письмо к пореволюционной молодежи) // Там же. — № 2. — 1931. — Август. — С.4-8.
190. [Б.п.]. От редакции [1] // Указ. источник. — С.3. Курсив автора статьи.

Основные сокращения

- АКД — Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук.
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва).
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).
РНБ — Российская национальная библиотека (С.-Петербург).
РО — Рукописный отдел (или отдел рукописей).
СДП — Сектор «Дом Плеханова» РО РНБ.

А. В. Антощенко

ОБ ЭВОЛЮЦИИ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА А.В.КАРТАШЕВА

Творчество историка церкви и богослова А. В. Карташева (1875-1960) не привлекало внимания советских исследователей, что вполне объяснимо идеологически. Однако «все возвращается на круги своя», и за временем «разбрасывать камни» приходит «время собирать камни». Имя Карташева и его труды возвращаются из искусственно созданного небытия, как и имена и труды многих из тех мыслителей и деятелей русской культуры, часть жизни и творчества которых протекали вдали от родины, в вынужденном изгнании. Уже переизданы в России его основные работы «Вселенские соборы», «Очерки по истории русской церкви» и «Воссоздание Святой Руси», и пришла пора сбываться пророческим словам протоиерея Алексея Князева о том, что «его творчество, его значение в истории русской богословской школы будут... предметом многих и многих ученых трудов»¹. И начинать следует с изучения основного в наследии Карташева — его теократической концепции, ставшей стержнем не только его научных и публицистических работ, но и всей его деятельности в эмиграции. Понять ее можно лишь обратившись к его жизненному пути.

Антон Владимирович Карташев родился 11 (23) июля 1875 г. в уральском горнозаводском поселке Кыштыме, Екатеринбургского уезда, Пермской губернии, в семье посессионных крестьян. Из детских впечатлений и семейных влияний заслуживают внимания те, что были отмечены самим Карташевым в его автобиографии. Прежде всего это пафос «“выйти в люди” путем образования». Стремление занять положение в обществе имело своей целью отнюдь не личную выгоду, а служение людям, о чем свидетельствует и судьба отца Антона Владимировича, в нескольких словах обрисованная им: «...отец (род. в 1845 г.), прошедший еще Николаевскую двухклассную министерскую школу и вышедший только 16-ти лет (1861 г.) из состояния раба, стал, с введением Земства, волостным писарем, затем земским гласным, и, наконец, с 1879 г. членом Земской упра-

вы»². Другим впечатлением, вынесенным из атмосферы семьи, был наивный монархизм. В семье, получившей свободу по указу государя императора, «Александра II-го боготворили, как “нашего” царя — Освободителя. Александра I-го не иначе называли, как Благословенным за то, что “нас” хотел освободить», — вспоминал Карташев. Здесь видятся истоки своеобразного этического, а не рационального отношения к монархии зрелого Карташева, считавшего ее не столько совершенной формой управления обществом, сколько наилучшей формой для осуществления «симфонии» церкви и государства. Наконец, еще одно важное событие в детстве — мальчик «рано “самоопределился” на Церковь и уже восьми с половиной лет посвящен был в стихарь» и принял звание чтеца. В этом — истоки литургичности, пронизывавшей всю жизнь и творчество историка и определившей особое видение им сущности русского православия. «Красота церковная, конечно, питала его эстетически одаренную натуру, — писал его ученик Алексей Князев, — но основным для него в богослужении было созерцание раскрывающихся в нем церковных догматов и домостроительственных тайн»³.

Выбранный путь определил те ступени, по которым двигался Карташев в своем стремлении к знанию. Сначала — учеба в Екатеринбургском духовном училище, затем, с 1888 г. — в Пермской духовной семинарии, наконец, с 1894 г. — в Петербургской духовной академии, которую он окончил со степенью кандидата богословия в 1899 г. После успешного окончания академии он был оставлен для приготовления магистерской диссертации. Однако смерть проф. П.Ф. Николаевского, замещавшего кафедру истории Русской православной церкви, побудила Совет Академии возложить на молодого магистранта все бремя кафедры, которое он нес в звании доцента до 1905 г.

Казалось, перед Карташевым открывалась академическая карьера в стенах любимой им академии. Однако общественный темперамент молодого историка вовлек его в бурную светскую жизнь столицы. В начале столетия, когда наметилось взаимное стремление к сближению части интеллигенции и церковных деятелей, он оказался среди тех, кто активно участвовал в религиозно-философских собраниях, членами-учредителями которых были Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, А.М. Ремизов, В.В. Розанов, В.С. Миролюбов и В.А. Тернавцев. Участница собраний Зинаида Гиппиус, довольно язвительно охарактеризовавшая представителей церковной иерархии, с симпатией отметила, что «несколько юных доцентов Духовной Академии, оказавшиеся людьми очень чуткими, почти всегда при-

существовали при этом обсуждении»⁴. В 1904 г. Карташев познакомился с С.Н.Булгаковым, игравшим ведущую роль в московских религиозно-философских кружках, через которого у него установились добрые отношения с С.Н. и Е.Н.Трубецкими, П.А.Флоренским, С.М.Соловьевым (племянником Вл.Соловьева, давшим импульс религиозному возрождению в России начала XX в.), В.П.Свенцицким и В.Ф.Эрном.

Открытый к восприятию нового, Карташев вскоре стал высказывать собственное мнение по основному вопросу, обсуждавшемуся на религиозно-философских собраниях в Петербурге, — об отношении христианства к миру. В его решении историк был близок к скептическому взгляду на роль исторической церкви Мережковского. И хотя статьи Карташева печатались в книжках «Нового пути» под псевдонимом, поскольку несанкционированные церковным начальством выступления не допускались, тайна того, кто скрывался за именами «Уральский» и «Романский», вскоре стала известна членам Святейшего Синода. От их имени ректор академии епископ Сергей Страгородский предложил молодому доценту или прекратить свои выступления, или покинуть ее стены. Карташев «с молодой храбростью» выбрал последнее.

С этого времени началась его светская служба в Петербургской публичной библиотеке, где он заведовал богословским отделом. В 1906 г. Карташев был избран преподавателем Петербургских высших женских (Бестужевских) курсов по кафедре истории религии и церкви, где снискал уважение и признательность курсисток. Не порывая с церковью, он продолжал активно участвовать в собраниях теперь уже Религиозно-философского общества, а с 1909 г. стал его председателем⁵. Не связанный официальной духовной цензурой он мог теперь открыто выражать свое мнение о недостатках современного положения в Русской церкви на страницах таких изданий, как «Страна», «Слово», «Речь», «Русское слово». Основным пафосом выступлений Карташева была необходимость преобразований в церкви, которые позволили бы ей играть активную роль в обществе.

Выступление Карташева 28 февраля 1916 г. в Религиозно-философском обществе стало не только подведением итогов обсуждения в нем в 1915 - 1916 академическом году вопроса о реформе церкви, но и обобщением собственных взглядов Карташева предреволюционного периода. Указывая на необходимость преобразований в церкви, Карташев подчеркивал, что они должны обосновываться не случайностями церковно-исторического процесса, а мистико-догматическим опытом православного церковного самосознания. В своей

конечной устремленности оно «дорожит самодержавием, связью с религиозным носителем власти государственной». «Полное живое Православие в той же мере неистребимо теократично, в какой оно истинно церковно. Ибо теократия и Церковь — понятия неразлучимые», — говорил Карташев⁶. Поэтому отстаиваемый П.Н.Милюковым и М.И.Туган-Барановским либеральный принцип отделения церкви от государства был неприемлем для него. Это приводило его к утверждению о том, что «инстинкт церковных черносотенцев ... неизмеримо глубже, подлинно церковнее, т.е. теократичнее, чем стремление церковных либералов, смешивающих освободительные формы внешнего бытия Церкви с настоящим осуществлением ее задачи»⁷. Но и позиция консерваторов не удовлетворяла его, поскольку ими исторически утвердившиеся формы теократии принимались за полное воплощение теократического идеала.

Сам Карташев не принадлежал ни к тем, ни к другим. Он относил себя к церковным демократам, которые «отвернутся от старого теократического воплощения, уже осужденного судом истории и волею Божией (ибо то и другое совпадает), а будут искать новых, более демократических путей воплощения теократического идеала»⁸. Церковь должна ответить на вопрос о смысле человеческой истории. В основе ответа должно лежать новое ощущение, *новый опыт*.

Карташев определил метафизические основания осмысления этого опыта и решения вопроса о земном призвании христианства. Он исходил из признания трех важнейших категорий — Бог, человеческая личность и космос, производной от последних двух является категория «общество». «Вот эта-то, так называемая коллективная личность, в сущности уже полуличность, полуорганизм, полумеханическая масса и образует новую категорию — общество. Метафизически это антиномическое сочетание есть полная и неслучайная параллель догмату Богочеловечества. Из свободы личности и необходимости космоса образуется человеко-космос, как из Божеской и человеческой природы антиномично, сверхразумно, и в то же время фактически реально образуется Богочеловек»⁹. Из такой метафизики вытекало представление о религиозном смысле истории, которая представлялась Карташеву как «непрекращающийся боготворческий процесс, непрестанный рост божественного откровения и после Христа». При таком подходе святоотеческая традиция оказывалась недостаточной в свете *новых задач*, которые должна решать церковь. «Действительные ответы на действительно понятые запросы, — говорил Карташев, — могут быть получены только творческим расширением сознания и опыта Церкви, а не археологическими

справками старообрядцев начетчиков»¹⁰. Важнейшим запросом, стоящим перед религиозным сознанием, являлось раскрытие тайны личности, в котором содержалась бы положительная оценка ее *творческих прав* и решалась неразрывно связываемая с этим проблема справедливых отношений в обществе. «Возникла новая религиозная необычайно сложная и тонкая проблема: как из сочетания религиозно (праведно) автономных, т. е. теонормных личностей получить прежде всего религиозное общество — Церковь, без грубого разделения на властвующих и управляемых, пасущих и пасомых, учащих и слушающих, а затем и общество гражданское в том же духе?»¹¹. Ответ на вопрос виделся Карташеву на путях нового понимания теократии.

Новое осмысление вопроса о соотношении человека и космоса требовало и нового осмысления догмата о Боге. «При свете новой теократии, основанной на автономной личности, на личности, соединенной церковными органическими узами с другими себе равными и со всем космосом, открывается с новой живостью в полноте своих свойств и Божество, как Творец всего, как Искупитель падшего бытия, как Освятитель того, что еще не было освящено в религиозном сознании человечества и в недрах Церкви, как Отец, Сын и Дух, как полнота Животворящей Троицы»¹². Средством нового осмысления теократии является дух пророчества, которое должно воскреснуть в церкви.

Таким образом, Карташевым намечалось общее направление изменений в церкви, которые должны были создать благоприятные условия для ее активного включения в процесс социального творчества, направленного на преобразование общества. Чтобы выполнить эту задачу, церковь должна стать той сферой, где человеческая личность находила бы условия для своей творческой деятельности. Тем самым теократический идеал Карташева этого времени имел довольно четко выраженную либеральную направленность.

Возможность для осуществления задуманного вскоре представилась: после февральской революции Карташев был приглашен на пост товарища думским обер-прокурором В.Н.Львовым, а затем, после отставки последнего в июле, занял его место. Обер-прокурором Святейшего Синода Карташев был всего десять дней до 5 (18) августа 1917 г. Он приложил все усилия, чтобы упразднить этот институт, с которым связывалось подчиненное государству положение церкви, и уже в новом качестве — министра исповеданий — открыл 16 (29) августа 1917 г. в храме Христа Спасителя Всероссийский церковный собор. «Временное Правительство видит в настоящем Соборе не обычный съезд частного сообщества, — заявил в

приветственной речи к собравшимся министр, — а полномочный орган церковного законодательства, имеющий право авторитетного представления на уважение Временного Правительства законопроектов о новом образе церковно-правительственных учреждений и о видоизменении отношений церкви к государству»¹³. За этими словами стояло его собственное видение проблемы взаимоотношений церкви и государства. В отличие от лидера кадетов П.Н.Милюкова и многих его сторонников в партии, ратовавших за отделение церкви от государства, Карташев выступал за «новую систему взаимной независимости соборной церкви и правового государства при их дружественном моральном сотрудничестве»¹⁴.

Однако надеждам Карташева на возрождение авторитета церкви в обществе не суждено было сбыться. 25 октября 1917 г. вместе с другими членами Временного правительства он был арестован и препровожден под стражей в Петропавловскую крепость, откуда в начале января 1918 г. его перевели в «Кресты» и вскоре выпустили из тюрьмы в поднадзорное состояние. С помощью друзей — профессоров В.Н.Бенешевича, Л.П.Карсавина, П.Н.Жуковича, секретаря Религиозно-философского общества С.П.Каблукова — ему удалось скрыться от новых властей и перебраться в Москву, где он вновь принял участие в работе собора. В это время на нем было восстановлено соборное самоуправление и патриаршество и был установлен строй епархиального управления по аналогии с высшим, что было оценено Карташевым как «главное, жизненно необходимое для независимого от государства устройства церкви»¹⁵.

Однако тучи сгущались, и в первую ночь нового 1919 г. он переехал за границу, в Финляндию, где сразу же включился в Русский комитет при армии Юденича. После поражения Белой гвардии для Карташева борьба переместилась в сферу духовную, но цель была прежней — преодоление безбожия большевизма. Сближение с евразийцами на этом пути оказалось кратковременным и случайным. Инициаторами его были сами евразийцы, чувствовавшие необходимость привлечения в свои издания специалиста по церковной проблеме. Основой кратковременного сотрудничества послужило «Братство Св. Софии», инициатором создания и вдохновителем которого был Антон Владимирович. Однако в предисловии к первой публикации уже упоминавшейся работы Карташева «Реформа, Реформация и исполнение Церкви» в евразийском сборнике «На путях» были оговорены отдельные расхождения во взглядах. Среди них важнейшим П.Н.Савицкий считал не свойственный евразийцам хилиастический пафос Карташева. Однако именно этот пафос бу-

дет одним из мощных стимулов переосмысления Карташевым теократической концепции. Не заметил Савицкий и того, что критика иудейства, протестантства и католичества была для Карташева аргументом для обоснования необходимости нового решения вопроса об отношении христианства к истории, а не самоцелью, как у евразийцев. Связанное с этим различие во взглядах, на котором не захотел акцентировать внимание один из лидеров евразийства, обнаружилось вскоре после выхода в свет сборника «Россия и латинство». Реализацию новой теократии Карташев еще в 1916 г. видел лишь в рамках Вселенской Церкви, и он продолжал придерживаться этой точки зрения после революции, что отразилось в его работах и участии в экуменическом движении. Поэтому ему были неприятны резко негативные оценки католичества и отрицание возможности какого-либо диалога с его представителями, вышедшие из-под пера лидера евразийцев Н.С.Трубецкого¹⁶. Не менее, а даже более существенными были политические разногласия между евразийцами и Карташевым, которые усиливались по мере эволюции евразийства. Последней точкой во взаимоотношениях с движением стало выступление в 1927 г. Карташева на собрании группы содействия журналу «Борьба за Россию» с резкой критикой евразийской программы, которое он закончил такими словами: «Этически евразийство ощущается как отвратительное падение, едва ли не как национальная измена»¹⁷. Хотя и после этого он положительно отзывался о раннем евразийстве.

Судьбой Карташева стало Сергиевское подворье в Париже, где при деятельном участии Антона Владимировича был создан в 1925 г. Православный богословский институт, профессором которого он оставался до конца своих дней¹⁸. Поэтому не просто совпадением стало появление в том же 1925 г. его статьи «Смысл старообрядчества», в которой проявились первые ростки той концепции, которая будет развиваться Карташевым в статьях и эссе, публиковавшихся в 20-х — 30-х гг., и окончательно оформившейся в послевоенные годы в работе «Воссоздание Святой Руси».

Ведущим психологическим мотивом этих работ стало эсхатологическое мировосприятие Карташева, усиленное *новым опытом*, о котором мечтал Карташев накануне революции и который обернулся, во-первых, крушением в результате прихода к власти большевиков надежд на скорое восстановление авторитета церкви в русском обществе и, во-вторых, эмигрантским положением «в чужих государствах, без гражданского полноправия, без всякой материальной национальной базы»¹⁹. Этим мотивом усиливался трагизм восприя-

тия вопроса о взаимоотношении церкви и земной культуры, православия и национальной истории в условиях апокалипсического видения революционных потрясений в России. Оптимист по убеждениям, Карташев не мог примириться с логически вытекающим из аскетической догмы, мистики и благочестия православия пассивным примирением церкви со всеми местными национальными режимами. Обновленное решение вопроса «о христианском смысле земной истории»²⁰ предлагалось Карташевым в понятиях мессианического мировоззрения.

Онтологическим основанием концепции Карташева служил халкидонский орос о богочеловечности Христа, утверждающий соединение в нем «неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучно» божественной и человеческой природы. Чудесное, не поддающееся рациональному объяснению соединение Божественного и тварного в Христе открыло путь не только к спасению индивидуальному, но и спасению соборному, дав надежду «на нетление в грядущей "славе над Божьих" ... грешному по природе плоду творчества человека и твари вместе, т. е. *человеческому общежитию* с его полуфизическими законами, т. е. в частности и *государству*»²¹. Поэтому по аналогии с халкидонским принципом им воспринималось теократическое понятие «симфонии», сформулированное в шестой новелле Юстиниана. Церковь и государство, являясь двумя божественными дарами человечеству, должны находиться в полном согласии, «симфонии» между собой, чтобы служить божественной воле. «Церковь ведает делами божественными, небесными. Государство — человеческими, земными. Но в то же время государство всемерно печется о хранении церковных догматов и чести священства. А священство вместе с государством направляют всю общественную жизнь по путям, угодным Богу»²². Этим обусловлена и естественная иерархия участников «симфонии», где ведущую роль играет церковь, которая теократична, поскольку ведает и полагает самые конечные и верховные цели христианскому человечеству.

Антиномичность, характеризующая боговоплощение и «симфонию» церкви и государства, определяла гносеологические начала научного богословия Карташева — «начало статическое — данность апостольского залога веры, хранимого в предании церкви, и начало динамическое — раскрытие, развитие, многообразные жизненные воплощения и приложения самого же церковного этого залога веры под водительством Духа Святого»²³. Такой подход, по мнению Карташева, позволял наиболее полно реализовать исследовательскую

свободу в богословии. Отмечая, что «всякое подлинно научное исследование свободно», т. е. «ничем не стеснено ни внешне ни внутренне в том, чтобы добросовестно следовать законам логики при установке фактов и данных и при правильных выводах из них»²⁴, он в то же время указывал на ограниченность личной свободы человека как существа тварного. Эта ограниченность определяется этической связью его с обществом, а в сфере религиозной — с жизнью церкви. Отвергая на этой основе абсолютную объективность, как бессодержательную абстракцию, историк отводил ей роль регулятивной идеи, которая позволяет избежать исследователю пристрастных субъективных суждений. Тем самым объективность определялась как этический императив, выражающий внутреннее стремление к истине. «Максимум рациональной, логической честности мысли исследователя, — писал Карташев, — есть практическая мерка его внутренней ученой свободы, благородства и красоты достигнутого методологического идеала. Врагом научной свободы является не наличие готовых убеждений, религиозных верований и горячей приверженности к ним ученого, а отсутствие мужества мысли и страх перед неумолимой истиной, которым подвержены умы слабые, сердца робкие и безвольные»²⁵.

Онтологические и гносеологические начала, выводимые Карташевым из халкидонского ороса, служили основанием изучения истории православия как воплощения в земные формы божественного откровения. Тот факт, что исторически судьба церкви была связана с судьбой национальных образований, приводил его к принятию славянофильской идеи о национальной душе народа, преобразованной поздними славянофилами в понятие культурно-исторических типов. Считая, что «народы являются *устойчивыми и неразложимыми типами*», он видел в их органическом развитии реализацию «*идеального национального призвания*»²⁶. Однако телеологический и органический характер видения церковной истории отнюдь не был тождествен признанию фатализма и мертвящей необходимости. Провиденциальная избранность народов, играющих роль «сосудов откровения», не устраняет их естественного свободного развития. «Естественная эволюция данных народов, — отмечал историк, — служила лишь наиболее целесообразным фоном и средой, на которых перст Провидения начертывал потребные в домостроительстве спасения мира имена»²⁷. Задача состояла в том, чтобы правильно понять и способствовать свободной реализации культурно-исторической миссии народа, его энтелехии, предопределенной божественным промыслом.

Для русского народа «неизгладимой печатью», запечатлевшей его душу и определившей его историческое призвание, стало крещение его святым князем Владимиром в православной купели²⁸. Вдохновленный евангельским словом, князь сделал все для того, чтобы осуществить его на деле, оставив своим преемникам завет «социального делания». Тем самым был дан пример «симфонии» церкви и государства, преобразующей социальную жизнь и культуру²⁹.

Не изменила Русь восточному христианству под ударами татаро-монгольского нашествия. «Русский народ, по контрасту с азиатской тьмой навалившегося на него татарского ига, а потом мусульманского (XIII — XV в.), сразу же осознал себя носителем света Христовой веры, защитником ее от неверных, а свою землю почувствовал как «святую Русь»³⁰. Восполнив понесенные греческим православием под натиском ислама потери, Московское государство восприняло от Византии ведущую роль в миссионерской работе православия на мировом поприще. Осмысление этого процесса в рамках библейской историософской традиции вылилось в концепцию «Москва — третий Рим», которую Карташев определил как высший взлет русского национально-религиозного самосознания³¹.

Это утверждение историка, воспринятое прежде всего как апология великодержавия, нашло и своих сторонников и своих противников. При этом отодвигалась на второй план идея о мессианизме русского народа, являвшаяся стержнем концепции. Для Карташева идея о Москве — третьем Риме отражала в себе те черты русской религиозной психологии, которые позволили полнее воплотить в его истории сущность православия. Среди особенностей психологии русского христианства он выделял две взаимосвязанные черты. Во-первых, эсхатологичность, которая порождала не пассивность в ожидании близости второго пришествия, а заинтересованность в строительстве христианского царства на земле³². И, во-вторых, аскетизм, который в отличие от нередко доходящего до монофизитства у восточного монашества, проявился у русского народа в тяге к аскетическому благочестию, переносимому «из монастырей в семейную, домашнюю, частную жизнь», и в благочестии культовом, обрядоверии, коренившемся в «живом ощущении обитания Бога в земной святине»³³.

Только с учетом такого осмысления Карташевым сути идеологии «Москва — третий Рим» можно понять, казалось бы, противоречивое видение в ней историком как истока раскола Русской православной церкви, обернувшегося на деле расколом национального самосознания, так и раскрытия «природы России как лона мировой культуры»³⁴. Если первое свидетельствовало о неудаче воплощения

в истории традиционно понимаемой «симфонии» церкви и государства, или внешней теократии, как называл ее Карташев, то второе указывало на особую миссию русской интеллигенции, в творчестве которой был осуществлен «синтез Святой Руси и духа гуманистической культуры»³⁵.

Причина раскола лежала в мистике и теургической этике русского христианства. Свойственное русским ощущение присутствия Бога в материальных, но благодатно преображенных церковным освящением вещах было столь сильно, что неумная и неумелая попытка Никона внести изменения в установившиеся формы богослужения была воспринята как профанация святыни. «Святорусская душа народная в ее лучших и огненных элементах, эсхатологически напуганная этим крушением идеала чистоты московского православия, кинулась в леса и дебри старообрядческих, а потом и сектантских захолустий с общенационального пути церковного, государственного и культурного развития»³⁶. Конфликтом патриарха Никона и царя Алексея Михайловича был положен конец средневековой теократической симфонии церкви и государства.

Западническая реформа Петра ставилась Карташевым в один ряд с таким явлением, как Возрождение, поскольку вела на смену средневековой теократии секулярное государство и лаическую культуру. «Тезису Владимировой Святой Руси Петр I противопоставил антитезу светского государства и светской культуры. С Петром пришло на Русь совершенно иное просвещение, идущее от иного корня, имеющее иное основание. Там целью было небо, здесь — земля. Там законодателем был Бог, здесь — автономный человек с его силой научного разума. Там критерием поведения было мистическое начало греха, здесь — утилитарная мораль общения»³⁷. Карташев отчетливо видел негативные последствия этого. С одной стороны, упразднение канонической свободы церкви и ее подчиненное положение превратили духовное сословие в зависимое от полицейско-бюрократического государства ведомство, что оторвало его от участия в живой, злободневной и освежающей общественной работе и привело к подавлению и угасанию стихии христианской церковной общности. С другой — развитие лаической, утилитарной культуры способствовало проникновению западного дуализма, расколовшего национальное самосознание и породившего безрелигиозную и антирелигиозную русскую интеллигенцию, которая довела Россию до тирании безбожия.

Однако Карташев был далек от отрицания положительного значения петровских преобразований. Они были закономерным этапом

в развитии России, идущей общими путями с европейскими государствами. «Мы — восточные христиане и восточные европейцы, как члены единой семьи христианской цивилизации, неизбежно должны были пережить в свой черед переход от теократического средневековья к новогуманистической эпохе»³⁸. Петровская выучка принесла необходимое русской культуре гуманистическое просвещение, что подняло ее на уровень мировой культуры. «Петр сделал России прививку Возрождения и Гуманизма и она блестяще удалась, — писал Карташев. — Через 50 лет мы имели русскую Академию Наук в лице Ломоносова, а через 100 лет — Пушкина»³⁹. Пушкин воплотил в своем творчестве лучшие достижения века Возрождения и века Просвещения, доказав европейское призвание русского гения. Но он олицетворил собой «как знаменательное начало нашего европеизма, так и некоторый конец этого неповторимого стиля»⁴⁰.

Такая оценка была вполне логична, поскольку дискурс концепции Святой Руси строился в соответствии с гегелевской триадой разворачивания процесса познания. За тезисом — симфонией церкви и государства в Древней Руси и Московском государстве — следовал антитезис — ее отрицание в секулярной Петровской империи, который должен был привести к синтезу — возрождению идеала Святой Руси. Это произошло, по мысли Карташева, в XIX в., когда славянофилы воскресили идею православного русского царства, в котором на началах подлинной христианской свободы должна была воплотиться гармония государства и церкви в лоне соборной стихии народа. Мистика «соборности» стала центральной идеей А. С. Хомякова, утверждавшего соборное спасение во Христе. Архимандрит Федор Бухарев развил идею внутренней теократии, понимаемой как преобразование силой и духом православия современной культуры. «Владимир Соловьев, — продолжал ряд Карташев, — объединил в своей наукообразной философско-богословской системе начала славянофильской национально-государственной теократической миссии русского Православия с особым интересом к Бухаревской проблеме преобразования всей культуры, как орудия царства Божия»⁴¹. Тем самым он положил начало широкой разработке этой проблематики в работах светских и духовных богословов и публицистов. Возрождение идеала Святой Руси в XIX в. привело к тому, что «литература, искусство, публицистика, философия, государствоведение, даже революционная общественность — все вдруг заговорило перед концом императорского периода языком христианства и православия»⁴². В этом Карташев видел залог утверждения преобразенной

теократии, несмотря на то, что процесс был насильственно прерван революцией.

Выдвигая программу воссоздания Святой Руси, он, однако, был далек от мысли о простой реставрации дореволюционных порядков. В современных условиях восстановление теократии в обветшалых формах симфонии церкви и государства было невозможно, да и не нужно. Невозможность определялась современным изменившимся состоянием, когда государства перестроились на внерелигиозных основаниях. Ненужность обуславливалось тем, что сфера государственного воздействия на общество значительно сузилась и государство не могло быть орудием церковного воздействия на все области деятельности человека и общества. Последнее обстоятельство вело Карташева к переосмыслению теократического идеала, которым должна была стать не внешняя симфония церкви и государства, а *новая симфония церкви с обществом*. В такой эмансипации от государства он видел демократизацию путей теократического служения церкви в современности. Поэтому наилучшими для реализации теократического идеала являются условия правового государства, обеспечивающие независимость и самостоятельность церкви¹³.

Осмысливая опыт религиозного творчества русской интеллигенции и свой собственный опыт участия в Петербурге в межреволюционный период в философско-религиозном обществе и в братстве святой Софии, он считал средством реализации «симфонии» *«аскезу общественного служения мирян»*, объединенных в братства. Их деятельность в различных сферах должна служить преобразованию формы и содержания политической, экономической и культурной жизни в духе церкви, вести к *оцерковлению* земного бытия, строительству *соборной, всенародной теократии снизу, а не сверху*¹⁴. Тем самым церковь вернет себе лидирующее положение в преобразовании общества на основах социальной справедливости, сможет реально приступить к решению вопроса о социальной правде, о социальном спасении во Христе, пророчески определенного в теократической перспективе религиозно мыслящей интеллигенцией России еще в конце XIX — начале XX вв.

Таким образом, концепция теократической симфонии, воплощающейся в идеале Святой Руси, сформулированная Карташевым в эмиграции, носила ярко выраженный мессианический характер. Отражая эсхатологическое мировосприятие ее автора, она была в то же время ответом на глубочайшие социальные потрясения, произошедшие у него на родине в результате революции. Являясь одним из проявлений поиска национального идеала, концепция Святой

Руси была призвана компенсировать утраты эмигрантов и служить формированию готовности молодого поколения русской эмиграции активно участвовать в воссоздании духовных ценностей, утраченных с приходом к власти большевиков. Содержанию и направленности концепции соответствовал высокий пафос пророчества, характеризующий творчество историка и отмечаемый его учениками.

© А. В. Антощенко, 1997

Антощенко Александр Васильевич, кандидат исторических наук, доцент Петрозаводского государственного университета.

Примечания

- 1 *Князев Алексей*. Памяти А. В. Карташева // Вестник РСХД. 1960. №№ 58/59. С. 64.
- 2 Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875-1960) // Там же. С. 57.
- 3 *Князев Алексей*. Памяти А. В. Карташева. С. 67.
- 4 *Гиппиус З.* Воспоминания о религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. IV. С. 71. См. также: *Зернов Н. М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С. 108-110.
- 5 См. подробно о деятельности собраний и общества: *Scherrer J.* Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses der Intelligencija Mitglieder 1901-1917 // Forschungen zur osteuropäische Geschichte. Berlin, 1973. Bd. 19.
- 6 *Карташев А.В.* Реформа, Реформация и исполнение Церкви // На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая. М.; Берлин, 1922. С. 39. Впервые издано отдельной брошюрой в 1916 г.
- 7 Там же. С. 40.
- 8 Там же. С. 43.
- 9 Там же. С. 61.
- 10 Там же. С. 70.
- 11 Там же. С. 72.
- 12 Там же. С. 77.
- 13 *Карташев А.В.* Революция и собор 1917-18 гг. (Наброски для истории русской церкви наших дней) // Богословская мысль. Париж, 1942. С. 90. Подробнее о позиции Карташева см.: *Карташев А.В.* Временное правительство и русская Церковь // Современные записки. Париж, 1933. № 52. Это положение вызвало обвинение в адрес Временного правительства со стороны *С.Н. Булгакова*, увидевшего в словах Карташева стремление к цезаропанизму. См.: Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М.; Пг., 1918. Кн. IV. С. 11. О дискуссии по вопросу взаимоотношений церкви и государства на соборе см. подробно: *Evtuhov K.* The Church in the Russian Revolution: Arguments for and against Restoring the Patriarchate at the Church Council of 1917-1918 // Slavic Review. 1991. Vol. 50. No. 3.

- 14 *Карташев А.В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII. С. 54.
- 15 *Карташев А.В.* Революция и собор 1917-18 г. С. 98.
- 16 Ср. статьи *Карташева* «Пути единения» и *Трубецкого* «Соблазны единения» в сборнике «Россия и латинство» (Берлин, 1923). Эти разногласия не замечены в обстоятельной монографии *О. Босса*, поэтому его утверждения, основанные на изложении взглядов *Карташева* и *Трубецкого*, звучат противоречиво: «... евразийцы верили в возможность объединения церквей и надеялись, что инициатива будет исходить от русского православия» и «мнение же о невозможности объединения, унии с западным христианством для евразийцев основывалось на необоснованном убеждении, что истинное объединение церквей не может быть достигнуто человеческими средствами». — *Böss O.* Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1961. S. 72.
- 17 См.: *Львов Л.А.* В. Карташев об евразийстве // Возрождение. 1927. 7 июля.
- 18 См.: *Карташев А.В.* Как создавался Православный Богословский институт в Париже // Вестник РСХД. 1964-1965. №№ 75-76; *Ковалевский П.Е.* Зарубежная Россия: история и культурно-просветительная работа русского зарубежья за полвека (1920-1970). Paris, 1971. С. 87-88; *Раев М.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919-1939. М., 1994. С. 163. Отдельные сведения о преподавательской и церковно-общественной деятельности *Карташева* содержатся в следующих изданиях: Хроника Богословского Института // Православная мысль. 1928. № 1. С. 226-231; Отчет о деятельности Православного Богословского Института за трехлетие 1927-1930 годов // Там же. 1930. № 2. С. 200-209; Краткая летопись Академии, составленная ее секретарем *Ф.Г. Спасским* и опубликованная в Православной мысли, Вып. V, VII, IX, X; *Lowrie D.A.* Saint Sergius in Paris — The Orthodox Theological Institute. New York, 1954; *Kniazeff A.* L'institut St Serge. Paris, 1974.
- 19 *Карташев А.В.* Как создавался Православный Богословский Институт в Париже. С. 5.
- 20 В постановке и определении предварительных путей решения этого вопроса — пафос статьи *А.В. Карташева* «Церковь и национальность» (Путь. 1934. № 44).
- 21 *Карташев А.В.* Воссоздание Св. Руси. Париж, 1956. С. 51.
- 22 Там же. С. 72.
- 23 *Карташев А.В.* Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет // Живое предание: Православие в современности. Париж, 1937. С. 34.
- 24 Там же. С. 25.
- 25 Там же. С. 26.
- 26 См.: *Карташев А.В.* Воссоздание Св. Руси. С. 25-28.
- 27 *Карташев А.В.* 1500-летняя годовщина IV Вселенского Собора // Православная мысль. Париж, 1953. Вып. IX. С. 66.
- 28 См.: *Карташев А.В.* Влияние церкви на русскую культуру // Путь. 1928. № 9; его же. Крещение Руси святым Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991.
- 29 См.: *Карташев А.В.* Завет св. кн. Владимира // Путь. 1932. № 36.
- 30 *Карташев А.В.* Православие в его отношении к историческому процессу // Православная мысль. Париж, 1948. Вып. VI. С. 96.
- 31 См.: *Карташев А.В.* «Святая Русь» в путях России. Париж, 1938. С. 15-16.
- 32 См.: *Карташев А.В.* Православие в его отношении к историческому процессу. С. 98; его же. Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925. С. 378.

- 33 См.: *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества. С. 378-379. Ср.: его же. Русское христианство // Путь. 1936. № 51. С. 20-28. Отметим также обстоятельную критику данных положений М. Лот-Бородиной (см.: Критика «Русского христианства» // Путь. 1936/37. № 52) и позже, когда они были обобщены в книге «Воссоздание Св. Руси», М. Поливановым (см.: По поводу книги А.В. Карташева «Воссоздание Святой Руси»). Разошелся в оценке русского православия с Карташевым и учившийся у него Александр Шмеман (впоследствии протонерей, декан и ректор Свято-Владимирской Православной академии в Нью-Йорке), пошедший за другими преподавателями Богословского института — Г.П. Федотовым и Г.В. Флоровским. См.: *Шмеман Александр.* Церковь, государство, теократия: По поводу «Очерков по истории Русской Церкви» А.В. Карташева // Новый журнал. 1960. № 59. Ср.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991 (репринтное изд-е в 2-х тт.) и *Шмеман Александр.* Русское православие. — В его: Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. Анализ исследовательских работ Карташева не входит в задачу автора, хотя сопряженность концепции «Святой Руси», сформулированной в публицистических работах историка, с его «Очерками» достаточно очевидна, что уже отмечалось в литературе. — См.: *Еп. Кассиан.* Антон Владимирович Карташев. С. 12-16.
- 34 *Карташев А.В.* Воссоздание Св. Руси. С. 38.
- 35 Там же. С. 44, 46.
- 36 *Карташев А.В.* «Святая Русь» в путях России. С. 19-20.
- 37 *Карташев А.В.* Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение. С. 38-39.
- 38 *Карташев А.В.* Воссоздание Св. Руси. С. 104-105.
- 39 *Карташев А.В.* Влияние церкви на русскую культуру. С. 36-37.
- 40 Там же. С. 37.
- 41 *Карташев А.В.* Православие в его отношении к историческому процессу. С. 100.
- 42 *Карташев А.В.* «Святая Русь» в путях России. С. 21-22.
- 43 *Карташев А.В.* Воссоздание Св. Руси. С. 68.
- 44 См.: *Карташев А.В.* Личное и общественное спасение во Христе // Путь. 1934. № 45; его же. Воссоздание Св. Руси. Гл. VII.

В. Н. Лебедев

ДУХОВНОЕ И ИДОЛИЧЕСКОЕ В РУССКОЙ ИКОНЕ

Икона всегда творилась не как предмет церковного искусства, а как форма молитвенного общения человека с Богом. «Молиться без икон трудно. Икона собирает в себе внимание молитвы, как увеличительное стекло собирает в себе рассеянные лучи в одно обжигающее пятно»¹. Создаваемая молитвенным опытом и содержащее его в себе, икона вне церковного предания не будет адекватно оценена исследователями. Поэтому только исторический или искусствоведческий подходы к анализу иконы без духовного «погружения» в ее мир возможны, необходимы, но недостаточны. «По сравнению со светским историком или искусствоведом православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры этого времени: его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок»². Разделяя подход православных богословов к иконе как явлению духовной культуры, автор дополняет его культурологическим анализом соотношения духовного и идолического в иконе.

Такая проблема существовала всегда. Различные аспекты ее исследовались с первых веков христианства: Тертуллиан и Ориген разрабатывали теорию соотношения образа и Первообраза (архетипа); в творениях преподобных Ефрема Сирина, Максима Исповедника речь шла, в частности, о соотношении божественного и земного, духовного и телесного в иконе; в творениях преподобных Иоанна Дамаскина и Феодора Студита — о различии между внешним, идолическим поклонением иконе и ее внутренним, духовным почитанием; преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы — о возможности восприятия человеком нетварного Фаворского света, наполняющего икону, о синергии в иконописном творчестве; у преподобных Иосифа Волцкого и Максима Грека —

об особенностях духовного менталитета русского православного человека в восприятии и творении иконы; в трудах русских религиозных философов и богословов XIX — XX веков (Василия Розанова, Евгения Трубецкого, Павла Флоренского, Сергея Булгакова, Алексея Лосева, Леонида Успенского) — разработаны новые аспекты богословия иконы православной церкви.

Опираясь на достигнутое в статье делается попытка культурологического анализа проблемы соблюдения меры духовного и идолического в иконе в рамках духовной культуры России.

Писание икон — это не столько создание образа небесного мира, не только материализация духовной формы общения человека с Богом, но это онтологический процесс: творение иконы есть «умножение» божественного присутствия в человеке и в мире. Л. Успенский справедливо говорил об «онтологическом единстве аскетического опыта православия и православной иконы»³.

Однако соблюсти меру духовного и идолического (в творении иконы, в частности) трудно в силу нашей духовно-телесной организации. Душою мы творим духовные ценности, передаем, развиваем их. Телом своим, неразрывно связанным с душою, ощущаем идолическое, тянемся к нему, творим себе кумира, идола. Существенными, определяющими признаками античной культуры, например по суждению академика А.Ф. Лосева, являются «объективизм и телесность»⁴. В античном искусстве и, особенно, в скульптуре, данные признаки проявились наиболее рельефно: в статуях богов и героев, в первую очередь, подчеркивается их внешняя красота, сила мышц. Поэтому античные скульптуры возможно рассматривать не как портреты личностей, а как некие модули воплощенной телесной красоты и силы.

В чем же выражается нарушение меры духовного и идолического? Душою создавая ценности, абсолютизируя их, человек может умалывать свое тело или даже разрушать его. Наиболее ярко это выразилось в крайностях аскетизма анахоретов первых веков христианства. Презрение к плоти как «темнице духа» приводило суровых подвижников, с одной стороны, к духовной экзальтации, граничащей с умоисступлением; с другой — к крайней внешней неопрятности, которую вряд ли можно считать признаком культурного человека. Анатолий Франс в романе «Таис» ярко описал образ христианского аскета Пафнутия, нетерпимо относившегося к ценностям эллинистической, идолической культуры. Упомянутый Пафнутий не только физически уничтожал великолепные произведения искусства, полагая, что в скульптурах языческих богов сидят бесы, но и

обратив в свою веру прекрасную гетеру Таис, физически истязал ее. Однако движущим мотивом его стремления «воцерковить» Таис, обратить ее в христианскую веру, была его плотская страсть к прекрасной женщине. Внешне же это у Пафнутия принимало стремление спасти душу заблудшей женщины.

Как же следовать мере духовного и идолического, телесного, если ее нарушение происходит в результате абсолютизации духовного, в ущерб телесному? Ответом на данный вопрос может служить практика исихастов, стремившихся к духовному преобразению и восприятию энергий фаворского света. Для подготовки к этому, к синергии божественного и человеческого, исихасты разработали особую технику медитаций и поз. В духовной культуре России одним из первых носителей исихастской традиции считают преподобного Сергия Радонежского, «избранного сосуда Святаго Духа», гармонично сочетавшего в себе духовную прозорливость, глубокую любовь к Богу и людям, с крепкой телесной организацией, с необыкновенным трудолюбием.

Нарушение меры духовного и телесного может осуществляться и путем абсолютизации телесного. Увлечение внешним в процессе создания ценностей неизбежно приводит к идолизации. Так, например, в католической молитвенной практике мера духовного и телесного, внутреннего и внешнего, нарушена именно посредством абсолютизации последнего. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов, предлагал во время молитвы сначала представить внешние образы, утраститься ими или смирить свою греховную душу: «Представить мысленно огромные языки пламени и души как бы заключенные в раскаленные тела. Услышать упреки, плач и вопли, предание проклятью Иисуса Христа и святых Его. Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили. Представить, что мы ощущаем этот огонь. Вспомнить души, пребывающие в аду, благодарить Господа за то, что Он не попустил мне окончить жизнь здесь»⁵.

Православная молитвенная практика, в противоположность католической, не допускает держания в уме неких образов. Известный православный аскет и богослов святитель Феофан Затворник писал по этому поводу: «Когда размышляете о Божественном, тогда можно вообразить Господа, как потребуется. Но во время молитвы никаких образов держать не следует»⁶. Этот запрет направлен на преодоление искушений во время медитации, если в ней внешние образы доминируют в ущерб внутреннему смыслу молитвы.

Абсолютизация внешнего (даже в глубоко внутренней — молитвенной практике) приводит к идолизации вызываемых в молитве

образов и поклонению им. Католическая традиция стигматов — особого, сентиментального почитания внешних Христовых ран происходит, отчасти, и из указанных особенностей медитативной практики. Приведем несколько фрагментов из откровений блаженной Анджелы, закончившей свой земной путь в 1309 году. «Стояла я однажды на молитве, и Христос мне Себя наяву яснее. И тогда позвал Он меня и сказал мне, чтобы я приложила уста к ране на боку Его. И мне казалось, что я приложила уста и пила Его кровь, истекающую из боку Его и давалось мне этим понять, что этим Он очищает меня»⁷. «Однажды взирала я на крест с Распятием и, когда взирала я на Распятого телесными очами, вдруг зажглась душа моя такую пламенной любовью, что даже члены моего тела чувствовали ее с великою радостью и наслаждением...»⁸.

Как же следовать здесь мере духовного и телесного, точнее — восстанавливать ее? Конкретным ответом на данный вопрос может быть многовековая иноческая традиция «одухотворения плоти». Носителем и проповедником ее был преподобный Серафим Саровский, всем жизненным подвигом свидетельствующий возможность соблюдения меры духовного и идолического на пути от телесного к духовному. Этот путь иначе был назван им «стяжанием благодати Духа Святаго»⁹. Это и путь, и жизнь, и смысл существования христианина. И Сергей Радонежский, и Серафим Саровский шли различными путями к одной цели — к духовному преобразению как основе гармонии души и тела, к уподоблению Христу. Своим жизненным подвигом они эту цель достигли и обрели опыт святости, т.е. сотворили из себя «живые» иконы православной души. Вот почему и конкретные иконописные изображения этих святых обладают чудодейственной силой: накопленным опытом святости. Предстоя перед иконами преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского, верующие обращаются к ним с молитвой о помощи, о духовном заступничестве этих святых за грешных людей перед Богом. А в иконах житийных явлено наглядное свидетельство — как обретали опыт святости эти христианские подвижники. Таким образом, икона не только поучает, наставляет, но она есть окно горнего мира в мир земной. Икона свидетельствует о таинственном соединении в личности святого двух реальностей: божественной и земной, а значит и свидетельствует о возможности каждому человеку соприкоснуться с миром божественным, оставаясь в мире земном.

Весь иноческий опыт, вся монастырская, и шире, вся церковная культура русского православия свидетельствует о необходимости

одновременного шествия сразу двумя путями: от духовного к телесному (исихастская традиция) и от телесного к духовному (традиция старчества). Только в этом случае достижимо сбалансирование процессов созидания и разрушения, без чего невозможно соблюдение меры духовного и идолического. Когда русские иконописцы делали списки с чудотворных икон, то обязательно указывали на них — мера и подобие чудотворного образа (Валаамской Пресвятой Богородицы, например). Ибо здесь — явленное чудо: соединение духовного и телесного (идолического), живое воплощение меры между ними. Чудо, по православной традиции, совершается по вере, по уверенности в необходимости восхождения от идолического к духовному, доверии Богу как творцу и к себе как сороботнику ему; нисхождению от духовного к идолическому, как это делал Спаситель, умалив себя, свое божественное достоинство до принятия образа земного, простого, «массового» человека, живущего среди идолической культуры.

Это нисхождение Христа было необходимо для спасения людей от inferнальной зависимости от идолов, божков, тиранов — живых воплощений языческих богов; от страха смерти, голода, убийств, массовых психозов и кровавых жертвоприношений: казней на аренах цирков, в каменоломнях, в глухих дебрях и пустынях, в концентрационных лагерях смерти.

Образ духовного восхождения, лестницы, стал основой русской иноческой жизни, в лоне которой и развивалась иконографическая традиция. В каждом монастыре или скиту братия следовала духовным наставлениям Иоанна Лествичника, восходя по ступеням к райской обители, спасая свою душу от растления, падения ее в ад. Этот «узкий путь» (выражение Иоанна Лествичника) балансирования на грани между добром и злом, соблюдения меры духовного и идолического, был предметом церковных споров как в Византии, так и на Руси (в частности на Стоглавом соборе 1551 года). Возникшее в Византии в начале 8 века «иконоборческое богословие задавало непростой вопрос: что именно изображает иконописец: Божественную природу Христа? — Но она невидима и непознаваема и изображающий ее исповедует тем самым ересь амонеев. Или иконописец рисует человеческую природу Христа? — Но тем самым он изобличает себя в качестве несторианина, разделяющего человеческую конкретность Иисуса от Божественности Сына Божия. Или иконописец претендует изобразить и то и другое вместе? — Но тогда мы получаем смешение двух природ, то есть вариант ереси Апполинария. Православный ответ заключается в указании на Лич-

ность Христа как место соединения двух природ. Изображая Спасителя, мы не изображаем ни Его Божественной, ни человеческой природы, а Его Личность, в которой обе эти природы непостижимо сочетаются»¹⁰.

Данный ответ был сформулирован православным соборным собранием не сразу, а спустя многие десятилетия — в 843 году. Однако и в последующие столетия иконоборческая ересь, абсолютизовавшая духовное почитание Бога и отрицавшая в силу этого поклонение иконам как «внешним идолам», неоднократно возрождалась (в том числе и на Руси, в виде ереси «жидовствующих»).

И все-таки, почему же многие православные христиане отказывались почитать и поклоняться иконам, видя в них новых идолов? В чем же они видели идолическое в православной иконе? Аргументация иконоборцев может быть сведена к следующим суждениям. Во-первых, к необходимости буквального следования одной из заповедей Бога: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклоняйся им и не служи им» (Втор.5.8.). Действительно, это есть обращение Бога к людям — хранить их человеческое достоинство и не унижать его поклонением идолам: предметам, людям, «божкам». Этот призыв всегда актуален. Так в современной массовой культуре, идолической по ориентации, происходит постоянное сотворение кумиров и поклонение им. В качестве последних можно назвать многочисленные неоязыческие секты с имманентным им идолопоклонством, о далеко небезобидном характере которых («Аум-синрике», сатанисты, например) стало сейчас известно¹¹; бродячих «целителей», магов, колдунов, астрологов, расплодившихся в неимоверном количестве в наш «просвещенный» век; суперзвезды видео, эстрады, спорта, — все они требуют поклонения, фанатичного почитания их массовым человеком. Как существа тварные мы все равны; можно говорить о разности творческих способностей и возможностей, можно уважать талант человека, его творческие достижения, но не поклоняться ему самому как идолу. Поэтому заповедь Бога «Не сотвори себе кумира» всегда актуальна. Исполнение ее возможно при соблюдении меры духовного и идолического.

В других книгах Ветхого Завета упоминается о запрете изображать Бога, на который и ссылаются иконоборцы. Действительно в писании говорится о том, что Господь явился Моисею на горе Хорив в сиянии своей славы и милосердно предостерег людей от искушения видеть телесными очами божественный свет, ибо он не вместим, он может ослепить. И сам Моисей видел лишь отблеск славы

Божией. Этот отблеск принято изображать в виде херувимов, духовных существ, славословящих Бога, свидетельствующих о нем миру. Данные изображения имели место на ковчеге, где хранились святыни древних иудеев. Христианская культура восприняла эти изображения, и они размещаются на престолах в алтарях, на иконах «Спас в силах», в интерьерах церквей. Изображения херувимов служат не внешнему поклонению им самим, а способствуют внутреннему, духовному поклонению Богу. Следовательно, иконопочитатели не только не нарушают заповедей Божиих, но подлинно их исполняют.

В конце XI и особенно, с середины XII столетия, в духовную культуру России привносятся ценности западноевропейской христианской духовной культуры, насыщенной к этому времени элементами светской, идолческой традиции. Данное взаимовлияние различных культур было как благотворным — в обмене художественными приемами, в развитии техники живописи и ее материалов; так и весьма пагубным для православной традиции, которую были внесены не только чисто «мирские» живописные приемы, но и другой духовный менталитет. Западноевропейский христианский (в первую очередь, католический) менталитет содержал в себе богатейшее духовное наследие, выраженное в житиях великих отцов церкви, равно почитаемых католиками и православными — таких, как святитель Амвросий Медиоланский, великий богослов блаженный Августин, блаженный Иероним, осуществивший первый перевод Библии с древнееврейского на латинский язык (Вульгата), святой Бенедикт Нурсийский — основатель монашества и творец первого иноческого устава на Западе. Великолепные иконы, фрески и мозаики 5-8 веков в церквях Рима, Равенны, Милана, Авиньона, Парижа и других городов — так же свидетельствовали истину догмата о Боговоплощении некогда единой (до 1054 года) христианской церкви.

По католическому вероучению, папа Римский есть заместитель Иисуса Христа на земле и глава созданной Спасителем церкви. Рим был центром мировой империи, на территории которой зародилось христианство и распространилось по всему свету. Отсюда проистекает следующая особенность католического менталитета: его имперский, экспансионистский характер, направленный, в первую очередь, на внешнее распространение христианской веры, на покорение языческих народов. Именно в лоне римско-католической церкви возникли в конце 11 — начале 12 веков, в эпоху крестовых походов, военно-монашеские ордена, обеспечивающие безопасность христианам паломникам, направляющимся к святыням Палестины.

Позднее, рыцари ордена Иоаннитов, Тевтонского и Ливонского орденов, огнем и мечем насаждали веру Христову среди язычников. В 1534 году Игнатий Лойола основал «Общество Иисуса», главной целью которого была миссионерская деятельность, направленная на создание рая на земле. Эта утопическая с точки зрения Евангелия идея была «воплощена» в Парагвае. Только вместо рая на этой земле был создан ад — не виданный доселе тоталитарный режим, по методам обращения с людьми предвосхитивший нравы фашистского концлагеря. Такая метаморфоза закономерна, ибо пренебрежение заповедей Христовых о поисках Царства Небесного не во вне, а внутри себя, упоение своей гордыней и силой внешнего воздействия, не могло не привести к отказу от соработы с Богом, и значит, соработы с дьяволом. Воистину, «добрыми» намерениями вымощена дорога в ад. Эта же особенность католического менталитета повлияла на возникновение в первой половине 19 века идеологии «католического социализма».

Внешнее приобщение к христианам бывших язычников не могло породить еще одну особенности католического менталитета — доминирования в нем внешнего, показного благочестия над внутренним, подлинно духовным. Драматическая борьба между внешним благочестием римской курии и внутренним благочестием простых верующих появилась особенно ярко в житии великого подвижника Франциска Ассизского (1182-1226) — основателя братства бедных, странствующих монахов, живущих строго по заповедям Христовым. Святой Франциск был канонизирован в 1228 году, а с 1939 года он почитается покровителем Италии.

В католической духовной культуре эта особенность менталитета проявилась также и в почитании икон в качестве дидактического, иллюстративного материала для неграмотных верующих; в особом развитии культовой скульптуры, в которой верующий мог зримо, внешним способом увидеть образы Иисуса Христа, его земной жизни и, особенно, крестных страданий. Возникли даже такие жанры католического искусства как мистерии-театрализованные представления, в которых разыгрывались страсти Христовы; малые скульптурные формы, в частности, многочисленные стигматы (изображения ран Спасителя), скульптуры и статуэтки Девы Марии, святых церкви. Эти малые скульптурные формы можно было купить, потрогать, любоваться ими. Они невольно напоминали фигурки прежних «забытых и осужденных» идолов, языческих божков, вера в которых у многих новообращенных народов еще долго теплилась (феномен двоеверия).

Католическому менталитету свойственен и некоторый мистический сентиментализм, особенно ярко проявляющийся в молитвенной, медитативной практике. Об этом же говорил А.Ф.Лосев, приводя в качестве примера молитвенные «озарения» почитаемой католиками святой Анжелы (14 век). «Блаженная Анжела находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений, крест Христов представляется ей брачным ложем... Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти страстные взирания на крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены тела его, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т.д. и т.д.? то, конечно, не молитва, и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, то есть прелесть.¹²»

В видения блаженной Анжелы, помимо сентиментального любования телом Христа, явно присутствует и некоторый эротический оттенок, производящий с точки зрения православной аскетики, впечатление нецеломудренности. В кресте Господнем она увидела брачное ложе (?!); пожелав же видеть Иисуса телесно, «увидела Христа, склоняющего голову на руки мои. И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекрасной и сладчайшей»¹³.

Итак, на основании анализа указанных особенностей католического менталитета, можно судить о нарушении меры духовного и идолического и здесь. Это «обвинение» в идолизации католической духовной культуры тем более основательно, что впервые оно было сделано не постоянным оппонентом Римской церкви — Православной церковью, а родилось в лоне самой католической церкви и было выражено в форме протеста католиками-ревнителями чистоты церкви, ее духовной приверженности евангельским заповедям. Позднее этот протест был выражен великими реформаторами — Мартином Лютером, Яном Гусом, Жаном Кальвином, основавшими впоследствии свои церкви, получившие обобщенное название «протестантских».

Согласно протестантскому вероучению, человек не нуждается в каком-либо посреднике (церкви, священнослужителях, иконах и пр.) при общении с Богом. Каждый христианин должен общаться с личностью Бога, читая боговдохновенные книги священного писания, и строго следовать в своей личной жизни заповедям Христа. Такая степень свободы человека в межличностном общении с Богом породила особенность протестантского духовного менталитета: глу-

бокое, рационалистическое изучение текстов Священного Писания, их толкование. Именно протестантизму христианство обязано появлению особой отрасли богословия — экзегетике, текстологии. Однако протестантизм, при всем многообразии своих течений, общим и главным своим принципом полагал необходимость отрицания посредничества в межличностном общении человека с Богом. Здесь и заключено главное искушение, опасность — в абсолютизации духовного, рационалистического и, следовательно, в умалении телесного, эмоционального. Согласно православной антропологии, человек как существо духовно-телесное не может общаться с Богом только на рациональном уровне и потому нуждается в эмоциональном, телесном восприятии божественного мира. Этой потребности двуединой природы людей и удовлетворяет христианская духовная культура, включающая в себя не только теологию, но и литургическую, агиографическую, иконографическую и другие традиции. Отвергая, в частности, икону как форму опосредованного общения человека с Богом, протестантизм умалывает и широчайшее значение Боговоплощения, отвергает признание Иисуса Христа иконой Троиственного Бога. «Не Бог претворяется в икону, а икона принята в общении чести ипостаси. Икона ставит нас лицом к лицу не с Божеством, а с Живым Богом; она изображает не некую «природу» как таковую (божественную или человеческую), но всегда — конкретную личность... Изображая Спасителя, мы не изображаем ни Его божественной, ни человеческой природы, а Его Личность, в которой обе эти природы непостижимо сочетаются. Икона-искусство литургическое. Как литургическая реальность она существует и реализует себя в конкретной молитве. Человек не может молиться «чему-то», он может молиться «Кому-то», конкретной Личности, чье Имя ему известно. Так вот это самое Имя и выражаемую им Личность и являет икона. Икона является не образом божественной природы, а образом воплотившегося второго Лица Троицы»¹⁴.

В этом отрицании — нарушение меры духовного и идолического в протестантской культуре. Примечательно, что отвергая изначально всякое посредничество между человеком и Богом все разновидности протестантизма пришли на практике к созданию собственных церковных организаций, собственного института священников, собственных обрядов, песнопений, — т.е. своей протестантской культуры.

Православие потому так и называется: правильным, истинным славословием Бога, что оно смогло избежать крайностей духовных менталитетов и, в целом культур, католичества (внешнее благочес-

тие, почитание икон, в частности, как только внешнего, иллюстративного материала) и протестантства (только внутреннее благочестие, «творение Храма Божиего» из самого себя, тогда как внешние храмы, внешние образы -иконы суть идолы). Мера духовного и идолического в православной культуре ярче всего выражена в почитании Иисуса Христа как «Иконы Троиственного Бога». Православная икона диалогична по своей сути: «...все, что поворачивает нас к диалогу, есть икона: и платок ап. Павла, и лапти преп. Сергия, и икона, и письмо от близкого человека. Узнаваемый Лики имя — вот признаки присутствия, опознав которые, человек может в молитве окликнуть Того, к Кому он желает обратиться молитву»¹⁵.

Итак, икона есть форма общения человеческой личности с Личностью Бога. Употребляя термин «Иисус Христос как «икона Троиственного Бога» мы не отождествляем спасителя как Бога (Первообраз) с Его иконой — образом. Впервые на эту тонкость указывал в своих творениях ревностный защитник иконопочитания преп. Феодор Студит, наставлявший своих учеников в понимании того, что икона и Первообраз (архетип) едины по ипостаси, сущности, но не составляют единую ипостась¹⁶.

Поэтому православная икона есть «прямой канал», путь уподобления и форма общения человека как существа духовно-телесного с Богом. Вот почему православная икона есть общепризнанный теперь всеми христианскими деноминациями вклад в духовную культуру не только христианства, но и всего человечества.

Итак, во второй половине 17 века во времена правления Русской православной церковью патриархом Никоном, через Польшу, Украину и Белоруссию в духовную культуру России проникают ценности католической и, в значительно меньшей степени, протестантской культур. Об общем взаимовлиянии православной, католической и протестантской традиций в духовной культуре России было уже отмечено. Теперь возможно перейти к анализу этого взаимовлияния на конкретном примере иконографии и церковного зодчества, в частности.

В русской иконографии данного периода отмечается постепенный отход от высокого канона 15-16 веков, выразившийся не только в использовании новых живописных приемов (светской и, в частности, портретной живописи): вместо плоскостного, статичного изображения ликов святых с применением приема обратной перспективы, — изображение становится более объемным, многоракурсным, выполненном в прямой перспективе. Особенно ярко эта тенденция выразилась в иконах Симона Ушакова и его последовате-

лей. Но в каждом жанре церковного искусства есть свои высокие образцы. Поэтому икона, написанная в строгом соблюдении канонов может быть выполнена на весьма низком художественном уровне, который «затемняет», а не раскрывает духовное содержание святого образа. Иными словами, мера духовного и идолического в иконе может быть как соблюдена, так и нарушена и в традиционной и в новаторской иконографии.

Однако в общем плане можно сказать, что широкое использование светских живописных приемов в русской иконографии семнадцатого и последующих столетий, неизбежно приводило к нарушению (за редкими исключениями) меры духовного и идолического, — к абсолютизации идолического, внешнего, телесного в образах святых. Это обстоятельство отчасти отмечено в богословских и искусствоведческих работах, посвященных русской иконографии 17-20 веков¹⁷. И не случайно, возрождение иконографической традиции в наши дни ведущими современными изографами (архимандритом Зиномом, иеромонахом Григорием Кругом) связывается с возвращением и творческим развитием иконописного канона 15-16 веков¹⁸.

Помимо традиционных икон в высоком русском иконостасе данного исторического периода (явлении уникальном, не имеющим аналогов в православной культуре других поместных церквей), во внутреннем убранстве храмов широко используются фрески и картины на религиозные сюжеты, по своей форме и содержанию напоминающие католическую религиозную живопись. Великий русский художник Александр Иванов, создавший шедевр своей жизни — картину «Явление Христа народу», не мог и предположить, что она станет основой для многочисленного репродуцирования в качестве настенной живописи во многих провинциальных русских церквях.

В интерьерах русских православных храмов 18 века особенно заметно влияние светских художественных приемов. Так мы видим богатый декор алтарного пространства, иконостаса, центральной части храма; декор, изобилующий фигурками маленьких ангелочков, похожих на амурчиков — спутников языческой богини Венеры; всевозможные резные виньетки в стиле рококо, — все то, что было призвано игриво радовать внешний взор прихожанина. И действительно, посещая Николо-Богоявленский собор в Санкт-Петербурге, не устаешь поражаться высочайшему мастерству русских резчиков, лепщиков, позолотчиков. Тончайшая резьба по дереву, изыск золотого напыления, вычурность форм окладов, шандалов, паникадил, — все это сделало предметы культа подлинными шедеврами церковного прикладного искусства. Но в храм приходили и

приходят не для любования этими шедеврами, а для молитвенного общения с Богом. И когда видишь икону распятия Иисуса Христа над верхним чином иконостаса нижнего — Никольского храма, святой образ, напоминающий нам о предсмертных муках Спасителя, образ, помещенный в игривую, в виде павлиньего глаза рамку, то невольно возникает искушение — любоваться этой рамкой, а не самой иконой. Невольно думаешь, что господь страдал за нас, а мы поместили образ Его страданий в рамку, очертаниями напоминающую табакерку или иную «милую безделушку», модную в светском обиходе 18 века.

Вот в этом и проявляется нарушение меры духовного и идолического: икона вместо «очищения очес» (выражение аввы Дорофея) — замутняет наш взор своей внешне привлекательной, «идолизированной» формой.

На протяжении всего Синодального периода церковная культура в России была официально православной (при локальном существовании духовных культур христианских деноминаций, а также мусульманской и буддистских конфессий). На нее оказывали влияние, как уже отмечалось, не только католическая и протестантская духовные традиции, но и светская, идолическая по своей направленности, культура. Каждый новый архитектурный и интерьерный стили (классицизм, русско-византийский, модерн) и живописные приемы придавали не только новый положительный творческий (креативный) импульс для развития православной церковной культуры в целом, и иконографии, в частности, но в то же время, оказывали на нее отрицательное, разрушительное (деструктивное) воздействие. Последнее выразилось в отхождении от высокого иконописного канона к внешней портретности, способствовавшей внешнему эстетическому восприятию духовных ценностей.

В то же время в духовной культуре России намечается тенденция, получившая в наше время максимальное развитие: зарождение массовой культуры с присущим ей процессом тиражирования и стандартизации художественных образов. До середины 19 века иконы традиционно писались изографами в единственном экземпляре, по необходимости, с которого делали авторские списки.

Эти повторения создавались как новые иконы по мере и подобию чудотворных образов (например, Владимирской, Иверской, Казанской, Шестоковской Пресвятой Богородицы). И эти списки, по вере и почитанию народному, сами становились намоленными, чудотворными и открывали новую серию почитаемых икон (например, икона Божией Матери Владимирская 12 века — палладиум земли русской, и ее списки — Владимирская-Ростовская; икона Божией

Матери «Знамение» 12 века и ее чудотворные списки: Курская-Коренная (1295), Абалацкая (1637), Царскосельская, Серафимо-Понетаевская (1879)¹⁹.

Создание и обретение новых списков с чудотворных икон Пресвятой Богородицы оценивалось православным менталитетом как увеличение, умножение Ее незримого присутствия на земле. Почиталось, что Богородица со своих икон как сквозь окна, взирает на мир и призывает людей к духовному восхождению к миру горнему.

Начиная со второй половины 19 века для десятков тысяч церквей, иноческих обителей, число которых к началу 20 века равнялось одной тысячи двумстам, для миллионов православных прихожан массовый спрос на иконы был удовлетворен благодаря технике тиражирования. Для последующего массового репродуцирования писались особые иконы, весьма отдаленно напоминавшие чудотворные образы высокого письма. Так впервые в русской иконографии появляются бумажные иконки, фотографии, олеографии весьма низкого художественного вкуса (китчи). В этой иконографической продукции очевидно нарушение меры духовного и идолического в пользу последнего: и не только в отхождении от высокого канона и в стилизации «под 15 век», но и в самом способе воспроизведения, в тиражировании, неизбежно ведущем к утрате синергии, соединения божественной энергии с духовной энергией иконописца.

Каким же образом эта мера достигается в православной иконе? Идолическое в иконе «снимается», но окончательно не удаляется и уравнивается с духовным в живом диалоге «человек — икона». В доме светского человека икона — лишь предмет церковного искусства, и если человек самостоятельно, без благословения и последующего благословения написал «икону», то она остается только картиной на религиозный сюжет, доской, расписанной красками. Если же церковная икона была изъята из действующего храма и передана в частную коллекцию или музей, то она остается иконой, но ее «намоленность» утрачивается. Вот почему патриарх Алексей Второй просил руководство Третьяковской галереи разрешить сделать список с чудотворной иконы Божией Матери Владимирской — святыни русского народа, и последующего возвращения ее подлинному владельцу.²⁰

© В.Н.Лебедев, 1997

Лебедев Владимир Николаевич, к.ф.н., доцент кафедры истории русской культуры Санкт-Петербургской Государственной Академии Культуры.

Примечания

- 1 *Фудель С.И.* У стен Церкви // Надежда. Христианское чтение. Франкфурт-на-Майне, 1979. Вып.2. С.219.
- 2 *Мейендорф Иоанн*, прот. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С.143.
- 3 *Успенский Л.А.* Богословие иконы православной церкви. Изд-е Западно-европейского экзархата Московской патриархии, 1989, С.143.
- 4 См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М. 1979. С.39.
- 5 *Игнатий Лойола.* Духовные упражнения. // Символ. №26. С.39.
- 6 *Св. Феофан Затворник.* Письма. М. 1898. Вып.1. С.182.
- 7 Откровения блаженной Анджелы. Перевод и вступительная статья проф. Л.П.Карсавина. М. 1918. С.75-76.
- 8 Там же. С.150-151.
- 9 См.: Житие преподобного Серафима. // Жития святых святителя Димитрия Ростовского. Январь. Ч.1. М.1904. С.112.
- 10 *Кураев Андрей*, диакон. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. М.1995. С.301.
- 11 См.: *Полищук Юрий.* Религиозные культы глазами психиатра. // Спутник. Ноябрь, 1995. С.12-19.
- 12 *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.1930. С.868.
- 13 Откровения блаженной Анджелы. Перевод и вступительная статья проф. Л.П.Карсавина. М. 1918. С.137.
- 14 *Кураев Андрей*, диакон. Традиция, Догмат, Обряд. Апологетический очерк. М.1995. С.300-301.
- 15 Там же
- 16 См.: *Живов В.М.* "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. // Художественный язык средневековья. М. 1982. С.125
- 17 См., напр.: *Булгаков С.*, прот. Икона и иконопочитание. Париж. 1931; *Вздорнов Г.И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи. 19 век. М.1986; *Брюсова В.Г.* Русская живопись 17 века. М.1984; *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж. 1989; *Языкова И.К.* Богословие иконы. М.1995.
- 18 См., напр.: Современная православная икона: альбом репродукций, очерки/авт. и сост. С.В.Демиченко. М. 1994.
- 19 См.: Чудотворные иконы Богородицы. Сост. А.А.Воронов, Е.Г.Соколова. М.1993.
- 20 См., напр.: *Любомудров А.М.* Обновление образа Покрова Пресвятой Богородицы в Санкт-Петербургском Иоанновском монастыре. // СПб. епархиальные ведомости. Вып.14. Ч.1. СПб. 1995.

Г.Н.Москвина

НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ РЯЗАНСКОГО КРАЯ

Красота и величие народных традиций олицетворяют собой силу, способную противостоять разрушительным процессам в современной русской культуре. Народное искусство является хранителем и носителем всего самого ценного, созданного русским народом за многовековую историю его существования. Оно отвечает за сохранность культурного устроения нашего общества. Лучшие из достижений народного творчества, такие как хохломская роспись, богородская резьба, вологодское и михайловское кружево, превратились сегодня в культурные символы, воплощающие национальное своеобразие России.

Из многочисленных российских регионов менее подвержены влияниям культур других народностей срединные, расположенные в самом центре страны. Они сохраняют остатки наиболее древних пластов национальной художественной культуры. К такой группе российских регионов относится Рязанская земля. В некоторых ее деревнях и селах бытуют восходящие к языческим временам обычаи и обряды. Христианство, много изменившее в культуре русского народа, долгое время не проникало в труднодоступные лесные районы Рязанщины. В болотистых лесах Мещеры, покрывающих северную часть края, русичи укрывались в период татаро-монгольского ига. Во многие лесные поселки можно было пробраться только зимой, когда болота сковывали морозы. Таким образом, географические условия способствовали сохранению на Рязанщине элементов культуры докиевского периода, которые наложили отпечаток на традиции народного искусства.

В результате археологических раскопок, изучения русских летописей и сведений восточных географов установлено, что с IX века начинается колонизация современной территории Рязанской области двумя славянскими племенами: вятичами и кривичами. Оба племени долго держались языческой веры. Сохранялось трупосожжение, умыкание жены, языческие праздники, ритуальные пляски. Так, миниатюра Радзивилловской летописи XV века изображает один из

бытовавших у вятичей обычаев — русалии¹. Это ритуальные пляски, связанные с молением о дожде. Девушка с распущенными волосами символизировала русалку-птицу, льющую воду на землю. И русская народная сказка о царевне-лягушке с красочным образом танцующей женщины, от каждого взмаха руки которой рождается озеро, птица, также отражает этот языческий обряд, с которым долго боролась церковь. Вплоть до XII века в городах, возникших в местах обитания вятичей и кривичей, строились церкви с баптистериями для крещения взрослых людей².

В упорстве с которым вятичи и кривичи оберегали свою самостоятельность и сохраняя верность язычеству, проявилась одна из черт характера будущих рязанцев — консервативное отношение к новому, что способствовало сохранению древних традиций в прикладном искусстве.

К началу славянской колонизации на территориях от Оки до Белоозера проживали финские племена : мещера, мордва, меря. Встреча местного и прошлого народов носила мирный характер, и они вступили в «живой обмен обычаев, поверий, образа жизни и с течением времени ни та, ни другая сторона не могли дать себе отчета, чьи обычаи и обряды она соблюдает³». Таким образом, формировалась культура, впитавшая в себя разносторонние традиции финно-угорских и восточно-славянских народов.

Согласно исследованиям еще дореволюционных авторов (С.А. Давыдовой, Е.Н. Половцевой, Д.К. Зеленина), Рязанская земля издавна являлась одним из крупнейших центров развития народного искусства. Здесь бытовали традиционные обряды, было развито фольклорное творчество, процветали различные художественные ремесла.

Характер сельскохозяйственного труда в Рязанском крае способствовал развитию женских ремесел. Крестьянки, практически всех уездов, занимались ручной вышивкой⁴. В начале XX века в Рязанской губернии существовал 91 вид мерного кружева⁵. По данным переписи 1922 года здесь работало 14788 кружевниц, что составило 17% от всего числа кружевниц, работавших в России⁶. Следовательно, ко времени установления советской власти, каждая шестая кружевница была рязанской. Лучшие мастерицы неоднократно удостоивались высших наград на российских и международных выставках⁷. Продукция вышивального и кружевного промыслов имела накануне первой мировой войны экспортное значение. Особенно охотно ее приобретали торговые дома Тифони из Нью-Йорка и Блюменталь из Сан-Франциско⁸.

В результате проникновения в местный культурный слой элементов западноевропейской художественной культуры, в Кадомском районе Рязанской губернии возникло уникальное игольчатое кружево «вениз». Возможно его истоки связаны с преобразованиями времен Петра. Царь приказал боярам и знатным людям носить европейскую одежду, богато украшенную кружевами. За венецианские и брюссельские кружева знать платила золотом и, чтобы не оскудела казна, Петр I повелел обучать плетению венецианских кружев — монахинь По народному преданию, монахинь привезли в Кадом, где они обучали своему рукоделию местных крестьянок⁹. В 1913 году на второй Всероссийской кустарной выставке вещи кадомских кружевниц получили золотую медаль¹⁰.

В Шацком, Данковском и Лебедянском уездах Рязанской губернии существовал ковровый промысел. В Сапожковском и Касимовском уездах сложились богатые традиции в ручном узорном ткачестве.

Наряду с ведущими в народном прикладном искусстве Рязанщины видами текстильного ремесла здесь была повсеместно развита художественная обработка дерева. Гончарными изделиями славились Скопин и Сапожок.

Скопинской художественной керамике принадлежит особое место в истории искусства народных промыслов Рязанского края. Она не имеет аналогов в истории гончарного ремесла в России. Ее возникновение связано с влиянием на творческую фантазию народных мастеров архитектуры стиля «ампир», опирающегося на художественное наследие императорского Рима и древнегреческой архаики. Подчеркнуто монументальные формы и богатый декор этого стиля в архитектуре и элитарном прикладном искусстве наложил отпечаток на творчество скопских гончаров. Однако, происходит не прямое перенесение элементов профессионального искусства в местный культурный слой. На процесс становления нового направления в искусстве скопских гончаров оказал влияние местный фольклор. И на смену заимствованным из стиля «ампир» изображениям львов, грифов и попугаев приходят изображения легендарной птицы скопы, от названия которой происходит название города Скопина, медведя, являющегося одним из любимых персонажей народных преданий и т.п. Сюжетная тематика обогащается образами сказочных персонажей — Змея Горыныча, полкана. У скопских мастеров до сих пор сохранилось выражение «наводить живность», т.е. вылеплять при художественном оформлении керамических изделий стилизованные под «примитив» фигурки животных, очень редко — человека.

В 1913 г. Произведения скопинских керамистов пользовались успехом на Всемирной выставке в Париже.

Веками складывались и богатства народного орнамента. Данные археологических раскопок, проводившихся на Рязанской земле, ставят под сомнение принятое в истории искусства мнение о том, что кружевоплетение в России возникло лишь в XVII в. Был найден кусок кружева, относящийся по времени создания к XIII в.¹¹ А исследуя орнамент древнейшего на Рязанщине михайловского кружева, можно предположить, что этот вид художественного ремесла возник еще в языческие времена. Многие узоры, воспроизводимые по сей день кружевницами, совпадают с условными знаками, которыми человек выражал свои понятия о мире в древние времена. Например, Землю изображали горизонтальной линией, воду — волнистой, круг, квадрат и ромб символизировали огонь. Во время путешествия по селам Михайловского уезда О.П. Семеновой-Тянь-Шаньской, дочери знаменитого ученого, одна из жительниц села Стрелецкие Выселки рассказывала ей, что узоры кружева представляют собой своеобразное письмо¹². Орнаменты могли нести определенную смысловую информацию, например, отражать жизненное благополучие исполнившей кружево мастерицы.

Народное искусство возникло и развивалось, опираясь на мифологизированное отношение к природе. Многие орнаментальные мотивы в текстильных видах народного творчества Рязанского края имеют магическое происхождение, представляя собой символы, которые должны были охранять одежду и в случае, если они попадали в руки недруга, способного «навести порчу». Например, не вызывает сомнения связь с магическими заклинаниями стилизованное изображение птиц на очельях вышивальщиц из села Заречье Рязанского уезда Рязанской губернии. Этот мотив на предметах женской одежды имел сакральный смысл. Его предназначением было оберегать семейный очаг владелицы.

Восходя к древнерусскому периоду истории отечества, народный орнамент является важнейшим источником истории и культуры народа, его создавшего. Определяя значение орнамента в искусстве, С.А.Есенин писал в своей искусствоведческой статье «Ключи Марии»: «Орнамент — это музыка...Ряды его линий в чудеснейших и весьма тонких распределениях похожи на мелодию какой-то вечной песни перед мирозданием... никто так прекрасно не сливался с ним как наша Древняя Русь, где почти каждая вещь через каждый свой звук говорит нам знаком...»¹³

Необходимым условием для развития традиции народного искусства являются взаимопроникновение культур различных народов, тенденции к обновлению. Например, о влиянии на орнаментальные мотивы Рязанского края искусства соседних народов — мордвы и марийцев свидетельствуют используемые в вышивке узоры зубчатого листика. А один из видов скопинского кружева, именуемый в народе «колуны», происходит от модного в середине XIX века в городской среде французского гипюра «клюни».

В конце XIX — начала XX в. народные художественные промыслы Рязанского края еще продолжали развиваться своим естественным путем, но с ростом капитализма обозначилась угроза их исчезновения. А после прихода к власти большевиков искусство народного промысла было объявлено пережитком, обреченным на вымирание.¹⁴ Но после того, как выяснилось, что продукция текстильных промыслов имела накануне первой мировой войны экспортное значение, на заседании кустарного отдела Государственного совета по народному хозяйству было решено, что промысловые артели будут финансироваться и снабжаться сырьем¹⁵ В этот период промысловые формы народного творчества могли выжить лишь в результате объединения мелких артелей и разрозненных кустарей в крупные артели, которые позднее преобразовались в фабрики. В итоге образовались предприятия художественной промышленности. Продукция крупнейшего из них — строчечной вышивальной фабрики имени Н.К. Крупской, функционировавшей в Рязани, имела в 1960-70-е годы экспортное значение. Оформленные в традициях рязанской народной вышивки предметы одежды шли на продажу во многие экономически развитые страны мира : Японию, Бельгию, Канаду, Норвегию, ФРГ, США.¹⁶

Возрождение и удержание смысла промыслового искусства на языке современной культуры невозможно без деятельности профессионального художника. Стоит только исчезнуть художнику-творцу, как старое ремесло начинает выходить из культурного контекста, создается ситуация его забвения. Выход продукции рязанских народных промыслов в советский период на мировой экономической рынок связан с именем художника по вышивке Зои Алексеевны Зайцевой, возглавлявшей в те годы работу художественного совета фабрики имени Н.К.Крупской. Но интерес к изделиям рязанских мастериц возник еще раньше, в конце 1950-х гг., когда на Всемирной выставке в Брюсселе в 1958 году рязанский художник по вышивке Валентина Васильевна Грумкова получила золотую медаль, а художник по кружеву Диана Алексеевна Смирнова — серебряную.

Однако в то время, когда лучшие рязанские художники — прикладники разрабатывали образцы вещей, которое государство продавало за валюту, на прилавки отечественных магазинов поступала низкопробная продукция, в оформлении которой снижалась доля ручного труда. В результате были утрачены многие традиционные навыки. Сказалось пагубное влияние того, что в предшествующий период (1940 — 50-е гг) в теоретических исследованиях по народному искусству из поля зрения авторов исключалось искусство сел. А ведь на Рязанщине, несмотря на последствия процесса коллективизации, в корне изменившего уклад жизни сельского населения, до настоящего времени сохранились целостные очаги художественной культуры, сам факт существования которых является свидетельством жизнеспособности традиций народного искусства.

Поистине уникальными являются села Скопинского района Рязанской области Секирино и Ермолово. Здесь до сих пор бытуют традиционные обряды, восходящие к языческим временам, местные жители изготавливают и носят традиционную одежду, исполняют старинные народные песни. При въезде в село Секирино обращает на себя внимание целостность архитектурного облика этого села. Сложенные из кирпича здания украшены линиями синих поперечных швов, а их окна декорированы «сухариками» — обточенными половинками кирпича. Внешне дома смотрятся вполне современно. Однако это большей частью дома-крепости со внутренними дворами. Например, в доме местного жителя Василия Ивановича Минашкина в передней дома находится окно, напоминающее бойницу. Распространение такого типа домов, возможно, объясняется тем, что, являясь на протяжении веков восточной окраиной Руси, Рязанщина неоднократно принимала на себя удары кочевников.¹⁷

Традиционная одежда, изготавливаемая местными жителями, делится на праздничную, будничную и обрядовую.

В будни в традиционной одежде можно увидеть лишь женщин пожилого возраста. Повседневный костюм состоит из рубахи красного цвета, крашенного на плечах и по вороту вышивкой, черной или темно-синей поневы с желтыми клетчатыми прожилками, красной занавески, на голове носят платок, чаще всего тоже красного цвета. Эта одежда органически входит в крестьянский быт. В ней выполняют различные сельскохозяйственные работы. Жизнеспособность традиционной одежды объясняется прежде всего ее практичностью и удобством. Национальный костюм изготавливается из тканей естественного происхождения (шерсти и льна), хорошо пропускающих воздух, защищающих от жары и холода, не вызывающих

отрицательных ощущений при соприкосновении с телом. Принцип народного покроя обеспечивает максимальное удобство, не сковывает движений при выполнении разнообразных крестьянских работ.

В селах Секирино и Ермолово Скопинского района Рязанской области носят специальную одежду, так называемую «тужильную» или «по горю», которая, в свою очередь делится на праздничную и будничную. Будничный вариант горевого костюма жительниц села Ермолово включает темную рубаху, отделанную по вороту и подолу вставками белой ткани с набивным рисунком, темный платок, украшенный по краям пушистой шерстью шленкой, фартук черного цвета. В праздничном варианте «горевого» костюма села Секирино декоративный строй одежды основан на сочетании белоземельной и черноземельной тканей с рисунком в горох, ритмичное сочетание которых придает нарядность даже траурной одежде.

Праздничную одежду носят все возрастные группы населения сел Секирино и Ермолово Скопинского района Рязанской области, большая часть взрослого населения сел Чулково, Корневое, Поляны этого же района и сел Большие и Меньшие Можары Сараевского района Рязанской области. На происходящие периодически в Скопине ярмарки жители села Секирино выезжают большими группами и там держатся все вместе, от самых маленьких детей до стариков, одетые в праздничную традиционную одежду. Истоки такого отношения к праздникам заложены в самой основе крестьянской жизни. Вся история русского народа — история народа земледельческого, воспитанного в мирных занятиях, в борьбе за урожай с суровой дикой природой. Переживание за судьбу урожая начинается в зимнюю пору. Крестьяне то прибегают к молитвам, то гадают по приметам и совершают обряды, перешедшие, по преданию от предков из далеких языческих времен. Таковым, например, является праздник русалии, по сей день отмечаемый жителями села Секирино, смысл которого сводится к почитанию солнца и духов воды — двух пачал, имеющих первостепенное значение для урожая. Изготовлением костюмов занимаются мастерицы, для которых промысловая деятельность является основным источником существования. Костюмы могут изготавливаться по заказу односельчан, а так же предназначаться специально для продажи приезжим.

Через народное искусство происходит трансформация народных идеалов, нравственных, эстетических норм в нашу современность. Занятие художественными ремеслами способствует всесторонней гармонии крестьянской жизни. Например, одним из неизменных

условий организации быта народных мастериц рязанских сел являются безукоризненная чистота и порядок в доме.

Органическая взаимосвязь различных видов народного творчества определяется коллективным характером труда народных мастериц. И в настоящее время крестьянки сел Секирино и Ермолово Скопинского района Рязанской области собираются по несколько человек в свободное от сельскохозяйственных работ время и в процессе работы исполняют народные песни. Причем «грать песню» полагается, если работа спорится.

Художественное ремесло живет чувством своего единства с природой. Большинство орудий для изготовления предметов одежды и быта мастер изготавливал сам, обнаруживая при этом необычайно бережное отношение к природе. Например, при изготовлении коклюшек для кружевоплетения выбирали клен, отдельно стоящий у дороги. Полностью его не губили, а выбирали только понравившийся сук. Современные жительницы рязанских сел не изготавливают самостоятельно ткани для своих рукоделий. Однако некоторые материалы например, пушистую шерсть-шленку для теплых платков изготавливают сами, используя часто для ее окраски различные местные травы. В старину рязанские женщины пользовались лишь травяными красителями при изготовлении ниток для вышивки и кружева. Единственное в Европе цветное михайловское кружево не линяло десятилетиями. В народе бытовала пословица : «Девка на приданное кружев наработает, так потом весь свой век ими пользуется.» Таким образом, в народном художественном ремесле перво-степенное значение имеет техническое качество изготавливаемой продукции, т.е. как раз то, чего не достает сегодня вещам, выпускаемых отечественной промышленностью.

Возможно, что одна из главных причин устойчивости народных традиций в искусстве промыслов заложена в его связи с религией. Возрождая уже в советское время традиций михайловского цветного кружева, художник Д.А.Смирнова много раз наблюдала, как старые женщины доставали кусочки кружева из чистых платков, хранящихся за иконами. Крестьянки, не имеющие специального образования, осознавали, каким они сокровищем владеют. Многие орнаментальные мотивы в рязанском текстиле навеяны красотой церковного убранства. О связи с церковными обрядами свидетельствует наличие на Рязанской земле и в настоящее время таких видов одежды, как «венчальная» и «тужильная». Перед началом работы народные мастерицы всегда молятся и просят Божьего благословения. В селе Секирино Скопинского района Рязанской области почти в каж-

дом доме угол с иконами, украшенные полотенцами с вышивкой. Убор иконостаса состоит из полотенца, обрамляющего доски икон, с гребенчатыми ромбами в технике браного ткачества. Весь комплекс смотрится как завершенная композиция, и, следовательно, давно сложился в своем орнаментальном и колористическом решении.

О том насколько еще жизнеспособны в Рязанских селах народные обычаи и обряды, свидетельствует изготовление в настоящее время специальных украшений, именуемых «обрядами». Это бисерные украшения, используемые, в первую очередь для воспроизведения свадебного обряда. В обрядовый комплекс входят: пояс, «челка» / очелье /, ожерелье. В селе Ермолово Скопинского района Рязанской области живут в настоящее время мастерицы по изготовлению бисерных украшений.

С сожалением приходится констатировать исчезновение с села Рязанщины традиционных форм узорного ткачества. Но еще 5-7 лет назад для украшения подолов рубах села Ермолово Скопинского района Рязанской области использовалась бранная кайма, органично входящая в декоративный строй костюма. Однако в современных условиях отсутствует необходимость в тканых вещах, как в средстве укрепления жилищ, т.к. эту продукцию выпускают предприятия текстильной промышленности. Таким образом меняется смысл функциональности промыслового творчества. Крестьянки изготавливают вещи лишь из потребности придать красоту и национальное своеобразие своему жилищу. Это обстоятельство в совокупности с трудоемкостью ткацкого процесса и привело к тому, что узорное ткачество практически исчезло в Рязанских селах.

Традиции некогда знаменитого кружева в настоящее время развиваются лишь в творчестве профессиональных художников.

С сожалением приходится отмечать, что практически все мастера — среднего, пожилого и преклонного возраста. Объяснение этого следует искать в изменениях, произошедших за последнее десятилетие в социально — экономической жизни села. Молодежь в основном работает и учится в городе и организует бытовые условия своей жизни в соответствии с тенденциями городской моды и дизайна.

Сохранение в современной жизни крестьянства Рязанской области черт национальной художественной культуры представляет научный интерес в плане изучения этого феноменального явления на рубеже XXI века, когда роль ручного труда практически исчезает. Генетически связанное с родной природой, народное искусство живет чувством единства с ней. Поэтому «охрана народного искусства и включение его в систему «человек-природа» предполагает заботу о самой при-


© Г.Н.Москвина, 1997.

Москвина Галина Николаевна, кандидат исторических наук, преподаватель эстетики в средней школе № 2 г.Никольское Тосненского района Ленинградской обл.

Примечания

- 1 Радзивилловская летопись древний русский свод, доведен до 1206. Сохранилась в списке конца XV века. Включает 617 красочных миниатюр. Принадлежала литовскому князю Б. Радзивиллу, позже — библиотеке г.Кенигсберга, в середине XVIII веке поступила в Петербургскую Академию наук.
- 2 Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М. Наука, 1987. С. 518.
- 3 Ключевский В.О. О русской истории. М.: Просвещение, 1993. С. 99-100.
- 4 Государственный архив Рязанской области. Библиотека. Сведения о кустарных промыслах в Рязанской губернии. Вып. 1. Рязань: Губернская тип., 1915. С. 2-121
- 5 Давыдова С.А. Очерк кружевной промышленности в России. Женские промыслы. СПб.: Типо-Литография «Якорь», 1913. С. 182.
- 6 Данные переписи населения Рязанской губернии, занимающегося кустарными промыслами // Рабочий клич. 1922. 26 ноября. С.4.
- 7 Половцева Е.Н. Деятельность скопинских школ кружевниц, находящихся под попечительством Е.Н. Половцовой // Труды 3-го Всероссийского съезда деятелей по кустарной промышленности в Санкт-Петербурге в 1913 г. Вып. 2. Отд. 1. СПб., 1913. С.12.
- 8 ГАРО. Ф.Р. -1985. Оп. 1 Св. 1 Д. 8. Лл 22.
- 9 История возникновения фабрики «Пробуждение» в г.Кадоме Рязанской обл.. Архив Рязанской областной комиссии по утверждению образцов народных художественных промыслов. Рязань, 1977. С. 4.
- 10 История возникновения фабрики «Пробуждение» в г.Кадоме Рязанской обл.. Архив Рязанской областной комиссии по утверждению образцов народных художественных промыслов. Рязань, 1977. С. 4.
- 11 Мошайт А.Л. Художественные сокровища Старой Рязани. М.: Наука, 1967. С. 15
- 12 По материалам писем О.П. Семеново-Тяп-Шаньской. Личный архив художника Д.А. Смирновой.
- 13 Есенин С.А. Ключи Марии // Собр. Соч. : Худож. Литература, 1962. Т.5 С. 27
- 14 ГАРО. Ф.Р. — 276. Оп. 2. Св. 62/54. Д. 1503. Лл. 27-28.
- 15 ГАРО. Ф.Р. — 1985. Оп. Д. 8. Л. 22
- 16 Выписки из протоколов заседаний правления фабрики имени Н.К. Крупской. 1968-1974 гг. Личный архив художника З.А.Зайцевой.
- 17 Восточная окраина Руси — Рязанская земля перестала быть лишь после присоединения к России Среднего Поволжья в результате ликвидации в 1552 г. Казанского ханства.
- 18 Макаров К.А. О существовании и взаимодействии различных типов художественного творчества в век НТР // Проблемы народного искусства. М.: Изобразительного искусство, 1982. С.40.





**НОВЫЕ ИДЕИ В РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ:
МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ**

Русская философия находится на переломе. Одной истории теперь недостаточно. Необходимо новое творчество, новое осмысление бытия и сознания. Мы живем в эпоху "антропологического откровения" (Н.А.Бердяев), которое не просто возвышает человека, ставит его на пьедестал всемирности, но делает его началом и центром мирозидания. Это открывает перед философией широкие горизонты, ей предстоит ступить на неведомые тропы, и русская мысль должна заявить себя в роли первопроходца. Так можно кратко резюмировать итоги Всероссийской конференции "Россия и мир: век XX", прошедшей в октябре 1996 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета.

Предлагаем выступления видных отечественных философов.

Проект поддержан Российским гуманитар-
ным научным фондом
(проект № 97-03-04009)

Ю.Н.Солонин

ФИЛОСОФИЯ В ДВИЖЕНИИ ОТ КЛАССИЧЕСКОГО К СОВРЕМЕННОМУ ОБРАЗУ

Весьма распространенная характеристика современной духовной ситуации как кризисной побуждает обратиться к положению дел в философии, которая наряду с искусством является наиболее чутким фиксатором тенденций в культуре. И здесь подобная характеристика кажется наиболее распространенным пониманием состояния философии. Не составляет большого труда привести суждения самых сведущих знатоков этого вопроса, чтобы доказать распространенность подобного заключения. Но будет ошибкой полагать, что к нему привело обобщение анализов философских тенденций последнего периода. Вот уже не менее столетия, как в подобном выводе не заключено ничего нового: о кризисе в философии говорить ровно столько, сколько времени господствует убеждение о кризисе всей западной культуры, то есть, по меньшей мере с конца прошлого века.

Мы оставим в стороне, как хорошо известные, завораживающие своей суггестивностью культур-философские сентенции на сей счет, ставшие весьма обычными, начиная с О.Шпенглера. Что его констатации были уникальными и даже самыми первыми, свидетельствуют как библиографические факты, так и наличие целого философского жанра «критика культуры», породившего огромную литературу.¹

В качестве ранней русской рецепции мы укажем на оценки А.Н.Гилярова (1855-1937), одним из первых обратившем внимание на «неклассическую» ситуацию в духовной жизни Европы конца XIX века. Областью анализа была им взята Франция.² Его наблюдения интересны тем, что причины кризиса западной цивилизации он объясняет последствиями гегемонии в ней разума, в его наиболее совершенной и развитой форме — форме европейской науки. Она создала современную цивилизацию, но она же своей односто-

ронностью сообщила ей такие свойства, которые сделали невозможным полнокровное развитие культуры и существование человека. Общекультурная агония европейского общества является в определенной мере следствием краха неумеренных притязаний Разума. И, воспроизводя общее мнение интеллектуальных кругов Франции, он называет Декарта, как родоначальника этой тенденции в науке, философии, культуре. Французский рационализм, следуя Декарту, принял за признаки истины то, что «ясно и отдельно». Но, поскольку в самой жизни слишком немного ясно и поддается четкому разделению, поскольку «самоочевидные истины, созданные самим разумом, не соответствуют наличной действительности», постольку этот принцип «обусловивший собой столько дивных творений в философии, поэзии и науке, должен был, по своей односторонности, неминуемо вести к скептицизму и утрате идеала». ³ Эту односторонность А.Н.Гиляров считает «первой и главной причиной» культурного кризиса общеевропейского значения. Она состоит «в преобладании теоретической мысли над остальными сторонами духа», в «предрассудке рационализма будто разум — царь жизни...» и т.д. ⁴

Констатации А.Н.Гилярова еще слишком приблизительны, но верно указывают на то, в чем стали видеть источник кризиса и из чего возникла последующая критика науки, сциентизма, рационализма и борьба против разума.

Другой русский культур-аналитик Г.А.Ландау, вглядываясь в сгущающиеся «сумерки Европы» видел причину заката приблизительно в тех же основаниях европейской цивилизации, а именно в том, что ее «рационалистический материализм» противоречит гуманизму. ⁵

Проблема «кризиса» как особая тема философии была специально рассмотрена Э.Гуссерлем. Его позиция по этому вопросу весьма хорошо известна. Нам только важно подчеркнуть, что «кризиса европейских наук», более того, радикальный кризис европейского человечества, он связал с судьбами картезианского рационализма. ⁶ Была разрушена идея универсальности и строгости знания, обеспеченных философией, понимаемой как всеобщий метод. Гуссерль, выделяя основные тенденции в этом кризисе, утверждал: философия искони покоилась на идее всеохватывающей науки, закрепленной мыслью, что она есть наука о разуме. Возможности философии как универсальной науки покоились на предпосылке универсальности самого разума, поэтому философ, строя философию, как воплощение своей профессиональности, тем самым реализовывал фак-

тически принцип универсализма, тотального познания. Декарт конкретно связывал эту идею универсальности с конкретным принципом «всеобщей математики» как философского метода. Последующие корректировки этого принципа или его замены были лишь формами или этапами размывания самого принципа универсализма, представителем которого выступала традиционная философия. Современная философия отказалась от этой миссии. Утрата идеала универсальной философии шла рука об руку с критикой познавательных возможностей разума. Ее прямым следствием оказалась потеря человеком веры в разум, в самого себя и свое истинное бытие.

Особой тенденцией в этом процессе деструкции, не отмечаемой специально Гуссерлем, была история системного подхода. Система представляла не только в качестве технического оформления знания, но и в смысле принципа, делавшего возможным осуществление этого системного выражения знания, наглядно подтверждавшего реальную возможность идеи универсализма. Потому имплицитно философия была как бы наукой о возможности системного построения научного знания. Посткартезианские поиски вели к изменению представлений о системосозидающих принципах, а в той тенденции, которая была связана с критикой разума, — к размыванию объективных оснований системного воззрения. Если классическая точка зрения видела место этого принципа в некоторой трансцендентной сфере реальности, то последующие подходы склонны были на разный манер отождествлять его с конструктивными способностями разума. Наряду с потерей идеи объективной предданности источника познания и потерей ощущения укорененности бытия, распространялось представление о конструктивной произвольности самого содержания знания или его нерациональном источнике.

Тем не менее, на фоне этой нисходящей тенденции, продолжали возобновляться все новые попытки восстановления идеи универсальности знания как путем развития учения о системе или нахождении новых принципов системного конструирования знания, так и выдвиганием альтернативного ему целостного подхода. Равным образом не угасали усилия построения философии как строгой науки то в виде ее в метафизического истолкования, то в виде понимания ее как всеобщего учения о методе. Наконец, идеал рационализма никогда не считался окончательно разрушенным и заявлял о себе в бесчисленных попытках утвердиться на новых принципах и в новой модификации, что прослеживается в концепциях научной философии прошлого и нынешнего века.

Солонин Юрий Никифорович, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета СПбГУ

Примечания

- 1 Особенно представительной была германская линия этого жанра, известная как «Kulturkritik». В ней мы встречаем Г.Кейзерлинга (1880-1946), Л.Клягеса (1872-1956), Т.Лессинга (1872-1933), Т.Литта (1880-1962), Э.Ротхакера, Г.Фрейера и м.др., существенно сдвигавших проблемы философии культуры в сферу органистического, физиогномического, симпатологического, стилевого понимания ее сущности и способов постижения. Весьма значителен вопрос о модификации в этой критике метафизического пессимизма шопенгауэровской мотивировки.
- 2 *Гиляров А.Н.* Предсмертные мысли XIX века во Франции. Киев, 1901.
- 3 *Гиляров А.Н.* Указ.соч. С.45.
- 4 Указ.соч. С.638-639.
- 5 *Ландау Г.А.* Сумерки Европы. Берлин, 1923.
- 6 *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С.51-100.

В.Г.Марахов

ДИНАМИКА СТРУКТУРЫ И ФУНКЦИЙ ФИЛОСОФИИ: РОССИЯ, ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX ВЕКА

Вопрос о структуре и функциях философии в конце нашего столетия неожиданно приобрел актуальность. Сейчас, на крутом повороте российской истории, когда социалистический «эксперимент» потерпел неудачу, а галс истории повернулся к рыночному хозяйству, формируется тезис о невозможности отыскать такую «прозрачную» точку, через которую просматривалась бы будущая организация человеческого общества. Стало распространяться представление якобы о новом понимании роли философии в жизни общества, о том, что функция философии по отношению к жизни — это вопрошание, а образ философа, следовательно, это лишь образ вопрошающего Homo Sapiens'a. Печальный образ!

Это новое понимание роли философии всего-навсего есть следствие шока от прошлого. Человечеству постоянно свойственно испытывать шоковое состояние от тех ситуаций, в которых оказываются люди. Уже сама перестройка, на глазах ныне живущих, заставила испытать на себе осуществленную политиками и теоретиками «шоковую терапию», последствия которой до сих пор остро переживают миллионы людей в нашей стране.

Ситуация катастрофизма, (а такое состояние в настоящее время переживает наше общество) придает особую остроту духовным исканиям общества, приводит к драматической напряженности, выработке «планов спасения». Прежде подобная ситуация, вызванная острыми формами отчуждения под влиянием тех волн, которые шли от неолитической революции, привела к социальной философии Диогена, а позднее к христианству, определившему на тысячелетия формирование европейского типа мышления и христианского типа культуры. То же можно сказать и относительно всех мировых религий, обусловивших, согласно А.Тойнби, различия между мировыми цивилизациями.

Ситуация катастрофизма, порождая мировые религии, в специфическом (религиозном) виде формировала цели и правила поведения людей, вырабатывала ценностные ориентиры, которые были не чем иным как социально-философским «зарядом» религиозной системы мировосприятия, своеобразной формой общественного договора, если пользоваться словами Ж.Ж.Руссо.

Сила религиозной формы социально-философского восприятия мира, когда возникли мировые религии, в отличие от предыдущего, языческого, периода, состояла в том, что был найден абсолют, т.е. та единственная уникальная основа, на которую опирались все религиозные «планы спасения»: единый бог, религиозная картина мира. Эти «планы спасения» имели свой временной диапазон — вечность, по сути дела вневременной характер восприятия «я» и «мира». По мере изменения темпов жизни и появления промышленной революции, в сознание людей проникает иная характеристика времени, его прерывность, быстротечность, а вместе с тем желание найти решение вопроса не в вечности, но теперь, здесь, и не медля.

Религиозные формы «планов спасения», не сходя полностью с исторической арены, все более уступают место «планам спасения», вырабатываемым светской философией в лице руссоизма, марксизма, национал-социализма, либерализма и других мировых и немировых традиций и направлений.

Все они — религиозные и светские — формы социально-философских поисков «прозрачной» точки отсчета так или иначе оставили глубокий след в человеческой истории.

Позицию философии и ее отношение к миру лучше других, как мне кажется, выразил Аристотель, разделив философию на теоретическую, практическую и поийетическую. Мудрость остается в веках! Говоря современным языком, Аристотель осуществил структурно-функциональный анализ, смысл которого наиболее ярко выразил Э.Дюргейм и который (анализ) с тех пор вошел в русло мировых философских традиций. А во времена Аристотеля этого еще не было. И тем значительней теоретический подвиг, осуществленный Аристотелем в его анализе структуры и функций философии. Все гениальное — просто! Теоретическая философия по Аристотелю — знание ради знания, практическая — знание ради действия, а поийетическая — знание ради творчества.

Впоследствии в истории философии не раз имели место попытки выяснения структуры философии, исходя из ее функций. Но мне

кажется, что они были менее классическими, хотя и затрагивали вопрос о теоретической и практической функции философии.

Наиболее негативное отношение к практической функции философии выказал А. Шопенгауэр: «...философия всегда носит теоретический характер... ей свойственно только рассматривать и изучать, а не предписывать».

Напротив, становиться практической, руководить деятельностью людей, преобразовывать их характер — это старые притязания, от которых философия теперь, достигнув более зрелых взглядов, должна была бы наконец отказаться»¹.

Не правда ли, мотивы вопрошания уже давно слышатся в анналах философской истории? Современные авторы вполне могут провозгласить свою мировую традицию, уходящую вглубь истории.

Но естественно также существование и иной традиции, идущей, как уже сказано, от Аристотеля, и продолженной не менее известным не только профессионалам, но самой широкой публике, Иммануилом Кантом: «*Метафизика делится на метафизику спекулятивного и практического чистого разума и бывает, следовательно, или метафизикой природы, или метафизикой нравов*. Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях (стало быть, без математики) теоретического знания всех вещей, а вторая — принципы, а priori определяющие и делающие необходимым все наше поведение». И чуть раньше: «Философия природы имеет дело со всем, что *есть*, а нравственная — только с тем, что *должно быть*»².

Еще более жесткую позицию в рассматриваемом вопросе занимал родоначальник позитивной философии Огюст Конт. Теоретическую философию (главным образом, теологическую) он называет предварительным методом, *предварительной теорией*, а позитивную, которую можно идентифицировать с практической, как *окончательную* или окончательное состояние человеческого ума.³

Наличие двух традиций относительно теоретической и практической функций философии в истории человеческого духа, таким образом, несомненно. На острых перекрестках мирового развития столкновение этих традиций будет высекать теоретические искры и обуславливать ту или иную тенденцию в общественном движении.

Структура и функции философской мысли второй половины XX в. в России имеют свой путь в этом общественном движении. Можно выделить несколько периодов, рассмотрев их под углом зрения соотношения теоретической и практической функций философии. Первый из них, — начало 50-х гг., — период тотальной поли-

тизации и идеологизации. Тогда политизация стирала всякую дифференциацию функций философии и подменяла эту дифференциацию псевдопрактической философией. Любой теоретический тезис отождествлялся с практикой настолько, что попросту политизировался. Это вызывало определенную напряженность, начинался как бы естественный отток философской мысли в возможно нейтральные сферы.

«Естественным» образом складывался следующий период, который можно назвать *категориальным*. В это время шла довольно активная разработка категориального аппарата философии, разрабатывались системы, категориальные «гнезда». Философы оперировали часто категориями как живыми сущностями. Реальная жизнь заменялась движением категорий. Это был период «чистого разума», теоретической философии, которая имела значение для известного формирования философской культуры. Это был период «школы», предварительной теории, если пользоваться словами О.Конта. Отрыв от жизни и догматизация абстракций стали характерными особенностями этого периода.

Третий период — *проблемный*. Он начинается после XX съезда партии, когда Н.С.Хрущев расшатал культ личности Сталина и положил начало постепенной эволюции менталитета общества, приведшей в конечном счете к духу перестройки и рыночной экономики. В это время пересматриваются идеи диктатуры пролетариата, роли государства, соотношения классовых и общечеловеческих ценностей. Философы начинают изучать социально-экономические проблемы, различные аспекты научно-технической революции, вопросы цивилизации, проблемы человека, усиливается апелляция к мировому сообществу, появляются тенденции, которые Пителим Сорокин обозначил бы как признаки конвергенции в духовной сфере различных социальных систем.

В это же время получили развитие философские проблемы естественных наук, анализируются прежние нападки на так называемые «буржуазные науки»: генетику, кибернетику.

В 60-70-е гг. произошло развертывание практической функции философии, которое при всех издержках, отдававших дань наследию тоталитаризма, подготавливало и по существу своему представляло процесс либерализации и снятия оков тоталитаризма.

Следующий за этим период можно назвать синтетическим. Он проявился в попытках создания обобщающих трудов по материалистической диалектике, в которых авторские коллективы в стране стремились, если говорить языком этой статьи, соединить теорети-

ческую и практическую функции философии. К началу 80-х гг. на базе Ленинградского государственного университета, в частности, был подготовлен пятитомный труд «Материалистическая диалектика».

Наконец, перестройка и постперестроечное время — кризисный период развития философии. Кризис всегда понимается как кризис отношений между противоположностями. О кризисе между какими противоположностями может идти речь? О кризисе между философией и жизнью. Уход в сферу вопрошания не разрешил бы этот кризис, а напротив, усугубил бы его. Практическую функцию от философии нельзя отнять.

Становление философии было обусловлено практической функцией. Очевидно, что возврат, но теперь уже на новой основе, к членению функций философии на теоретическую, практическую и пойетическую был бы тем методологическим основанием, который разрешил бы бесосновательно возникшую альтернативу — быть ли философии практической силой или лишь теоретической. Что же касается пойетической функции, то вопрос этот требует специального обсуждения. Без сомнения лишь одно: функциональная обоснованность и этого структурного элемента современной философии неопровержима.

Более полная картина тенденций структурного и функционального развития философии не может быть понята вне проблемы смены типов культуры. Несомненно, что героический тип культуры, о котором писал австрийский философ Шубарт, уходит в прошлое. По его представлениям, грядет мессианский тип культуры, который, как он полагал, может придти с Востока, от России. Так ли это, решит история. Но для обсуждения вопрос, поставленный австрийским философом, открыт и поныне.

© В.Г.Марахов, 1997

Марахов Владимир Григорьевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

1. *Шопенгауэр Артур*. Т. I. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 376.
2. *Кант Иммануил*. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти томах. Т.3. М., 1964. С.685.
3. См.: *Кант Огюст*. Курс позитивной философии. СПб., 1912. С.5-7.

Б.И. Липский

ИДЕАЛ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ

Идеал научной рациональности достаточно долго оставался определяющим для стиля и направления европейского мышления. Однако с середины XX в. его универсальность начала вызывать серьезные сомнения, а к концу столетия былое очарование этого идеала почти полностью исчезает.

В настоящее время говорят о трех основных типах рациональности. Первый тип сложился еще в античную эпоху и оставался доминирующим вплоть до середины XIX в. Для него характерно представление о разуме как фундаментальной основе одновременно и бытия, и мышления. Благодаря единству этой основы, рациональное познание понималось как воспроизведение в индивидуальном уме мыслящего человека некоего идеального проекта, в соответствии с которым Космический Ум, Бог или Природа творят окружающий мир. Основу данного типа рациональности составляет убеждение в том, что мир построен по законам разума, и познающий ум, обладая внутренним «сродством» с законодательствующим, способен постичь его фундаментальные законы.

Второй тип рациональности формируется на рубеже XVII-XVIII вв. в эпоху бурного развития экспериментальной науки. Отвергая наличие какого бы то ни было идеального проекта, который можно было бы постигать непосредственно умом, сторонники данного понимания рациональности уже не полагаются на чистое умозрение, а предлагают сосредоточить внимание на последовательном и методичном исследовании явлений природы. При этом предполагается, что если такое исследование будет продолжаться достаточно долго, в наблюдаемых явлениях обнаружится определенный порядок, опираясь на который можно делать прогнозы о дальнейшем продолжении наблюдаемого ряда. Научность понимается здесь как систематичность, внутренняя согласованность всех частей и фрагментов знания, составляющих целостную научную картину мира.

Однако идея единства метода как основной характеристики научной рациональности оказалась такой же абстракцией, как и идея единства всегда себе тождественного разума. Третий тип рациональности формируется в самое последнее время. Его предпосылками являются, прежде всего, этнографические и социокультурные исследования, а также исследования в сфере неравновесной термодинамики, показавшие, что главенствующая роль в окружающем нас мире принадлежит не стабильности и равновесию, а скорее, наоборот — неустойчивости и неравновесности. Осознание ограниченности прежних идеалов рациональности, согласно которым всякая задача имеет одно единственное оптимальное (рациональное) решение, обуславливает существенно новое понимание такого идеала. Важнейшей его особенностью является отказ от концепции одной единственной универсальной рациональности, признание ее плюралистического характера.

В итоге выявляются три основных парадигмы в понимании рациональности: рациональность как соответствие неким универсальным структурам разума (структурная рациональность), рациональность как соответствие универсальным принципам единой нормативной методологии (операциональная рациональность) и рациональность как функциональное соответствие определенной социокультурной системе (функциональная рациональность). Можно сказать, что идеал научной рациональности представляет некий синтез двух первых парадигм, в котором иногда бывает заметно преобладание одной из них.

Характерной особенностью научной рациональности является убеждение в том, что мир познаваем, что существуют единые, причем достаточно простые, законы, которым подчиняется все без исключения происходящее во Вселенной. Познавая эти законы человек постигает некие универсальные, объективные, социально нейтральные вечные внеисторические истины, совокупность которых и есть наука. Степень универсальности этих научных истин столь высока, что любой субъект, обладающий «нормальным» разумом и использующий «правильный» метод, в каком бы месте (и времени) Вселенной он не находился, в своих рассуждениях неизбежно должен прийти к тождественным результатам.

Всякий отдельный познавательный акт при подобном подходе понимается как часть познавательной деятельности некоего индивидуального субъекта, знание которого является тем более истинным, чем менее содержит оно в себе культурных, социальных, временных и вообще всяких индивидуализирующих моментов. Несмотря на то, что реальный человек «привязан» к определенной куль-

турно-исторической эпохе, в научном познании он всегда выступает «от имени» такого абстрактно-универсального субъекта. Такой субъект смотрит на мир *sub specie aeternitatis*, поэтому историческое время как бы не существует для него, или воспринимается как полностью обратимое. И если физически мы все таки не в состоянии по своему произволу повернуть мировой процесс вспять, замедлить или ускорить его, то осуществить такие ретроспективное или перспективное движение логически не только возможно, но есть прямая обязанность человека науки.

Идеал научной рациональности склоняет нас к тому, чтобы совокупность уникальных событий действительного бытия рассматривать как закономерный ряд явлений, следующих друг за другом в строго predeterminedной последовательности. Эта predeterminedность, опирающаяся на идею непреложности «законов природы», распространяется также и на человеческую историю, трактуемую, с точки зрения идеала научной рациональности, как «естественно-исторический» процесс, который должен подчиняться столь же непреложным законам, что и мир неживой природы. Идея логической обратимости исторического времени при этом не только снимает теоретическую разницу между познанием настоящего, реконструкцией прошлого и предсказанием будущего, но и порождает соблазн практически ускорить движение к научно предсказанному «светлому завтра».

Выросшая в русле классической традиции и постоянно подчеркивающая свою связь с наукой и научность собственных построений советская философия развивалась под сильным влиянием идеала научной рациональности. Характерной ее чертой было стремление придать философским построениям нормативный характер естественно-научных законов. Философию стремились рассматривать как своеобразную прикладную науку, которая могла бы обеспечить обоснование и осуществление социально-политических проектов и экспериментов с той же уверенностью и однозначностью, как и любая из естественных или технических дисциплин. Законы диалектической логики всегда трактовались как имеющие одинаковую силу как в теоретическом познании, так и в человеческой истории, в результате чего история рассматривалась как жестко детерминированное законосообразное линейное движение, воспроизводящее ту же логику, хотя и в менее совершенной, менее «чистой» форме.

Такое подчинение истории логике выражалось в отождествлении логической необходимости с исторической неизбежностью. История истолковывалась как своеобразная экспликация логики, всякое от-

клонение от которой рассматривалось как досадная помеха течению естественно-исторического процесса. Универсальность и всеобщность научно-теоретического знания, построенного в соответствии с идеалом научной рациональности, поглощает здесь все единичное, поэтому индивидуальность начинает восприниматься как проявление невежества или, еще хуже, — злонамеренности.

Культурная ситуация XX в. стимулирует возникновение и распространение аксиологических идей, которые во многом противостоят идеалу научной рациональности. Ориентированная, главным образом, на открытие и утверждение универсальных и вечных истин научная рациональность оставляет временные отношения на периферии внимания. Новая, ценностная ориентация, переносит центр внимания именно на временные отношения, на реалии действительного исторического процесса. Прошлое, настоящее и будущее рассматриваются теперь не как абстрактно-безличные моменты некой логически упорядоченной линейной последовательности, а как важнейшие регулятивные ценности, определяющие отношение человека к социальному бытию и социальному действию. Поэтому, говоря о познании, уже не имеют в виду полное описание, реконструкцию или предсказание некоего объективно, т.е. безотносительно к человеку существующего «положения вещей». Именно человеческое измерение этого «положения вещей» и становится главным в новой рациональности.

Рациональность, ориентированная на ценность, концентрирует внимание не столько на самом предмете, сколько на отношении к нему. Образ прошлого, когда он выступает в качестве критерия для оценки настоящего, представляет уже не столько «объективную реальность», сколько субъективно окрашенный мысленный конструкт, смысл которого определяется стремлением как-то компенсировать нашу неудовлетворенность настоящим. Таков, например, образ прошлого, представленный в известном фильме С. Говорухина «Россия, которую мы потеряли». В этом образе представлено не столько реальное положение вещей «той» России, сколько стремление убедить гражданина «этой», что «так жить нельзя». Человек может быть преисполнен романтических воспоминаний или предчувствий по отношению к прошлым или будущим эпохам, и эти воспоминания или предчувствия зачастую становятся более мощными побуждающими мотивами социального действия, чем непосредственное восприятие современного окружения.

Нечто подобное происходило и в рамках классической рациональности, когда идея неуклонного прогресса порождала убежден-

ность в абсолютной ценности будущего, по отношению к «темному прошлому» или «невыносимому настоящему». Однако механизм формирования такой убежденности был иным. Он опирался не столько на субъективную оценку исторических обстоятельств, сколько на «научное предвидение» объективных результатов проявления «естественно»-исторических закономерностей. С точки зрения идеала научной рациональности история представляет собой единую линию, на которой располагаются народы и социальные группы, отличающиеся друг от друга, прежде всего, тем, как далеко продвинулись они по этому магистральному пути. Отсюда возникает, с одной стороны, представление об объективной разделенности общества на передовые и отсталые народы и классы, а с другой — стремление «передовых» силой навязать «отсталым» (для их же блага, разумеется) свои взгляды и образ жизни. С одной стороны, теоретическая авторитарность научной рациональности, с ее приверженностью к идее универсально-всеобщей истины, обладающей принудительным характером, находит свое продолжение в практике жесткой авторитарной власти. С другой — экспансия идеала научной рациональности в область философии истории порождает т.н. «революционное сознание», ориентирующие человека не на обустройство наличного жизненного мира, а на радикальное насильственное ниспровержение существующего во имя научно обоснованного «светлого будущего».

Реальная история XX в. показала абсурдность такой «жизни ради будущего», лишаящей целые поколения возможности нормально жить (а то и просто жить) в настоящем. Современное сознание отказывается от идеи кардинального переустройства мира в соответствии с заранее разработанным универсальным планом. В нем постепенно исчезает почва для революционного романтизма, с его идеей тотального осчастливливания человечества путем насильственного установления порядка, соответствующего идеалу научной рациональности. Ориентиры философии XX в. — это, скорее, отказ от иерархичности культур, признание равноценности исторических эпох, примат жизненных ценностей реальных людей по отношению к абстрактным идеалам тех или иных социальных или национальных образований. Философия советского периода, выросшая на почве идеала научной рациональности стремилась к окончательной замкнутости и завершенности всякого идейного построения. Для нее было характерно безлично-монологическое мышление, осуществляемое от лица некоего абстрактного универсального субъекта. В конце XX в. философия в России пытается преодолеть монологизм

классической традиции, перейти от целерационального к ценностно-норациональному идеалу, обращаясь от абстрактно-всеобщих к личностно-модулированным структурам сознания, от «магистральных путей всемирной истории» к реалиям повседневного общения. Такой переход связан с осознанием невозможности исчерпывающего постижения сущности человеческого бытия и общения в рамках естественно-научного дискурса, ориентированного прежде всего на познание вещного мира.

Человек давно уже не живет непосредственно в естественно-природном окружении. Его действительная жизнедеятельность осуществляется не в природной, а в культурной среде, основное содержание которой составляют не только вещи, но также и люди с их идеалами и ценностями, стремлениями и опасениями, пристрастиями и иллюзиями. Для ориентации в этой среде понимание смыслов и значений, которые обретают вещи в том или ином социокультурном контексте представляется не менее, если не более важным, чем знание самих по себе вещей. Да и возможно ли вообще такое «чистое» знание вещи, предполагающее ее полное изъятие из культурного пространства? Но ведь идеал научной рациональности, ориентирующий мышление на абстрактно-логические критерии требует именно такого изъятия, предполагая полное игнорирование всех коммуникационных отношений и помещая человека в своеобразный «гносеологический вакуум». Реальное познание действительности, оценка обстоятельств, принятие решений и совершение поступков всегда происходит в рамках определенных культурно-исторических образований с непременной «оглядкой» на мнения и реакции окружающих. Но разве не рациональны мышление и поведение, ориентированные не столько на универсально-безличные критерии, сколько на признание именно данным культурно-историческим сообществом, на адаптацию человека к его действительно непосредственному окружению?

Функциональная рациональность действующего субъекта имеет интенциональный характер. Она направлена не на познание вообще, осуществляемое *sub specie aeternitatis*, а на понимание и действие, осуществляемые именно в данном социальном окружении. Реальный человек думает и поступает рационально в пространственно-временных рамках конечной культурно-исторической традиции. Такая рациональность вовсе не означает безграничного произвола. Правда, ограничивается он теперь не абсолютной всеобщностью универсальных структур разума или методологических норм, а относительной общностью культуры, которая выступает как результат и продукт деятельности самого человека. Поэтому понимание смыс-

лов и значений, составляющих содержание той или иной культуры, неизбежно связано с постижением и истории ее формирования, и механизма ее функционирования.

Признание относительности понятия рациональности сопряжено с признанием границ конструктивной деятельности человека, определяющих, в свою очередь, ограниченность каждого конкретного ее вида. Классическая рациональность абсолютизировала совершенство научно-теоретического познания, следствием чего стало стремление распространить его идеалы, нормы и схемы на все иные виды человеческой деятельности. Новый идеал рациональности принципиально плюралистичен, он не допускает признания абсолютного совершенства за каким бы то ни было родом человеческой деятельности, а следовательно, не допускает и унификации самих человеческих способностей - разделения их на совершенные и несовершенные и реструктуризацию несовершенных по образу и подобию совершенных.

Общая тенденция к переориентации философского сознания от нормативного идеала системы универсально-безличных научных истин к индивидуально и социально значимой совокупности ценностных ориентаций становится доминирующей на рубеже истекающего и наступающего столетий. И в общем русле данной тенденции разворачивается процесс реабилитации обычного здравого смысла, который долгое время третировался как несоответствующий жестким требованиям идеала научной рациональности. Будущее человечества зависит от умения человека развивать и поддерживать общение не в меньшей, а может быть даже и в большей мере, чем от его способности решать научные проблемы и проектировать технические устройства. Но ведь именно здравый смысл выступает реальной основой коммуникаций обыденного общения, составляющих, по выражению Ю. Хабермаса, «дом intersубъективности и «жизненный мир» человека».

Можно признать, что существенными компонентами философской тематики конца XX в. становятся проблемы ценности и проблемы коммуникации, и это, не в последнюю очередь, связано с формированием новых взглядов на понятие рациональности. Признание принципиальной необъективности человеческого бытия приводит к существенному ограничению степени универсальности и нормативного статуса методов и результатов естественнонаучных исследований. В свою очередь, сужение сферы влияния идеала научной рациональности оказывает влияние и на философию, которая уже не претендует на создание фундаментальных доктрин, равно пригодных «для всех времен и народов».

Вдохновленные идеалом научной рациональности люди стремились обнаружить или сформулировать твердые и достоверные основания для принятия безошибочных решений. Однако оборотной стороной этого стремления было то, что оно одновременно оказывается стремлением избежать личной ответственности за эти решения, укрывшись за всеобщие принципы разума, строгость методологических процедур, объективные закономерности и т.п. Но с пониманием того, что человек в конечном итоге сам отвечает за свои решения и поступки, аргументация «от науки» не воспринимается больше как «последний довод», а сама наука утрачивает традиционный статус единственного монополиста на обладание истиной. Роль ученого становится подобной роли квалифицированного судебного эксперта. К его мнению прислушиваются, но ответственное решение принимают присяжные, руководствуясь своим здравым смыслом и чувством справедливости.

Современная философия стремится учитывать временную и пространственную ограниченность, историчность, конечность, неповторимо личный характер всякого бытийно-экзистенциального опыта, его несоизмеримость с абстрактными принципами и универсально-всеобщими формулами. Соответственно меняется и роль философии. Она утрачивает функции идеологического обеспечения властных полномочий, а ее основной задачей становится уже не столько обнаружение и утверждение неких универсально-всеобщих истин, сколько прояснение смысла человеческого бытия, культуры, исторической эпохи и др. На передний план выдвигается теперь понятие смысла, которое не обладает абстрактно-универсальным характером и не влечет за собой никаких идеологических императивов, которые непосредственно переходили бы в политические лозунги. Таким образом, философские построения утрачивают характер нормативных предписаний, которые могли служить, и в еще недавнем прошлом действительно служили, теоретической опорой тоталитарных идеологий и репрессивных политических режимов.

Итак, можно признать, что к концу XX в. область интересов философии меняет свои очертания, а интенсивность ее непосредственного участия в социально-историческом процессе заметно снижается. Однако вряд ли это те изменения, о которых следует сожалеть.

© Б.И.Липский, 1997

Липский Борис Иванович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Ю.В.Перов

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОГО СТАТУСА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Можно понять некоторую настороженность в отношении дискуссий о самостоятельной социальной философии на фоне процесса углубляющейся дифференциации философского знания и автономизации отдельных его областей со стороны тех, кто привык видеть философию «единой и неделимой». «Философия культуры», «философия техники», «философия языка», «философия права» и пр. выглядят ныне чуть ли не «классическими» в сравнении с такими новообразованиями, как «феноменология тела», «метафизика ландшафта», «онтология лжи», число которых умножается на наших глазах в той мере, в какой философское осмысление любых «предметов» имеет тенденцию конституироваться в особенные «философии», «метафизики» и «онтологии». Такого ли или иного порядка «социальная философия», — об этом отчасти и пойдет речь. Пока же заметим: то, что философия стремится постичь бытие, сущее в его универсальной целостности и все существующее лишь внутри нее, не должно означать, что целостность философского постижения обязательно должна принимать форму философских систем, каждая из которых стремилась бы вместить «все». Такой способ реализации философской целостности, соответствующий идеалу «великих метафизических систем», оказался исторически преходящим, можно полагать, безвозвратно ушел в прошлое.

Самоопределение социальной философии осуществляется в двух измерениях: внутри философии во взаимосвязях с другими «частями» философии и в отношениях философии с внефилософским, в первую очередь научным знанием. Оба измерения разворачиваются как в теоретическом, так и в историко-философском плане. Можно и нужно обсуждать, чем является и должна стать социальная философия, исходя из сегодняшнего понимания природы философского знания, но не менее важно видеть, чем она была на деле в ее истории, какие проблемы и каким образом решала.

Отечественный опыт XX в. позволяет высказать предположение,

что во всех индивидуализированных вариантах русская философская и социологическая мысль в XX в. не сконструировала таких версий социальной философии в ее отношениях с философией в целом и обществознанием, которые выпадали бы из типологических образцов, сложившихся на Западе. Представленные в ней варианты как по постановке проблем, так и по их решениям, вполне вписывались в общие тенденции мировой философии. Русские версии позитивистских, неокантианских, марксистских интерпретаций социально-философской проблематики в первую очередь были именно «позитивистскими», «неокантианскими», «марксистскими» и лишь во вторую — «русскими». Даже столь своеобразная при сопоставлении с современными ей западными течениями русская религиозно-философская мысль, пойдя по пути синтеза неокантианских и традиционных религиозно-философских тенденций, не предложила в этой проблематике (речь не о содержании социальной философии, а о ее философском статусе) собственного типологически оригинального решения. Труды таких «социальных мыслителей», как П.И.Новгородцев, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, иллюстрируют, в какой мере органичным мог стать подобный синтез.

Уже неоднократно приходилось констатировать: социальная философия в собственном смысле в качестве существующей внутри философских систем (учений) в форме относительно самостоятельной и существенной их части, — специфически новоевропейский феномен. Сколь бы высоко ни ценили социальные, политические и правовые идеи, формулировавшиеся в греко-римской и средневековой философии, — ведь содержательно именно они задали понятийный аппарат и проблематику социальной философии в Новое время, — несомненно: в те времена в трехчастном членении философского знания на «физику» (онтологию), «логику» (теорию познания) и «этику» (практическую философию) места для отделенной от них социальной философии не было, и общественная проблематика разрабатывалась преимущественно внутри этической, что неизбежно задавало моралистический пафос ее осмысления. Напротив, социальная философия Нового времени конституировалась как описательно-объяснительная теоретическая конструкция с отказом от морализаторства в стремлении к объективному научно-теоретическому познанию общества и общественного человека такими, каковы они есть на самом деле, а не какими они должны быть. В те времена при наличии некоторых напряженностей и несоответствий между разработкой проблематики онтологической и гносеологической, с одной стороны, и социально-философской, — с другой, общеполитические

фундаментальные основания характеризовались устойчивой общностью. Как правило, они транспортировались в модифицированном виде в социальную философию, понятую как некая «прикладная» область философского знания.

Европейская социальная философия изначально преследовала цель познать общество как целое, природу и функционирование социальных связей, общественные качества и общественный модус существования человека. Эта же задача встала позже и перед социологией, первоначально также мыслившей общество и историю исключительно в форме «объекта» как сущее. До тех пор, пока рядом с социальной философией не было другой науки об общественной реальности, она включала в себя и то предметное содержание, что позже отошло в ведение социологической теории. Становление социологического знания существенно модифицировало проблемное поле социальной философии: с частью собственного предмета ей пришлось расстаться, но и оставшееся подверглось преобразованию. Проблематика отношений социальной философии с нефилософским научным знанием об обществе с тех пор конкретизируется в первую очередь как проблема ее взаимосвязей с общетеоретической социологией. Еще важнее, что их взаимоотношения перестают быть внешними для социальной философии в той мере, в какой они задают и внутреннюю определенность ее содержания, и ее возможности. Первый вопрос и состоит в том, что **после этого** осталось в социальной философии?

Нелишне напомнить, что и ныне сам **факт существования** социальной философии в системе философского знания, не является столь общепризнанным, как это может представиться. В ряде ведущих университетов мира (в частности в Оксфорде) «социальная философия» не представлена ни в организационной структуре колледжей и кафедр, ни проблемно-тематически (как, кстати, «философия культуры» и «культурология»). Институализация ее в нашей стране в последние годы стала результатом уникальных и в то же время внешних по отношению к содержанию философии обстоятельств: с одной стороны, отказа от «исторического материализма», претендовавшего на роль социальной философии и общесоциологической теории марксизма, и окончательного государственно-организационного (в том числе в системе образования) оформления социологии (включая теоретическую) и ее полным отделением от философии, с другой.

Вопрос о взаимоотношениях социальной философии с общетеоретической социологией так или иначе решается самой практикой

работы философов и социологов даже в тех случаях, когда самим им он вовсе не представляется проблематичным. В то же время можно утверждать: надеяться на окончательное решение, вовсе «закрыв» вопрос, нет оснований. Прежде всего из-за неустранимости исторического измерения философии, социальной философии и социологии и, соответственно, их исторического взаимодействия, которое несомненно продолжится в будущем, хотя утверждать с определенностью, каким все это будет, было бы самонадеянно. Но даже применительно к недавнему прошлому и современному состоянию вывод не может быть однозначным: и философия, и социальная философия, и социология представлены во множественном числе: их «много» и они «разные». Тот «момент истины», который может быть постигнут, принадлежит ряду истин, обладающих (в терминологии Канта) только лишь «регулятивной достоверностью», т.е. достаточной для того, чтобы руководствоваться ими в деятельности, но не соответствующей критериям обоснованности, необходимости и общезначимости теоретических истин.

На уровне самых общих представлений качественное различие философского и «научно-позитивного» (в том числе социологического) знания в их внутренней предметной, понятийной и методической определенности кажется вполне очевидным; хотя и это, возможно, тот случай, когда нечто «кажется», но не «есть». С переходом от «философии в целом» к социальной философии различие их становится более затруднительным; и стремление превратить различия в застывшие противоположности, равно как и установка на их тождество, оборачиваются существенными издержками.

При «чисто историческом» подходе к заявленной теме можно было бы ограничиться тем, как самоопределялись и взаимодействовали социология и социальная философия в их реальном историческом существовании, начиная с конституирования социологии в прошлом веке. Позже к социологии добавились культурология, политология, культурантропология. Преимущества такой исторической, казалось бы, «единственно научной» установки налицо: вместо рассуждений о том, какими должны бы стать, чем и как должны заниматься социальная философия и социология и каковы оптимальные формы и способы их взаимодействия (т.е. вместо повелительного и сослагательного наклонений) анализируется действительный исторический процесс. Однако преимущество исследовать, что и как было и есть, перед конструированием возможно не имеющих шансов осуществиться долженствований, (в формулировке М. Вебера) «реально-сущего» перед «долженствующим быть сущим» выявляет и

менее симпатичные следствия. Последовательное проведение подобной позитивно-исторической установки (что отмечалось в литературе) неизбежно узаконит и возведет в принцип сложившееся, во многом случайное, обусловленное научной и образовательной институализацией разделение труда. В основании ее теоретически «ничтожная» предпосылка: «социология — это то, чем заняты социологи», а «социальная философия — то, что пишут об обществе философы». А это «не работает» даже на эмпирическом уровне в той мере, в какой социологи и философы далеко не всегда заботились о дисциплинарно-профессиональной «чистоте» в постановке и разработке проблем.

Если б вообразить сегодня философа, сформировавшегося в контексте классической метафизики «абстрактных сущностей», «отвлеченных начал», он занял бы диаметрально противоположную позицию, заявив: философия в состоянии познать сущности «общества», «государства», «человека», «справедливости» и пр., совершенно не интересуясь, нашли ли эти сущности сколь-нибудь адекватное воплощение хотя бы в одном из исторически существовавших обществ. И если возможно постичь социальную философию и социологию в их «сущности», то их исторические особенности и взаимоотношения к существу дела не имеют отношения. Хотя такой откровенно «эссенциалистский» тип философствования считается безвозвратно отошедшим в прошлое, он и сегодня не только плод воображения.

Различие социальной философии и теоретической социологии представляется фиксированным, если ограничиться сравнением крайних полюсов континуума, охватывающего всю совокупность теоретического обществензнания, но оно становится зыбким, если обратиться к тому, что «между» полюсами. С первых лет существования социологии под собственным именем в XIX в. вплоть до первой трети нашего века четкая демаркационная линия между ними по сути отсутствовала; порой дело ограничивалось терминологическими предпочтениями авторов. Историки социологии могут сколь угодно спорить, следует ли считать О.Конта и Г.Спенсера, К.Маркса и Э.Дюркгейма, Г.Зиммеля и М.Вебера и др. «социологами» или «социальными философами» по преимуществу — для того времени «сущностное тождество» теоретической социологии и социальной философии не только очевидно, но и глубоко мотивировано. Если помнить, что программа О.Конта превратить социологию в вершину всей системы позитивных наук базировалась на трактовке ее как универсальной теории, имеющей предметом общество в целом в его истории, — иначе и быть не могло. Социология была призвана унас-

ледовать почти всю проблематику прежней социальной философии и философии истории, поскольку эта проблематика в принципе была доступна научно-позитивной методологии исследования. Социальная философия отвергалась при этом «методологически», а не «предметно» и лишь в той части, что (тогда!) представлялась откровенно «мета-физической», умозрительной, не верифицируемой методами описательно-объяснительной науки. В той мере, в какой социология претендовала на статус универсальной синтетической теории и на роль теоретического и методологического основания всех наук об обществе и истории, она утверждала свою тождественность с прежней социальной философией. Помимо нее и рядом с ней не оставалось места ни для какой другой науки об обществе в целом, о социальной реальности и социальном познании, в том числе и философского ранга. Та часть мысленных представлений об обществе, что не соответствовала критериям «социологической научности», переводилась в разряд «донаучных и вненаучных форм знания».

Эволюция социологического знания в XX в. и те его преобразования, что имели непосредственное отношение к перестройке связей социологии с философией, многократно описывались в литературе и достаточно известны. Вплоть до середины века были популярны предположения, что в отличие от прошлого столетия, именовавшегося «веком истории», наше станет «веком социологии» как интегративного ядра социально-гуманитарного знания. Ныне очевидно: надежды эти не сбылись и повинен в этом не «век», а «социология». Существенно понизился уровень притязаний социологии, ушли в прошлое ее претензии на статус универсальной социальной науки, познающей «общество в целом», «социальное как таковое» и тем более «целостную историю человечества». Сказанное не следует понимать буквально: и в нашем веке было и есть немало теоретиков-социологов, вовсе не отказавшихся от работы с предельными обобщениями типа «социальной реальности», «социокультурного мира», «социальных систем». Но и в этих случаях речь шла уже, как правило, не столько о синтетическом всеохватывающем понимании «социального», объемлющего в себе общество и историю, сколько о «социальном» (точнее: «социологическом») как одном из аналитически фиксируемых срезов, аспектов общественной жизни, специфическом предмете социологического знания. Методически более строгими предстают ситуации, когда социологи рассматривают осуществляемое ими теоретическое обоснование социальной реальности как выход в философскую проблематику за границы предметной области и возможностей социологии.

Исследования (в частности Ю.Н. Давыдова) демонстрируют, что западная социология в целом на протяжении XX в. по меньшей мере дважды радикально переосмыслила критерии «социологической научности» при общей тенденции углубления социологического «пуризма» и расширения круга того, что им не соответствует и в строгом смысле не есть социология. Не стоит удивляться, что при смене социологических парадигм отпала прежняя конкуренция по принципу «или-или» и отношение социологов к «социальной философии» стало более терпимым, чем в прошлом веке, хотя критерий их различия («научность») не только сохранился, но и ужесточился. В терпимости социологов ко всякого рода «трансцендирующим понятиям» об обществе, но именно как к «вненаучным» и «внесоциологическим» Г. Маркузе не без основания усмотрел «новую форму учения о двойственной истине». При такой установке социальная философия как разновидность метафизики имеет право на существование лишь в ряду прочих «вненаучных» истин: религиозных, мифологических, художественных.

Поскольку проблематика социологии «самой по себе» не входит непосредственно в обсуждаемую тематику, постольку многие существенные моменты, связанные с переопределениями ее предмета, методов и критериев и ее отношением к наличной общественной реальности, а также с возможностью построения «вненормативной» и «свободной от ценностных суждений» общесоциологической теории, — все это может быть опущено. Важнее всмотреться в то, что произошло с социальной философией в XX в. в условиях ее сосуществования с социологической теорией.

В данном контексте нет нужды (да и возможности) интерпретировать классическую социальную философию (от Гоббса до Гегеля) даже в ее основных тенденциях и направлениях, не говоря уж о персональных вариантах. Укажем лишь: одним из главных ее уроков стало то, что ее «чисто научная» установка на объективное исследование общества и общественного человека такими, каковы они есть, оказалась в принципе неосуществимой. Убеждения теоретиков, будто они научно-теоретически познают общество только в качестве «сущего», а не «должного», не реализовались, и вовсе не по субъективным причинам. В социально-философские конструкции необходимым образом (что нетрудно обосновать) вводилось «должное» не только в качестве предмета познания, но и как внутренний конституитивный принцип учений, как их сущностный, эксплицированный в содержании и аргументированный момент.

Эта констатация неустраиваемости из социальной философии экс-

плицируемого в ее содержании слоя социальных долженствований императивов и недостижимость ею в полной мере идеала «научности» стала основанием для утверждения простейших форм дуализма «сущего» и «должного» в неокантианских или позитивистских его трактовках. Если на этом остановиться, то в противоположность социологии, претендующей на научное познание общества как «сущего», в удел социальной философии, как полагают, досталось только «ненаучное», «должное». Она превращается в «нормативную науку» (в собственном смысле вовсе «не науку»), занятую конструированием и обоснованием всякого рода идеалов, ценностей, императивов. Подобные представления о задачах и возможностях социальной философии имели и имеют своих приверженцев, в том числе и в современной отечественной философии.

Трактовка существа **философского статуса социальной философии** в качестве — по преимуществу — нормативной науки представляется в теоретическом плане ошибочной, в практическом — бесперспективной и потому заслуживающей критического анализа, причем более основательного, чем может быть представлен здесь.

«Критика социологического мышления» в XX в. (в числе этих «критиков» Р.Миллс, Ж.-П.Сартр, Т.Адорно, Г.Маркузе, Ю.Хабермас, Р.Арон и др.), осуществлявшаяся с позиций социальной философии или традиционной интерпретации социологической теории, с достаточной степенью убедительности продемонстрировала неперспективность (а во многом и иллюзорность) для социологии заявленного ею разрыва с социальной философией и философией истории. Да и первоначальный оптимизм социологов, некогда видевших в своей науке единственно возможную социальную теорию столь высокого ранга абстракции, претендующую на уяснение фундаментальных параметров общественно-исторической реальности, не оправдался именно потому, что чем более сложным и многомерным внутри себя становилось социологическое знание, тем явственнее обнаруживалось, что традиционные философские вопросы остаются вне его компетенции. И не надо думать, будто социология в первую очередь нуждается в социальной философии для обретения ценностно-нормативных и «экзистенциальных» обоснований собственной проблематики; как бы они ни были важны. Социальная философия необходима для социологии в первую очередь в качестве теоретического и методологического фундамента социологического знания, т.е. в ее «онтологическом» и «эпистемологическом» содержании. Социология, подобно другим специальным наукам, не может и не должна собственными средствами обосновывать существование и

исследовать онтологические основания исследуемой ею сферы реальности.

Для социальной философии разрыв ее продуктивных связей с социологией пагубен в еще большей мере, чем для социологии. Какими бы способами ни формировалось философское осмысление общественной реальности и общественного человека, в том числе в форме идеалов, ценностей, долженствований, — это всегда отношение философии к тому, что есть, существует, т.е. к «сущему». Выработка такового неизбежно опирается на знание того, к чему относятся; иными словами общество как сущее необходимо познать. При всей справедливости утверждений, что философия в отличие от науки не только познает, но делает «кое-что еще» (конструирует, достраивает и пр.), она остается познанием и знанием, хотя и особого рода. Вовсе изъять из ее задач и содержания предметное познание, оставив ей лишь суждения о «должном», безотносительные к известному «сущему», означало бы стать на путь субъективного фантазирования и конструирования утопий. При этом нет оснований надеяться, будто можно просто «наложить» социально-философскую «нормативность» на результаты социологического познания.

Две совершенно разные вещи. Одно дело: утверждать, что философия, не ограничиваясь познанием «сущего», всегда и во всех своих исторических формах конструировала и аргументировала в своем содержании некие долженствования и императивы, — это представляется истинным. И совсем другое: интерпретировать социальную философию как по сути своей «нормативную науку», (это уже нечто большее, чем признание дуализма «сущего» и «должного» внутри философии) — что, можно полагать, ложно. Подобная позиция обязана признать, что тем самым она порывает со всей многовековой (по крайней мере с Платона и Аристотеля до Гегеля) традицией самоопределения философии (поскольку социальная философия есть все же философия) как познания «истинно-сущего», «сущего самого по себе». В те времена, когда философия предполагала, что она познает «сущее», это сущее в философской трактовке никак не совпадало с наличным фактическим бытием, с эмпирическим существованием, и познавалось оно иным, не частнонаучным, а философским образом.

Парадоксальность ситуации (хотя для тех, кто воспитан на «тождестве противоположностей», подобные парадоксы представляются неизбежными) в том, что в противопоставлении «научной» социологии и «внеаучной» социальной философии трогательно единодушны давние оппоненты, принадлежащие конкурирующим неоканти-

анской и позитивистской традициям. В той мере, в какой наука интерпретируется как позитивное знание существующего; в той же компании оказываются и те, кто ныне склонен возродить традиционную дихотомию «истинно-сущего» и «эмпирически-сущего», будь то в ее религиозных или в светских вариантах.

Тезис, на котором базируется эта позиция, гласит: «наука познает сущее». Он истинен, если означает: «**все, что** познает наука, есть сущее», «наука не познает ничего, кроме сущего». Но он ложен, если его понимают так: «**все сущее** познается наукой и только наукой» и «нет другого познания сущего, кроме научного», ибо, во-первых, наука познает не все сущее, и, во-вторых, она познает его специфическими отличными от философского научными методами.

Сущностное философское противопоставление знания «сущего» и знания «должного» сформировалось в истории и само исторично. В традиционном онтологизме античного космоса и средневекового универсума необходимое истинно-сущее совпадало с должным и их различие могло быть лишь намечено в качестве аспектов единой реальности. Только в европейской метафизике на основе трактовки бытия как представленного субъектом противопоставление двух способов его представления (в качестве сущего и в качестве должного) впервые стало возможным и действительным. Необходимое уточнение: в классической европейской философии (начиная с Юма и Канта) аргументировалась невыводимость **знания** о должном из **знания** о сущем и **их** нередуцируемость. Различие между «сущим» и «должным» было лишь различием двух родов знания, классов представлений внутри сознания субъекта и тем самым противопоставлялись не «сущее» (вопрос о «сущем самом по себе» вне и помимо того, как оно представлено субъектом, для той философии оказывался запредельным) и «должное», а мышление (суждения) о сущем и мышление (суждения) о должном, что явно не то же самое. Сопоставлялись два ряда мысленных представлений, пространство которых задавало границы философствования после Декарта, когда «сущее» неизбежно оказывалось «представленным сущим».

Осуществленное в постклассическую эпоху философствования преобразование традиционного «бытия» прежней метафизики во всеобъемлющую реальность процессуальной «жизни» и отказ от признания субъект-объектного отношения в качестве универсального привели к тому, что различие представлений о сущем и о должном (теперь уже относительное и с ограниченной сферой значимости) может быть обнаружено и осуществлено только внутри единого жизненного потока, объемлющего как бытие, так и смыслы, как су-

щее, так и должное. Ограничиться ныне воспроизведением прежнего дуализма неперспективно; средоточием проблематики становятся не «сущее» и «должное» в их разделенности и обособленности, а их взаимопроникновения и переходы.

Затруднения в поисках однозначного ответа на вопрос о взаимоотношениях социальной философии с теоретической социологией в XX в. (как упоминалось) отчасти порождены философским и социологическим «плюрализмом». И если философская ситуация в новейшей истории всегда была такой, то социологический «плюрализм» глубже, чем обычная полемика школ и направлений в других специальных науках. Плюрализм в социологии более «философский», нежели «социологический». Независимо от субъективных установок (в том числе антифилософских) теоретиков-социологов «философская составляющая» в теоретической социологии оказывалась значительно большим, чем внешнее для содержания специальных наук философское обоснование их предметной области; она в существенной мере определяет методологические установки и содержание теоретической социологии и в принципе неустраима: в большинстве случаев это означало бы разрушение целостности и ликвидацию своеобразия социологических конструкций. Связь социологической теории с социальной философией существенно иная, чем связи естественных наук с философским обоснованием их предметной области; в последнем случае (со времен Канта) предполагают, что философское обоснование не входит в содержание собственно научного знания и не сказывается на его результатах.

Некогда активно обсуждавшаяся «методологами от социологии» проблематика т.н. социологических «теорий среднего уровня» столкнулась с непроясненностью статуса социологических теорий максимально высокого ранга абстракции, а именно: являются ли они также «насквозь социологическими» (и тогда социологическое знание однородно «снизу доверху») или же эти «предельные» теории неизбежно (хотя бы отчасти) оказываются и философскими.

«Критика социологического мышления» (о которой упоминалось) оставила все же без окончательного ответа вопрос: можно ли интерпретировать ее как критику фундаментальных оснований «социологии вообще» в качестве науки или же она направлена против исторически ограниченных и преходящих форм социологического знания XX в. на Западе? Если верно последнее, то должен быть принят во внимание опыт марксистской традиции, существенно иным образом представивший взаимоотношения социальной философии и общесоциологической теории.

При всем откровенно негативном отношении основоположников марксизма к позитивизму и позитивистской социологии некоторая их генетическая общность очевидна. Подобно социологии, материалистическое понимание истории претендовало на замену умозрительных конструкций прежней социальной философии и философии истории научной теорией общественно-исторического процесса, — и не в форме философии. Предполагалось, что все содержательные проблемы общества и истории вполне разрешимы в рамках научного знания, и лишь методологическая проработка последнего есть задача философии. Однако, сколь бы негативным ни было вначале отношение К.Маркса к «философии вообще и к гегелевской в частности», сегодня философский статус созданной им общественной теории вряд ли может быть оспорен. С тем, что именовалось «марксистской социологией», ситуация сложнее. Те, кто помнит содержание отечественных дискуссий 60-х -70-х гг. о предмете и структуре социологии, без труда воспроизведут обсуждавшиеся варианты того, как следует трактовать представлявшийся тогда неоспоримым тезис, согласно которому «исторический материализм» одновременно есть социальная философия и общесоциологическая теория марксизма. Предложения были разные: тематически (предметно) разделить содержание исторического материализма на философскую и социологическую «части»; выделить внутри него философские и социологические «категориальные ряды»; ограничиться фиксацией функциональных различий единого содержания.

Не составляет труда обнаружить в той дискуссии политико-идеологические вненаучные основания: невозможность допустить в унитарной системе какую-либо общесоциологическую теорию вне исторического материализма и рядом с ним. Это, однако, вовсе не препятствовало тому, что в те годы и в советской социологии под общей «марксистской крышей» на других уровнях социологического знания сосуществовали позитивистские, функционалистские, интеракционистские интерпретации социальных процессов. Подобная ситуация в СССР может быть истолкована как искусственная задержка завершившегося на Западе процесса размежевания социологии с социальной философией. Не стоит однако забывать, что и вне «советской версии марксизма» на Западе именно теоретики марксистской и неомарксистской ориентаций доминировали среди тех, кто стремился утверждать имманентную «философичность» общесоциологической теории.

Уроки, которые можно извлечь из этого опыта, элементарны. В первых, взаимное отторжение социальной философии от общесоци-

ологической теории стало результатом эволюции социологического знания в определенном социально-историческом контексте при последовательной ориентации социологии на идеал позитивной социальной науки, который для нее оказался недостижимым и неперспективным. Во-вторых, возможности органичного содержательного взаимодействия социологии с социальной философией, во многом зависят от того, **какова** социальная философия. Мало желать, чтобы социология устремилась к философии, необходимо встречное движение, результат которого зависит от того, **что** социальная философия в состоянии предложить социологическому знанию и в какой мере она сама внутренне нуждается в опоре на социологическую мысль. Многообразные тенденции в философии XX в.: неопозитивистские, постпозитивистские, феноменологические, структуралистские, экзистенциальные, герменевтические и пр. обнаружили ранее неведомые проблемные области и возможности философствования, в том числе и об общественном человеке и обществе; некоторые из них в преобразованном виде освоены социологическим знанием и продемонстрировали плодотворность для него. Тем не менее, для большинства этих философских тенденций и направлений социально-историческое измерение человеческого существования, общественная жизнь не стали тематическим и проблемным центром интересов, чаще оставаясь на периферии философского поиска. Это обстоятельство стало причиной того, что ведущие социологи в XX в. брали на себя задачу философского обоснования социальной реальности и методологии социального познания.

Напротив, марксизм со середины прошлого века предстал в качестве наиболее имманентной формы философско-теоретической реконструкции общественной реальности, а потому и его отношения с социологической теорией могли стать более органичными, «интимными». Общественная жизнь, историческое существование человечества как особого рода реальность - центр и фокус его интересов, и в этой тематической плоскости других философских конкурентов такого ранга с тех пор у него не появилось, как бы кому-то ни хотелось думать иначе. Вряд ли кто-то усомнится в том, что и марксистская парадигма философско-теоретического постижения общества в его истории, сама будучи исторической, подлежит преодолению и будет преодолена. Вопрос в другом: когда и каким образом? Плодотворным не без оснований считается путь преодоления «изнутри» превосхождением собственных предпосылок и включением «сняемого» содержания в более широкий контекст, тогда как внешнее отвержение, отбрасывание неизбежно возвращает тех, кто

«после», к тому, что было «до». Попытки преодолеть «материалистическое понимание истории» на пути возврата к типологически предшествовавшим ей формам социальной философии малоперспективны.

Речь идет о таком *типе социально-философского и социологического знания*, в котором общесоциологическая теория в ее фундаментальном содержании по сути совпадает с социально-философской реконструкцией общественно-исторического процесса или, по меньшей мере, исходит из нее как из собственной предпосылки. Проблема их содержательного взаимодействия в таком случае предстает в форме вопроса о взаимообращаемости философских и социологических конструктов.

В заключение о *месте социальной философии внутри философского знания*. Границы сегодняшних рассуждений на эти темы определены нашей возможностью (точнее: невозможностью) представить иной тип научного знания, существенно отличный от новоевропейского, в котором интегрируется современная социология, а равно другие типы и формы философствования. Большинство философских учений с глубокой древности до наших дней в конструировании собственной «метафизики» и «онтологии», «гносеологии» и «методологии», в трактовке действительности и ее познания исходили из «природы» как «реальности *par excellence*», «реальности по преимуществу». Действительность общества и социальное познание интерпретировались как частный случай, как факультативная «надстройка»; таким было и место социальной философии в классической (в этом и только в этом смысле «натуралистической») философской парадигме, в которой фундаментальные философские категории содержательно ориентировались преимущественно на «образец» реальности в форме «природы» и ее познания. Важно видеть: речь именно о фундаментальных философских категориях, а не только о всем известном ориентированном на естествознание методологическом «идеале научности». Сформировавшийся в прошлом все дуализм «наук о природе» и «наук о духе» оказался временным компромиссом в первую очередь именно по причине его «методологизма». XX век представил первые попытки выдвинуть в центр философских конструкций «онтологию и гносеологию *человеческого бытия*» главным образом в его экзистенциально-антропологическом измерении. В принципе возможно существование и такого типа «социоцентричной» и «историоцентричной» философии, основанием которой является общественно-историческая реальность, а природа (в отношении к ней и в ее позна-

нии) предстает как ее предел и «частный случай». При таком подходе первичной и универсальной, а отчасти и «единственной» «онтологической» реальностью оказывается процесс общественно-исторической жизни человечества, а все иные существующие и возможные «реальности»: «собственно социальные», «антропологические», «культурные», «психологические» (как это некогда полагал Н.А.Бердяев, хотя в ином контексте и с иными целями) и даже «природная», поскольку она предстает в отношении к «исторической», есть лишь аналитически вычленимые и существующие внутри нее и на ее основе.

© Ю.В.Перов, 1997

Перов Юрий Валерьянович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

М.С.Каган

ФИЛОСОФИЯ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИЛИ «ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ ПО ПОВОДУ»?

1.

В середине прошлого века в истории европейской философии наметился перелом, последствия которого сказались на самом ее существовании как особой «формы общественного сознания», говоря традиционным для отечественной философии языком: речь идет о разрыве наиболее влиятельных мыслителей, начиная с С.Кьеркегора и Ф.Ницше, с тем пониманием философии, которое было для нее, так сказать, «врожденным», и при всех, пережитых ею на протяжении двух с половиной тысяч лет превращениях, сохранялось, укреплялось и развивалось, получив наиболее последовательное выражение в классической немецкой философии — с взглядом на философию как на *теоретически разработанное миро-воззрение* (Weltanschauung).

Я расчленяю дефисом две части этого слова для того, чтобы обнажить («остраннить», по известному выражению В.Шкловского) его точный смысл, стершийся от обыденного употребления: «воззрение на мир», то есть на *целостность, тотальность бытия, данного человеку в его жизненном опыте и мыслимом им за пределами опыта, а значит включающий понимание самого человека как мыслящего об этом мире уникального существа*. В данном случае не имеет значения, какой характер имело это «миро-воззрение» — религиозный или светский, идеалистический или материалистический, объективистский или субъективистский, ибо все эти различия были *разными способами решения одной — миро-воззренческой — задачи*.

Уже тот факт, что стремление ее решить проходит через всю историю цивилизации, говорит и о важности такого решения для культуры, и о том, что именно философский дискурс оказался оптимальным способом ее решения. И действительно, выросшая из мифологии, философия перевела на свой теоретический язык миро-

воззренческое по масштабу содержание своей праматери, а затем научное познание мира выросло из философского, отпочковываясь от него как *дифференцированно-конкретное* знание, философия же сохранялась в этой врожденной ей, изначальной функции знания о *мире в целом*, а не том или ином аспекте, части, форме его целостного бытия. И именно по этой причине философия — начиная с Платона и кончая великими мыслителями XIX века — оставалась, в отличие от всех наук, не только познанием реальности, но и ее ценностным осмыслением и проектированием лучшей, грядущей реальности, т.е. в точном смысле этого слова *миро-воззрением*, во всей полноте охватываемых им аспектов отношения человека к миру — *познавательного, ценностно-осмысляющего и проективного*.

Однако в этом же веке философия стала отрекаться от своего «природного предназначения», пренебрежительно третируя само стремление классиков философской мысли к *универсалистскому системосозиданию*. Такая позиция проистекала, с одной стороны, из *самых устоев позитивистского мышления*, порожденного бурным научно-техническим прогрессом и завоевывавшего все больший авторитет в сциентистски, техницистски и прагматистски ориентированной культуре Западного мира, а с другой, из *субъективистских принципов самой философии*, отражавших индивидуалистический тип сознания буржуазного человека и потому решительно вытеснявших ее былой *объективистский субстанциализм*. Перемещение фокуса философского умозрения с *объективного мира на внутренний мир личности* самого философа, который выступал уже не как трансцендентальный субъект познания бытия, а как *самовыражающееся* гипостазированное «Я», сближало философию с поэтической публицистикой, а подчас вообще растворяло теоретический дискурс в художественной прозе или даже поэзии, а в той мере, в какой философия сохраняла свою исконную связь с научно-теоретическим мышлением, она подчинилась стремительно развивавшемуся в нем процессу дифференциации познавательной деятельности и, вслед за физикой, психологией, историей, дробилась на автономные теоретические дисциплины — онтологию, гносеологию, антропологию, аксиологию, социологию...; более того, каждая из этих дисциплин представляла в виде рассуждений о тех или иных конкретных, частных явлениях, выродившись в конечном счете в «философствование по поводу» — по любому поводу, который может вызвать некие обобщенные размышления, иногда культурно значимые, глубокие, масштабные по мысли и напряженные по вызвавшему их переживанию, иногда случайные и поверхностные, не столько оригинальные, сколь-

ко претендующие на оригинальность, но во всех случаях выделяющие «крупным планом», как говорят кинематографисты, некую *деталь целого, частную проблему*, обособляемую ото всех других, которая и становится предметом анализа — скажем, проблема времени, проблема деятельности, проблема социальных отношений, проблема тела, проблема сознания, проблема интуиции — несть им числа, ибо трудно найти такое явление в мире и в человеческом бытии, которое нельзя было бы рассмотреть с философской точки зрения; и все чаще предметом размышлений философа становилась сама философия, ее способность постигать мир, ее язык, мера общезначимости собственного дискурсивного текста...

Показательно, что в самих названиях многих философских течений первой половины XX-го века была декларирована такая *принципиальная редукция философии к рассмотрению того или иного раздела, аспекта, формы бытия* — таковы понятия «антропологическая философия», «лингвистическая философия», «философия жизни», «философия науки», «философия культуры»... И во всех этих случаях, с той или иной мотивацией, а иногда безо всякой, современная философия отказывается разрабатывать *целостное миропонимание*, если только не возвращается к сложившемуся в средние века религиозному миро-воззрению — подобно неотомизму, религиозным версиям экзистенциализма и туизма или же русской религиозной философии. Но сами эти отчаянные попытки возродить архаическую религиозную целостность понимания бытия и места в нем человека — католическую или православную, иудейскую или буддийскую — или же наивные попытки выработать единое для всего человечества религиозное сознание, являются реакцией на *индивидуалистически-эгоцентрический нарциссизм и позитивистски-близоручий фрагментаризм* ново-европейского философствования.

Неудивительно, что все же именно оно стало господствующим в XX столетии, философская мысль которого либо принимала превращенную форму поэтически-публицистических эссе, либо столь же превращенную для философии форму теоретических обобщений содержания той или иной науки (у нас это называлось «философскими проблемами физики» или «философскими проблемами биологии», «философией языка» или «философией истории» — и т.д., и т.п.); точно так же сами наименования философских концепций, типа «персонализм», «экзистенциализм», «структурализм», говорят о принципиальном редуцировании философского умозрения к осмыслению какого-то одного фрагмента или аспекта бытия; таков и смысл названия журнала, созданного московскими адептами фран-

цузского постмодернизма — «Ad marginem», горделиво утверждающего методологический принцип *растворения философии в «рассуждениях на полях»*...

2.

Хотя фрагментаризм господствует в философской культуре по сей день, во второй половине нашего столетия все более определенным становится сознание необходимости возрождения философии как целостного миро-воззрения, но *не на религиозной, а на современной научной основе*. Условия для этого складывались, что вполне естественно, за пределами философии — с одной стороны, в начавшейся смене принципов научного познания действительности, а с другой, в нараставшем экологическом кризисе, который ставил перед философией задачи, неразрешимые для фрагментаристски-маргиналистского мышления. Рассмотрим оба эти фактора несколько более внимательно.

Уже в середине века зародилось движение, именовавшее себя вначале «*системным подходом*», а затем получившее более широкое и точное название: *теория систем и методология системного исследования*. Действительно, речь шла не о каком-то новом «подходе» как конкретном механизме познавательной деятельности, используемом наряду с различными другими, но о *новом принципе научного мышления*, новой, говоря языком Т. Куна, научной парадигме, отвечающей потребностям складывавшегося в середине столетия нового исторического типа цивилизации. Движение это стало быстро распространять свое влияние в разных областях науки и, что особенно существенно, практики, руководство которой все чаще требовало *системного осмысления* предпринимаемых организационно-управленческих действий; в нашей стране это движение завоевывало все более широкий плацдарм с конца 50-х годов, преодолевая упорное сопротивление догматиков от официально канонизированной концепции псевдомарксизма, испытываясь в методологических разработках и их конкретном применении в биологии, социологии, лингвистике, кибернетике. Это обязывало философию осмыслять его и на уровне *общих принципов познавательной деятельности*, и на уровне *мировоззренческом*. Ибо с этой точки зрения философии приходилось признать, что бытие представляет собой *системную целостность*, точнее — *систему систем*, поскольку *определенные способы самоорганизации* характеризует все его уровни — природный, социальный, культурный — и все модификации бытия на каж-

дом его уровне — разные формы жизни в природе, разные типы и элементы социального устройства — политический, правовой, экономический, разные феномены культуры — науку, технику, нравственность, религию, идеологию, язык, искусство... Философия должна была вернуться к *системосозиданию* — точнее, к выявлению объективно присущей бытию и отражающему его сознанию системной целостности и организованности, разумеется, обогащенная всеми завоеваниями постклассической эпохи, прошедшая испытания позитивизма и интуитивизма, «философии жизни», экзистенциализма, маргиналистского деконструктивизма-т.е. буквально по гегелевскому закону «отрицания отрицания» -, потому, что системное мышление было востребовано *исторически складывавшейся необходимостью познавать системные целостности в их сложной и сверхсложной организованности, в их функционировании и развитии, и эффективно управлять ими на основе получаемого системного знания.*

Действительно, аналитическое изучение действительности как этап познавательной деятельности, необходимый на определенной ступени ее развития, оказалось бессильным, когда наука должна была, логикой собственного развития и отвечая на требования практики, подняться к изучению *целостных объектов именно как целостных*, т. е. неразложимых на составные части — ибо «целое, — как сформулировал это еще холизм, — больше, чем совокупность составляющих его частей». До тех пор, пока лидером в мире наук была физика, жизненной необходимости в системном понимании бытия не было, но когда от анализа физического и химического уровней организации материи научная мысль перешла к изучению *жизни*, и роль лидера, со всеми вытекающими отсюда методологическими последствиями, стала переходить к биологии, а затем к социально-гуманитарным наукам, изучающим самую сложную форму жизни — *деятельную жизнь человека как уникального, био-социо-культурного, существа*, системное ее понимание и соответствующая методология исследования стали необходимыми для адекватного решения данных задач.

Но если мир понимается наукой уже не как царство хаоса, энтропии, произвола, случайности и неопределенности, а как *система систем*, как «организованная сложность» (У.Уивер), образующаяся благодаря преобладанию информационно-негэтропийных процессов, а не энтропийно-дезорганизационных, то философия — именно она и только она по самому ее культурному предназначению — должна постичь, объяснить и осмыслить этот добытый наукой

взгляд на бытие. Такое требование получило новое весомое теоретическое подтверждение при рождении *синергетики* — науки, развивающей основные положения теории систем. Обращенная к изучению закономерностей процессов самоорганизации и реорганизации сложных систем, она радикально изменила понимание *отношений между гармонией и хаосом, упорядоченностью и беспорядком, информацией и энтропией*: оказалось, что хаос является не абсолютной антитезой гармонии и плодом всепобеждающих разрушительных сил, результатом неодолимого нарастания энтропии, как это представлялось прежде, но *переходным состоянием от одного уровня упорядоченности к другому, более высокому типу гармонии*; следовательно, решающим судьбы бытия является не хаос, не распад, а *процесс усложнения порядка, структурности, организованности.*

Этот вывод, полученный при изучении термодинамических систем, но сразу же экстраполированный основоположниками синергетики — И. Пригожиным, Г. Хакеном, С. П. Курдюмовым — на процессы социокультурные, оказывается *общим законом развития сложных и сверхсложных систем*, а тем самым подлежит философскому осмыслению и обоснованию. Решая эту задачу, философия может и должна преодолеть сложившийся в первой половине века агностицизм и связанный с ним фрагментаризм философского дискурса и вернуться к построению *целостной и системной картины мира и человека в мире.*

Примечательно, что уже в первой половине века наиболее чуткие философы, незнакомые ни с теорией систем, ни с синергетикой, ощущали необходимость возвращения к разработке онтологических основ миро-воззрения — напомним исследование Д. Сантаяны «Царства бытия», фундаментальный труд Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто», «Бытие и время» М. Хайдеггера; Д. Лукач работал в конце своей жизни над книгой «К онтологии общественного бытия», а последнее замечательное исследование С. Л. Рубинштейна, тоже незавершенное и изданное посмертно, — «Человек и мир». Как бы ни различались предложенные этими философами концепции бытия и небытия, объективной реальности и места в ней человека, строения его деятельности в мире, они представляли собой варианты построения *онтологического фундамента целостного философского миро-понимания*, отвечавшего потребностям современной культуры.

В последние годы в разных городах России стали издаваться книги, в которых сделаны попытки изложения *целостной философской концепции*, способной теоретически обосновать формиру-

ящееся в условиях радикального преобразования нашего общества миро-воззрение — например, «Философия. Основные идеи и принципы.» Под общей ред. А.И.Ракитова. 2-е изд., М.,1990; Алексеев П.В. Философия.М.,1996; Радугин А.А. Философия. 2-е изд. М.,1996; Золотухина-Аболина Е.В. Страна философия. Ростов-на-Дону,1995; Канке В.А. Философия: Исторический и систематический курс. М.,1996; Каган М.С. Философия культуры. СПб.,1996; книги эти призваны удовлетворить не только потребность вузов в новых учебных пособиях, но и потребность философов, оправившихся от шока, вызванного крушением официального советского «диамата и истмата», выработать *иную* целостную миро-воззренческую концепцию. При всех различиях — и весьма существенных! — в понимании их авторами проблемного поля философии и его архитектоники, общим является само понимание философии как *учения о бытии и его отражения в человеческом сознании*, что и делает ее *целостным миро-воззрением*.

В наши дни, при освобождении философской мысли из плена квазимарксистского догматизма, необходимы свободные и самые широкие поиски оптимального решения данной задачи, т. е. такого, которое в наибольшей степени отвечало бы представлениям современной науки о закономерностях существования, функционирования и развития бытия; история свершит над этими решениями свой нелицеприятный суд, а от нас зависит лишь придание им *собственно философского характера*, преодолевая становящиеся уже архаическими модернистско-постмодернистский фрагментаризм «философствований по поводу» и маргиналистский эссеизм...

3.

Совершенно очевидно, что для достижения этой цели нужно в корне изменить систему философского образования, которая сейчас отвечает сложившейся в XX в. дисциплинарной и проблемно-тематической расчлененности философии. Вопрос о том, как это можно реально сделать, требует особого обсуждения, важно лишь исходить при этом из понимания неправомерности перенесения в эту сферу тех принципов организации педагогического процесса, которые сложились в системе подготовки представителей других профессий — физиков, химиков, биологов, медиков, инженеров, ибо философия, при всем своем теоретическом родстве с наукой, радикально отличается от нее — и потому, что ее функции выходят за рамки познания действительности, и потому, что познает она и осмысляет *мир*, а не

что-то в мире. Будущий философ и должен обрести за годы учебы в университете такое понимание философии, готовность самому стать его носителем, способным помогать людям, независимо от их специальных профессиональных занятий, постигать не только смысл этих занятий, но *смысл их существования в мире, в истории человечества, в бесконечности земного бытия.* Ибо если в прошлом этот смысл несла людям религия, если на протяжении двух с половиной тысяч лет философская мысль, опираясь на научное знание, а не на мистическое откровение, отвоевывала у религии одну позицию за другой, последовательно расширяя свой гносеологический плацдарм, то в наше время самоотверженные попытки религии вернуть себе свою былую роль в культуре, достичь этой цели уже не могут — уровень и масштабы развития научного мышления опосредуют философское, а не религиозное, миро-понимание, философское, а не религиозное, объяснение бытия и места в нем человека. Можно с уверенностью сказать, что в XXI в. роль философии в культуре будет возрастать, что позитивистские представления, разделявшиеся, кстати, Ф.Энгельсом, о «конце философии», поглощаемой конкретным научным знанием, не оправдываются, что, более того, философский уровень познания и осмысления бытия становится тем более необходимым, чем более дробный, дискретный, узко специализированный характер приобретают науки и идеологии.

© М.С.Каган, 1997

Каган Моисей Самойлович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Б.В.Марков

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ «ПОСЛЕ СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА» В РОССИИ И НА ЗАПАДЕ

Как жить со злом, как сосуществовать с ним — так я бы сформулировал проблематику волновавшую Ницше и Достоевского мыслителей, обращавших внимание на негативные стороны жизни, которые остаются при любых условиях. Этим они отличаются от моралистов, осуждающих несправедливость социальных, юридических и эстетических ценностей, но сохраняющих абсолютную границу между добром и злом. Такие мыслители, как Достоевский, Ницше, Кьеркегор, Шестов и другие пытались снять морализаторский дискурс в религии и философии и снова и снова говорить о «самом важном». Они предупреждали об опасности полусонного, тихого и пристойного, протекания жизни под сенью разума, наводящего порядок во всех сферах бытия. Дело в том, что такой порядок антиномичен и внутри его могут в любой момент взорваться противоречия, в примитивной форме проявляющиеся в борьбе за приоритет. Порядок, установленный в одном месте, в рамках одной системы рано или поздно придет в столкновение с другим порядком и тогда отношения между ними будут выясняться не рациональными дискуссиями, завершающимися консенсусом, а «свободной игрой сил».

Русский нигилизм (Достоевский)

Сравним бунт Достоевского с протестом Ницше. Несомненно, их роднит критическое отношение к христианству, хотя обычно считают, что Достоевский искал Христа, а Ницше нашел Антихриста. Но на самом деле тезис Ницше «Бог мертв» может быть даже ближе к подлинному христианству, чем наивная вера в Заступника и Спасителя. Поэтому представляется перспективным сопоставить версии «русского» и «европейского» нигилизма, как они представлены Ницше и Достоевским. Оба мыслителя как бы подвергают проверке

на прочность сложившиеся, ставшие рутинными представления о Боге. Мне кажется, Ницше внимательно читал Достоевского по нескольким причинам. Во-первых, он укреплялся в мысли о саморазложении человечества. На словах верующее и моральное, оно предает людей (маленьких невинных детей) страданиям. В этом «изолганность» христианской морали. Во-вторых, аргументы Достоевского затрагивают и позицию сильной личности. В противоположность моралистам Ницше предлагает честно и открыто совершать насилие. Достоевский не принимает такой «честной» формы власти, однако признает необходимость страдания.

«Легенда о Великом Инквизиторе» поражает тем, что в ней отрицается не Бог, а мир Божий. Тварь не отрицает Творца, она отрицает его творение и тем самым самое себя, остро переживая разлад замысла творения с тем, как она фактически сотворена. Достоевский описывает страдания ни в чем не повинных детей так, как это умеет делать только он: точно нож проникает в дрожащее от боли и ужаса тело, а слезы и кровь жгут руку убийцы: «Выражаются иногда про зверскую жестокость человека, но это страшно несправедливо и обидно для зверей: зверь никогда не может быть жесток так, как человек... Человек в жестокость свою влагает какую-то утонченность, тайное и наслаждающееся злорадство». Все эти сведения о насилиях и убийствах, совершаемых людьми, приводят Ивана Карамазова к выводу, что даже если бы он узнал, зачем все это было и увидел своими глазами прощение, то не принял бы его: «Когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: прав Ты, Господи... Но вот этого-то я и не могу принять». Иван отказывается от «гармонии», ибо слезы ребенка остались неискупленными. Такая гармония требует слишком высокой цены — отказа от мщенья, и Иван не в силах ее заплатить и поэтому «возвращает билет» на вход в рай заранес. Это бунт. Не отрицая Бога, не сомневаясь в конечном воздаянии за муки, Иван не принимает ни Божьего царства, ни воздаяния. Оскорбленное чувство справедливости поднимает бунт против Бога. Как он мог допустить греховность, доходящую до истязаний ближнего, и одновременно вложил любовь к людям?.. Страдания превысили чашу терпения. Так произошло еще одно самоотрицание религии внутри ее самой, в самом ее сердце — в вере. Кажется, на эту форму самоотрицания Ницше не указывает.

Религия дает высший синтез, то, что Ницше называл Смыслом. Зная его, легче переносить жизнь в частностях. Религия дает три опорные точки восстановления смысла, которому постоянно угро-

жают страдания и муки и людей. Грехопадение объясняет страдания. Искупление дает надежду на спасение. Воскресение и страшный суд дает веру в окончательную победу правды. Смерть, мучения, труд, несправедливость и обиды — все это переносимо, если есть вера. Но без нее, даже при наличии благоприятных условий, человек погибнет или вырождается. Таким образом, Достоевский понимал смерть Бога как самое ужасное несчастье: «Если Бога нет, то все позволено». Почему же он сам сотрясает эти устои? Что это — проверка на прочность? И как он это делает! Возможна теоретико-философская критика упрощенных представлений о грехопадении, искуплении и спасении, какую, например, сделали Несмелов, Франк и др. Но Достоевский расшатывает веру в Бога тем, что пытается вернуть человеку право на справедливость. Чувство справедливости, возможно, самое древнее и одновременно самое близкое и достоверное для человека. Именно на его основе и одновременно для ограничения и контроля за ним, собственно, и сформировалось понятие христианского Бога — заступника слабых и обиженных и одновременно строгого судьи, берущего на себя право осуществлять акт справедливого возмездия. Справедливым является только Бог, а человек должен смиренно терпеть и переносить несправедливость, надеясь на будущее возмездие со стороны Бога. Но от чувства справедливости нельзя избавиться. В нем есть что-то мистическое. Именно оно заставляет восстать против божьего мира, который не удовлетворяет критерию справедливости, и человек отказывается от этого мира. И. Волгин в своей книге «Последний год жизни Достоевского» на основе анализа различных архивных материалов выдвинул предположение, что писатель хотел сделать Алешу в последней незаконченной части «Братьев Карамазовых» не монахом, а революционером-террористом? Несомненно, в диалектике Достоевского есть что-то сатанинское. Пытаться разрушить ее, как подметил В.В.Розанов, очень трудное предприятие: «Ею подкапываются опоры бытия человеческого, и это сделано так, что невозможно защищать их, не вызывая в человеке горького чувства оскорбления. Он сам невольно вовлекается в защиту своей гибели, не временной или частной, но всеобщей и окончательной»¹. Может быть, Ницше и стремился дать ответ на непосильную проблему добра и зла. Розанов пытается оправдать отказ от воздаяния на психоаналитический манер: всякий раз, когда страдание слишком велико, в душе пробуждается стремление не расставаться с ним. Незаслуженное страдание вызывает особое наслаждение. Поэтому человек предпочитает остаться неотомщенным и страдать, ибо отомстив

сам или приняв возмездие, человек вновь утратит смысл, окажется перед лицом выбора, а этот выбор, приведет к такому действию как преступление Раскольникова. Чтобы парализовать желание отмщения, Розанов пытается спасти идеи первородного греха в отношении невинных детей: беспорочность и невинность детей — явление кажущееся, на самом деле в них скрыта порочность отцов². Страдание имеет очищающее значение: мы несем в себе множество грехов и ощущение их тяготит нас, поэтому нам нужно и мы ждем страдания, чтобы искупить греховность. Здесь Розанов предвосхитил Беньямина. Между ними есть глубокое «внутреннее сходство»: православный и еврей одинаково тяготеют к ветхозаветным схемам греха и искупления.

Европейский нигилизм (Ницше)

«Нигилизм стоит за дверями. Откуда идет к нам этот самый жуткий из гостей?»³. Вопреки мнению о «физиологических» причинах декаданса, Ницше не считает причиной нигилизма нужду или вырождение. Нигилизм — это мироистолкование, вытекающее из христианского морализма. Христианство гибнет от собственной морали, которая обращается против существования Бога. В «Генеалогии морали» Ницше негативно оценивает христианскую мораль и разоблачает ее как форму власти слабых над сильными, как некую «бесчестную» власть. Право сильного имеет безусловный авторитет, и вместе с тем любой другой свободный и сильный человек может вступить в свободную игру сил и победить. Такая борьба, будь то реальная или символическая, обеспечивает сохранение сильных личностей, способных выполнять свои обещания и угрозы. Это делает порядок хотя и жестоким, но устойчивым. Христианская мораль направлена на ограничение власти сильных. Она сформировалась в сознании рабов, которые завидовали сильным и мечтали о мести. Будучи слабыми и трусливыми, они надеялись на заступника-мессию, который хотя бы на том свете восстановит справедливость и тогда униженные и оскорбленные на этой земле смогут насладиться страданиями своих сильных обидчиков. Постепенно христианская мораль рабов овладевает господами. Как и Гегель, Ницше опирается на свособразную диалектику господства и рабства, в результате которой происходит опосредование и примирение. Но он испытывает чувство возмущения оттого, что рабское сознание овладело и господином. Все в мире стало измеримым и все потеряло настоящую ценность. Жизнь потеряла смысл. Единственный спо-

соб вернуть ее состоит в возвращении воли к власти, в интерпретации познания и морали как инструментов власти.

Ницше указывает на практическое в христианской морали: 1. Она придавала ценность человеку, обещала ему вечную жизнь, вырвала из цепи случайных порождений и уничтожений. 2. Она служила адвокатом Бога, оправдывая его замыслом все происходящее, в том числе и так называемое «зло». 3. Она полагала в человеке знание высших ценностей, имеющих абсолютное значение. 4. Она охраняла человека от презрения к себе, от протеста и отчаяния. Но среди тех сил, которые взрастила мораль, была правдивость, и эта последняя уничтожила мораль, ибо открыла в ней волю к власти. Здесь Ницше несомненно критически относится к своему разоблачению морали. Его «просвещение» имело отрицательные последствия. Возникает противоречие: мораль необходима как средство выживания, но она основана на неправде. «Этот антагонизм — не ценить того, что мы познаем, и не быть более вправе ценить ту ложь, в которой бы мы хотели себя уверить, — вызывает процесс разложения».⁴

Ницше выписывает подробную схему разрушения всех ценностей. Человек предпринял попытку обретения смысла бытия, приписывая ему «цель», «единство» и, наконец, «истину», однако все эти попытки провалились в результате маниакальной правдивости. Они и не могли не провалиться, ибо все основывалось на истине, но что является основанием самой истины? Преодоление нигилизма, таким образом, связано прежде всего с поиском новой «идеи», которая бы указала на иное основание культуры. «Самый общий признак современной эпохи: невероятная убыль достоинства человека в собственных глазах. Долгое время он вообще сосредоточие и трагический герой бытия; затем он озабочен по меньшей мере тем, чтоб установить свое родство с решающей и ценной в себе стороной бытия; — так поступают все метафизики, желающие удержать достоинство человека верою в то, что моральные ценности суть кардинальные ценности».⁵ Этот отрывок наводит на размышления. Итак, человек не был в центре греческой культуры, где приоритет отдавался бытию, порядок которого должен был познаваться и исполняться. Он не был центром в средневековом мирозерцании, которое высшим авторитетом считало Бога. Он стал центром мироздания в эпоху науки и морали как субъект познания и оценки. Но осталась старая вера в «истину» и «авторитет», в «смысл и «цель», которые имели сверхчеловеческий характер. И хотя ни Бытие, ни Бог уже не были такими авторитетами, люди все-таки искали чего-то безусловного. Возникает авторитет «совести» и «ра-

зума». Но сегодня и они разрушаются под напором нигилизма.

Ницше делает ставку на идею вечного возвращения одного и того же. История — это ни рост блага, ни приближение к цели, ни открытие все более полной истины. Количество добра и зла в ней примерно одинаково, да и само различие между ними проводится властью. Кризис — это и средство очищения. Слабые погибнут, а сильные выздоровеют: «Кто же окажется при этом самыми сильными? Самые умеренные, те, которые не нуждаются в крайних догматах веры, те, которые не только допускают добрую волю случайности, бессмысленности, но и любят ее, те, которые умеют размышлять о человеке, значительно ограничивая его ценность, но не становясь однако от этого ни приниженными, ни слабыми; наиболее богатые здоровьем, те, которые легче переносят всякие невзгоды, и поэтому их не слишком боятся — люди, уверенные в своей силе и с сознательной гордостью олицетворяющие достигнутую человеком мощь.»⁶ Эти слова Ницше в заключении раздела о «вечном возвращении» начисто отвергают любые попытки «фашистского» прочтения. На самом деле, речь идет именно о достоинстве человека, который осознал «великос», «возвышенное», «моральное» и т.п. как такую часть символической машины, которая с необходимостью производит и свои противоположности. Умеренный человек Ницше — это существо не желающее экзальтаций, потому что, чем выше идеалы на небе, тем глубже ямы на земле.

В русской философии с Ницше сближают прежде всего К.Леонтьева. Для антропологии К.Леонтьева характерно отрицание оптимистически-гуманистического понимания человека, столь характерного для эпохи прогресса, идеология которого строилась на допущении разумности и наличия доброй воли у человека. Вера в земного человека, по мнению К.Леонтьева, это новый соблазн, который привел к загниванию культуры. Леонтьев, как и Ницше, считается аморалистом. Однако это недоразумение. Леонтьев также различает «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему». Первую он защищает в силу ее направленности на конкретного человека и реализации в конкретных добрых и ответственных поступках. Вторую, напротив, осуждает за ее абстрактность и необязательность. Таким образом, то, что называют «аморализмом», на самом деле — это критика «любви к дальнему». В форме чувствительности, сентиментализма, когда некто думает и переживает, но ничего не делает». «Любовь к дальнему» проникает и в отношения к «ближнему». Отсюда критика интенсификации любви приобретает у Леонтьева весьма внушительный вид. Он даже проповедует необходимость

страдания, призывает к смирению перед злом и говорит о необходимости «Страха Божьего», без которых любовь становится жалостью и завершается в сфере переживаний, никак не воплощаясь в делах. Учуяв в Ницше Антихриста (Черный пророк черного царя), с резкой критикой его учения выступал Н.Ф. Федоров. Он не осуждает выход за пределы добра и зла, он только сожалеет, что сверхчеловек строится на самопревознесении над себе подобными. Особый протест у него вызывает лозунг «Amor fati»: «Это формула величайшего человеческого унижения... Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой природы ... возможно ли более глубокое падение?»⁷

Вопрос о праве (Шестов)

Работы Ницше, Шестова и Розанова совершенно по-новому развивают критику чистого разума, ибо пытаются раскрыть истину как форму притязания на власть. Суть их подхода станет ясной, если мы проведем различие между речевыми актами. Что такое нормативное утверждение и чем оно отличается от дескриптивного и прескриптивного? Дескрипция: X совершил действие А. Рескрипция: X должен, обязан совершить действие А. Нормативное: У установил, что X должен совершать действие А. Таким образом, в роли инстанции законодательной власти выступает У. Кто такой этот У, обладающий законодательным авторитетом? Обсуждение этого вопроса приводит к многочисленным затруднениям типа апорий, логического круга, регресса в бесконечность и т.п. У имеет авторитет для X потому, что X авторизирует У; авторизация авторизирует авторитет, т.е. нормативное предложение предполагает авторизацию У; X авторизирует У, а он отсылает к другому и т.д. Природа, жизнь, Бог, разум, народ или другое большое А определяет У к тому, чтобы исполнять авторитет, при этом У единственный, кто общается с этим большим А. Анализ тоталитарности приводит к языку и, в частности, к формам наррации, которая переводит возникающие трудности в аспект диахронии. Поэтому имеют место различные формы рассказывания о происхождении и природе власти. В мифах и преданиях они исходят из прародителя или героя, который одновременно выступает в роли законодателя и тем самым авторитет закона подкрепляется кровно-родственными связями. Религия дает другой рассказ, в котором источник власти выглядит еще более авторитетно и охватывает уже не только племена, но и все народы. В ходе секуляризации и этот авторитет разрушается.

Тогда на сцену выходит разум и авторизуется чистое право как таковое. Именно в этой ситуации возникает протест Шестова против философии разума, получивший дальнейшее развитие в форме критики эпохи модерна современными мыслителями.

Если пересмотреть в этом свете «Potestas clavium» («Власть ключей») Шестова, то станет более понятным его критический настрой против «линии Сократа» и возражения против Гуссерля, которые не принимались во внимание сторонниками феноменологии и к которым, правда, по свидетельству самого Шестова, наиболее внимательным и чутким был один Гуссерль. Обычно в Шестове видят своеобразного «эпистемологического анархиста» и считают, что он враждебно относился к проекту «строгой науки» по причине ущемления ею индивидуальной свободы. Но это не совсем верно, ибо в «Апофеозе беспочвенности» — в своей первой значительной философской работе — Шестов подверг критике и фантазмы индивидуальности: их скрывают не потому, что они величественно непристойны, а потому, что они ужасающе банальны. По мнению Шестова, феноменология Гуссерля окончательно отказывается от ссылок на какую-либо трансцендентную реальность и, стало быть, запрещает апеллировать к каким-либо внешним по отношению к сознанию силам, будь-то природа или бог, вещи или институты, традиции или ценности. Авторитет и сила разума коренятся в самоочевидности сознания, то есть внутренний опыт самого сознания оказывается той убеждающей и законодательной авторитетной большой инстанцией, которая санкционирует истину. Шестов задолго до Фуко, Лиотара и Деррида ставит вопрос о праве, по которому разум диктует жизни свои законы. На чем покоится его авторитет, если он уничтожил, дезавуировал, захоронил считавшиеся прежде авторитетными инстанции? По какому же праву он «легитимирует», кто подписывает его вердикты, на чем основана сила подписывающихся под этими «всеобщими законодательствами» субъектов, от чьего имени говорят Кант, Гегель и Гуссерль?

Философия в лице Гуссерля предъявила права на бытие. Но это именно вопрос о праве, а не о познании. Философ желает говорить от лица бытия. Но реальное бытие и мысль находятся, по мнению Шестова, не в трогательном единстве, а в глубочайшей вражде, сутью которой является борьба. Бытие — это враг сознания, которое хочет его освоить и переприсвоить. Оно желает диктовать реальности свои законы и изменять его (сознание) по своему желанию. По этому поводу Шестов писал: «Чем больше одолевает разум, тем меньше места остается за действительностью. Полная же победа

идеального начала знаменует собой гибель мира и жизни. Так что я, в противоположность Гуссерлю, скажу: абсолютизировать идеальное — значит релятивизировать, даже уничтожить всякую реальность»⁸

Шестов признает, что безусловные истины существуют в нашем сознании, но оно имеет свои границы и пороги». Есть некоторая граница, за которой человек руководится уже не общими правилами логики, а чем-то иным, для чего люди еще не подыскали и, верно, никогда не подыщут соответствующего названия.»⁹. Здесь точка опоры Шестова. Если вспомнить его анализ Толстого и Достоевского, то он направлен как раз на такие пограничные, а точнее «заграничные» состояния как безумие и умирание. Именно в тех потусторонних областях, и в сознании дрейфующих туда людей перестают действовать привычные правила. Это уже не «героический экзистенциализм», а нечто более искушенное, близкое по духу к таким авторам как Арто, Бланшо и Батай, к таким современным философам, как Клоссовски, Бодрийяр, Фуко и др. Шестов критикует Гуссерля с позиций «иных состояний сознания» — безумие, смерть, и к этому можно добавть вполне реальные формы «инобытия»: чужая культура, чужая идеология, другая религия и т.п. Действительно, если мы придем в католический храм и начнем выражать сомнение в обрядах, то это приведет к столкновению. Но дело в том, что критерии «инаковости» и «чуждости» этих состояний вообще-то определяет не философия. Это дела врачей, антропологов и т.п. Но так ли это? Если посмотреть, на то, как они отделяют «свое» и «чужое», то станет ясно, что за этим кроются не только симптомы, но и диагностика, а также скрытые философские предпосылки. Именно это обстоятельство делает нападки Шестова весьма актуальными. Их можно лучше понять, как и критику Ницше, если сопоставить с исследованиями М.Фуко.

Тезис о «смерти человека» (Фуко)

В своей первой большой работе Фуко радикально изменяет постановку вопроса о безумии, которое всегда трактовалось как своеобразная болезнь, несчастье, подстерегающее того, кто оступился с нормальной колеи разума. На самом деле такая трактовка вызвана развитием психиатрического дискурса, который только в начале XIX в. конституирует безумие как болезнь духа. Как это стало возможным? Ответ на этот вопрос Фуко дает в ходе различения в нем трех разных проблем. Во-первых, он выделяет исторический

аспект вопроса: на какого рода дисциплинарные практики опиралось становление психиатрии? Во-вторых, трансцендентальный аспект вопроса: каковы условия возможности конституирования безумия как «безумия», благодаря которым определенные факты или симптомы болезни получают психиатрическое истолкование? В третьих, это рационально-критический аспект: в какой форме дано то, что называют «безумием», как проводится дифференция между разумом и неразумом и не является ли эта противоположность всего-навсего способом конституирования самого разума? Таким образом, речь идет о генеалогии исторического априори, о поиске своеобразного нулевого пункта истории рациональности, в которую оказывается как бы встроенной история безумия, и где безумие оказывается стороной рациональности. Именно благодаря различению разума и безумия оказывается возможным определенное истолкование и конституирование недифференцированных фактов. История безумия оказывается у Фуко своеобразной раскопкой захоронений, которые оставила после себя победоносная история разума. Но если история психиатрии — это история самоопределения разума, то вряд ли можно отыскать некий нулевой пункт, где было конституировано безумие. Таким образом, существуют две возможные стратегии исследования точки конституирования: она является чем-то мифическим, и одновременно реальным, вроде жеста Мюнхаузена, который пытался поднять самого себя за волосы.

Нулевая точка единства разума и безумия это место разделения и встречи, в ходе которой происходило самоопределение разума. Отсюда безумие оказывается фантазией, некой *fata morgana*, т.е. зеркальным отражением истории самоопределения разума. Однако Фуко этим вовсе не отбрасывает феномен безумия, а, наоборот, открывает новую неожиданную его функцию быть основанием разума. Начиная с 70-х г., он разрабатывает программу, которую называет «субверсией знания» и определяет ее как этнографию или археологию знания. Чтобы выявить формальные условия возможности культуры, чтобы подвергнуть ее критике (не только с целью переоценки ценностей, но прежде всего для того, чтобы понять то, как она фактически возникла) необходимо оказаться вне изучаемой культуры. Фуко добивается решения парадокса путем деконструкции различия между рациональной аргументацией и бреднями безумцев, которое конституируется ни чем иным как психиатрическими практиками и учреждениями. Этот проект казался многим опасным по причине реабилитации безумия. Но на самом деле возможны две стратегии прочтения работ Фуко: как рискованной попытки

дестабилизации основанного на разуме порядка или как углубления философского опыта, связанного с пониманием разума как диспозитива власти, опыта более осторожного к нему отношения.

С именем Фуко также связывают критику гуманизма и лозунг о «смерти человека». Обычно полагают, что Фуко зачеркивает проект антропологии, ибо считает человека ансамблем структур, которые делают его возможным. Это похоже на Марксово определение человека как совокупности общественных отношений. Точка зрения Фуко близка и аристотелевскому определению человека как политического существа, при этом «политическое» раскрывается как система дисциплинарных пространств, определяющих не только внешнее поведение, но и психические реакции. На самом деле проект Фуко оказывается антропологическим, хотя в нем утверждается «смерть человека». Так, он говорил о недопустимости рассматривать общество как некую абстрактную сущность, существующую вне и помимо индивидов, ибо оно интегрировано в самые интимные уголки их души и тела. Все это позволяет утверждать, что провозглашенная Фуко «смерть человека» была ни чем иным как отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью. Напротив, это власть делает человека таким, как ей нужно. Политическая антропология М. Фуко озабочена не конструкцией или легитимацией «хороших» демократических институтов, а установлением диагноза болезни общества. Чтобы исправить человека, необходимо вылечить общество. Поэтому Фуко определяет философа как клинициста цивилизации.

Фуко исходил из установки, что порядок власти был и остается изначальным, и этим подходом к проблеме резко отличался от философов просвещения, которые считали его продуктом конвенционального соглашения людей, изнуренных анархической борьбой всех против всех. Этот порядок Фуко понимает шире, чем власть в форме права или политики, и определяет его как условие возможности познавать, оценивать, интерпретировать реальность в категориальных структурах философии, научных классификациях и даже в визуальных кодах искусства. Вместе с тем Фуко дистанцируется от стремления открыть власть в ее чистом виде или постичь ее последние цели или причины. Сущность власти ускользает от всех и поэтому нельзя доверять даже собственным очевидным столкновениям с нею. Она в принципе не является чем-то, на что можно указать пальцем. Такая позиция оказывается неприятной во многих отношениях. Во-первых, она исключает возможность каких-

либо путчей или революций, в основе которых лежит представление о концентрации власти в руках узкого круга лиц, локализованной в определенных институтах и т.п. Во-вторых, она пессимистически настраивает относительно возможности как-то улучшить власть. Эти проблемы заставляют Фуко искать новую стратегию субъекта в его игре с неуловимой, анонимной и вместе с тем всепроникающей властью. Слишком наивно думать, что можно ухватить ее сущность и таким образом исправить и легитимировать ее эмпирические формы. Власть функционирует как совокупность микроскопических и анонимных структур, определяющих мысли и представления человека, интегрирующих его анархические спонтанные переживания и желания в коллективное тело государства. Поэтому работы Фуко 70-х г. пронизаны исследованием «микрофизики власти» в следах и эффектах так называемых «дисциплинарных пространств» общества — в тюрьмах и больницах, в школах и казармах.

Человек определяется у Фуко не как субъект, т.е. господин, а в буквальном значении этого слова как под-лежащее (sub-jectum, sujet), т.е. марионетка власти: «Человек, о котором говорят и к освобождению которого призывают, с самого начала выступает результатом угнетения, которое гораздо древнее, чем он сам. Его душа живет в нем и задает экзистенцию, которая сама есть сцена господства, где исполняется власть над телом. Точно также душа - это инструмент политической анатомии, темница тела».¹⁰ Образом надзирающей и наказывающей власти выступает Паноптикум Бентама, идея которого уже давно воплощена в тюрьмах и больницах, школах и казармах, в монастырях и университетах. Задача этих дисциплинарных пространств состоит в том, чтобы путем точечных чувствительных воздействий на тело добиться подчинения индивидуального тела коллективному, сделать душу индивида подобием общественной машины. Если у Гоббса и других философов Просвещения власть выводится как результат общественного договора и добровольных ограничений, принимаемых с целью самосохранения, то у Фуко порядок сам формирует своих субъектов. Это переворачивает традиционную политическую антропологию: «Необходимо постичь материальную инстанцию угнетения в ее конституирующей субъект функции. Это противоположно тому, что исследовали Гоббс в «Левиафане» или общая теория права, для которых проблема состояла в том, чтобы конституировать из множества разнонаправленных волей и индивидуумов единую политическую волю или, лучше, единое государственное тело»¹¹

Этот поворот в политической антропологии приводит к деконструкции всей практической философии эпохи Просвещения. Например, в цитируемой выше «Истории сексуальности» Фуко показывает неоправданность надежд на сексуальное освобождение при помощи психоанализа. Напротив, именно медицинафицированный дискурс о сексуальности закабаляет человека гораздо эффективнее, чем прежние негласные нормы и запреты. Такова эволюция власти: от права на смерть и телесного наказания к надзору и далее к формированию внутренней самодисциплины и самоконтроля за своими душевными аффектами. Чем интенсивнее человек озабочен сексуальными проблемами, чем больше он интересуется и практикует психоаналитическое просвещение, тем сильнее он попадает под власть психиатрической инквизиции и вынужден признаваться в том, что даже сам в себе не подозревает. Очевидна квазиполицейская функция психоаналитика, который внедряет общепринятую рациональность в самые интимные уголки человеческой души. Это пример того, как понятие освобождения выполняет на практике поработаживающие и угнетающие функции.

Но не попадает ли в эту дилемму между Сциллой и Харибдой власти сама диагностика и археология М. Фуко. Несомненно, его теория власти проблематична. Основной ее смысл связан с пониманием того, что разум вовсе не занимает в общественном пространстве привелигированного места, из которого он может наблюдать и осуждать историю. Он сам зависит от того, что выступает условием угнетения. Таким образом, и «археология» вовлечена в эту игру и определяется в зависимости от власти. Фуко рассматривал человека в горизонте возможного бытия: Я — это другой, я не то, что обо мне говорят. Он постоянно стремился увидеть то, что есть и то, что кажется очевидным, по-другому и это означает также, что то, что есть, могло или может быть иным. Он называл свою теорию продуктивным пониманием свободы и говорил о возможной возможности, открывающейся при переходе за границы общепринятого и нормального и обнаруживающей головокружительную пустоту, закрытую общественным принуждением, в которой только и может по-человечески жить человек. В своей генеалогии он показывал, что вещи возникали случайно, и, что хотя они имели основания появиться, но в этом не было жесткой неизбежности: «Отрицая необходимость, только и можно постигать сущее в горизонте открытости, постигать, что паличное вовсе не заполняет собой все пространство возможного».¹²

Так сходятся поиски нулевого пункта исторического становле-

ния, генезиса в генеалогии и археологии Фуко и пустого пространства в его утопии свободы как перехода в мир возможности, как возможности быть другим. Однако постоянная кристаллизация возможности в действительность, сопровождающаяся различениями разумного и неразумного, нормального и ненормального, не оставляет пустоты. Собственно, всякая программа, даже если это утопия, т.е. нечто относящееся к пустому пространству, ведет за собой закон и порядок. Сам Фуко как человек и мыслитель, по-видимому, это понимал достаточно хорошо и стремился обеспечить свободу необходимости выбора: «Я думаю, — писал он, — что этический и политический выбор, который мы делаем каждый день, состоит в том, чтобы определить, что есть главная опасность»¹³ При этом Фуко далек от «экзистенциальной» серьезности и ответственности. Он считал, что подлинное философствование не чуждо желанию и фантазии, иллюзии и мечтательности, ибо истина как бы находится в другом мире в то время как наш реальный мир уже охвачен сетями власти. Философствовать — это значит пытаться изменить сами рамки и нормы мышления, которые мешают делать и быть по-другому, чем есть. Фуко далек от манихейского понимания мира как юдоли зла, но постоянно напоминал об опасности власти. В этом состоит, можно сказать, оптимизм политической антропологии М.Фуко.

Проблема человека в постантропологическую эпоху

В 20-30 г. нашего столетия три автора внесли особо важный вклад в развитие философской антропологии. Это М.Шелер, соединивший методы феноменологии и основные идеи философии жизни, Г.Плесснер, синтезировавший обширный биологический материал и философскую рефлексию, и, наконец, К. Лёвит. Их пионерские работы были творчески развиты в дальнейшем и среди авторов, оставивших значительный след в развитии философской антропологии — нужно выделить Дж. Мида, Ж-П. Сартра, А. Портмана, Э.Кассирера и А. Гелена. Дальнейший крутой поворот в антропологии связан с деятельностью К. Леви-Стросса, который существенно обогатил эту науку как фактическими данными этнографии, так и новым методом, который он назвал структурным. Не только работы Леви-Стросса способствовали глубоким изменениям проблематики и методологии философской антропологии, которая до сих пор искала ответ на вопрос о сущности человека в исследовании взаимодействия духовного и телесного, в соединении резуль-

татов биологии и наук о духе. В Германии основатели Франкфуртской школы, творчески развивавшие идеи К.Маркса, критически относились к пионерским работам в области философской антропологии. В сущности аргументы Хоркхаймера в работе «Заметки о философской антропологии» (1931) сходны с возражениями Лукача («История и классовое сознание» (1922)). Их суть состоит в том, что антропология, говоря словами Гегеля, имеет дело с неразвитым самосознанием, не владеющим Идеей. Главный упрек заключался в том, что антропология, указывающая на фиксированную природу человека, становится тормозом исторического развития. После войны эти аргументы развил Ю.Хабермас, который выдвигал в качестве основных динамических характеристик истории способность человека к критической рациональности и открытой демократии и считал антропологический догматизм, выражающийся в ориентации на вечные природу или идею человека, опорой политического догматизма.

Внутри самой философии также формировался протест против антропологической парадигмы и он был выражен уже Хайдеггером, который в своей в сущности антропологической, посвященной анализу человеческого существования работе «Бытие и время» (1927), в противовес гуманистической и антропологической точкам зрения выдвинул проект фундаментальной онтологии, в которой человек был поставлен в зависимость от бытия. В своих поздних работах, особенно посвященных критике научно-технического покорения мира, Хайдеггер считал моральность и гуманизм слишком хрупкими основаниями, не выдерживающими давления воли к власти. Этот момент был обстоятельно развит в новейшей французской философии, которая исходила из приоритета желания власти, диспозитивами которой оказываются как научно-технический, так и гуманитарно-антропологический дискурсы. Природа человека представляется в работах Делёза и Гваттари как продукт работы власти, которая не обманывает людей, а делает их такими, как нужно, обрабатывая не только мысли, но и волю, телесные желания и потребности.

Можно так или иначе снимать высказанные возражения, чем и занимаются сторонники сохранения традиционной антропологической парадигмы. Например, явно несправедливым выглядит обвинение в догматизме, так как именно философская антропология обратила внимание на открытость человека миру, на его динамизм и стремление к самоизменению. Вместе с тем, нельзя отрицать то обстоятельство, что сегодня философия перешла в новую постантро-

пологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека, как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Он связан так или иначе с успехами биологии, которая определяет человека как цепь молекул и генетических кодов; с открытиями социологии, которая эффективно объясняет мораль и мировоззрение как надстройки над базисными социальными и экономическими институтами; с претензиями этнологии, которая указывает на не-универсальность человеческого. Однако главным мотивом такого отказа являются трудности прежде всего философского характера, которые вынуждают сомневаться в абсолютных идеях и ценностях, выступавших прежде в качестве незыблемых оснований, обеспечивающих возможность построения философии как строгой науки. Кризис антропологической парадигмы необходимо расценивать как часть более общего процесса. Если Ницше говорил о смерти Бога, теперь говорят о смерти человека и даже самой философии. Мы живем не только в постантропологическую, но и в постметафизическую эпоху, в которой традиционная философия имеет разве что антикварную ценность. Но как высказывание Ницше «Бог мертв» по сути означало отказ от Бога моралистов и проповедников и выражало стремление к новому идеалу, точно так же и в тезисе о смерти человека, речь идет о критике устаревших представлений и ориентации на поиск новой, более реалистической модели человеческого. Совершенно нетерпимым является тот факт, что красивые, возвышенные разговоры об идее человека ведутся на фоне все более дегуманизируемой действительности. Поэтому философская антропология «после смерти человека» должна поставить в качестве своей главной задачи: во-первых, критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человеке в истории культуры; во-вторых, анализ, диагностику и терапию тех мест, культурных институтов (таких как семья и школа, научная аудитория и казарма, предприятие и больница), в которых осуществляется производство человеческого, включая его не только духовные, но и психо-физические характеристики.

Таким образом, разговоры о кризисе философской антропологии необходимо существенно уточнить. Во-первых, речь идет о кризисе абсолютистских претензий отдельных представителей антропологической парадигмы, т.е. о кризисе антропологического мышления, ищущего основания культуры в идее или в природе человека. Человек рассматривается как субъект познания и практики, и по его меркам осуществляется оценка любых явлений природы и произве-

дений духа. Но на самом деле не только природа, но и созданные человеком вещи и институты становятся самостоятельной реальностью, развивающейся по своим законам и эти системы, в свою очередь, предъявляют свои требования к человеку и его деятельности. Например, знания, перерабатываемые и используемые современными компьютерами, не соответствуют антропологическим критериям. Отсюда складывается противопоставление информации и значения. Однако выход заключается не столько в «гуманизации» машин, сколько в организации более эффективного взаимодействия их с человеком.

Постантропологическое мышление отказывается от претензии на тотализирующую роль дискурса о человеке. Человек не есть нечто заданное природой или сотворенное богом. Он не сводится к природному или культурному, к биологическому или метафизическому, моральному или инструментально-техническому. Разум и сердце, расчетливость и моральность нельзя сводить к внеисторическим метафизическим сущностям. Напротив, они имеют культурно-историческое значение и в каждую эпоху проявляются по-разному. Например, как таковые требования христианской морали оказываются безусловными, но как специфически они воплощаются в жизнь, какие разные можно наблюдать способы и технологии оставаться моральным в различные исторические эпохи! Формы реализации тех или иных норм или социальных институтов - технологии образуют самостоятельную реальность, к которой человек должен относиться не как к чему-то безусловно злему или враждебному. К сожалению, эта моральная оценка была в значительной мере присуща традиционному гуманизирующему антропологическому дискурсу. На самом деле, мы должны жить в согласии с теми институтами, которые поддерживают порядок в обществе. Они не являются принципиально бесчеловечными, но человек должен быть внимателен к тем опасностям, которые они таят в себе и искать такие формы жизни, которые обеспечивают возможность как сохранения порядка, так и реализации свободы и прав человека.

© Б.В.Марков, 1997

Марков Борис Васильевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 *Розанов*. Несовместимые контрасты жития. М., 1990 С.113.
- 2 Там же С.115.
- 3 *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С.35.
- 4 Там же С.37
- 5 Там же С.43
- 6 Там же С.65
- 7 *Федоров Н.Ф.* Соч.М., 1982.С.560
- 8 *Шестов Л.* Сочинения в 2-х Т. Т.1. С.220
- 9 Там же С.218
- 10 Ueberwachen und Strafen. Die geburt des Gefaengnisses. Fr. a. M. 1976. S.42.
- 11 Wissen und Wahrheit. В., 1978. S.81
- 12 Von Freundschaft als Lebensweise. В. 1984. S.92
- 13 Ibidem. S.22

В.А.Асеев

ПУТИ ИНТЕГРАЦИИ В ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ

Опираясь на интегральный вариационный (экстремальный) принцип наименьшего действия, выдающийся немецкий ученый Макс Планк приходит в 1937 году к выводу: «Религия и естествознание не исключают друг друга... а дополняют и обуславливают друг друга»¹. Это происходит, по мнению М.Планка, потому, что данный принцип вводит в понятие физического детерминизма совершенно новую идею: к действующей причине, действие которой простирается из настоящего в будущее, добавляется конечная (целевая) причина, которая, наоборот, делает будущее предпосылкой нынешних процессов. После выхода этой интересной, но у нас опубликованной только в 1990 году работы, интегральные экстремальные принципы, к которым относится принцип наименьшего действия, получили применение и обобщение в кибернетике, синергетике и во многих разделах теоретического естествознания, в экономике и других социальных науках.

Так, возникновение и развитие кибернетики и синергетики позволило сформулировать новые экстремальные принципы и обобщить старые, в том числе принцип наименьшего действия, распространив их на технические, биологические и социальные системы. В одном из разделов кибернетики — математической теории оптимального управления — широкое применение получили обобщенные методы вариационного исчисления. Но если в теории оптимального управления удастся сформулировать экстремальные принципы в математическом отношении подобные принципу наименьшего действия, то с точки зрения содержания эти принципы существенно отличны от принципа наименьшего действия и других физических экстремальных принципов, поскольку их содержание определяется более общими параметрами, которые наряду с физическими включают и информационные.

Особенно существенные результаты получены на основе применения экстремальных методов в экономике. Исследование экстремаль-

ных процессов дало возможность получить не только количественные, но и качественные структурные описания экономики, необходимые для построения оптимальных планов. Это внесло существенный вклад в теорию и практику управления экономическими процессами².

В последние три десятилетия в построении теоретической биологии стали применяться экстремальные принципы, и вместе с тем в данную область науки стали шире проникать методы дифференциального и вариационного исчисления³.

Новые экстремальные принципы, сформулированные Пригожиным, Гленсдорфом, Хакеном, Эйгеном и др. показали, что формы эволюции неорганической и органической природы в термодинамическом и информационном аспектах не противоречат друг другу, а термодинамические и информационные принципы, описывающие эти формы, не нарушают друг друга. Обобщив термодинамический и информационный подходы к эволюции, Эйген сформулировал экстремальный принцип отбора «селективной ценности». В него входят как физические, так и биологические параметры. Данный принцип уже нельзя отнести ни к биологическим, ни к физическим принципам, и он представляет собой новый тип экстремальных принципов — общий для ряда областей естествознания, который условно может быть назван «информационно-биофизическим», или синергетическим.

Экстремальный принцип отбора Эйгена дает описание предбиологической и ранних стадий биологической эволюции. Но данный принцип является недостаточным для описания высших стадий биологической эволюции. Здесь требуются новые принцип. Можно сделать предположение, что высшие этапы эволюции, вероятно, будут описаны с помощью иного экстремального принципа отбора и использования биологически оцениваемой информации. Конкретную количественную разработку такого принципа еще предстоит выполнить.

Недавно сформулированные экстремальные принципы, описывающие отдельные аспекты эволюции в неживой и живой природе дают основание сделать вывод о том, что в целом эволюцию как живой, так и неживой природы можно представить в экстремальной форме и обобщить в виде определенных интегральных экстремальных принципов. Экстремальная форма описания и ее онтологическая интерпретация помогают раскрыть единство эволюции живой и неживой природы в рамках обобщенной естественно-научной картины мира. В то же время существует глубокое качественное различие

между этими формами эволюции. Оно проявляется в том, что каждая из них определяется своими специфическими параметрами. Так, эволюцию физической системы определяют такие параметры, как энергия, время, действие, энтропия, а эволюцию биологической системы определяют «ценная информация», «селективная ценность» («оценка» тут производится биологическим отбором), приспособляемость, выживаемость, имеющие антиэнтропийную направленность.

Успех теории Эйгена, по нашему мнению, был в значительной степени обусловлен практически верным, хотя методологически нечетко сформулированным решением вопроса о соотношении физических, предбиологических и биологических параметров. Это решение позволило объединить дарвиновскую теорию эволюции с термодинамикой и теорией информации, показать их теоретическую непротиворечивость и обобщить результаты в виде экстремального принципа отбора максимальной «селективной ценности», что открыло путь для построения математической теории молекулярной биологии и понимания термодинамического и информационного аспектов происхождения жизни. В то же время предлагаемая интерпретация принципа отбора максимальной «селективной ценности» не как физического, а как общего естественно-научного синергетического принципа, в котором физические параметры подчинены биологическим, позволяет не согласиться с мнением Эйгена и других исследователей о том, что данный принцип приводит к утверждению о сводимости теории Дарвина к физике. Согласно развиваемому нами взгляду, экстремальный принцип отбора «селективной ценности» конкретно раскрывает диалектику сводимости и несводимости, выводимости и невыводимости, единства и качественного различия биологии и физики.

Методологический разбор успешного применения экстремальных принципов неравновесной термодинамики к анализу биологических систем дает возможность сделать вывод о том, что недостаточно выясненное в философской литературе понятие «подчинение физических характеристик, законов и принципов биологическим» раскрывается, в частности, с помощью понятий «регулирование» и «управление», «кооперация».

Работы Пригожина, Гленсдорфа, Эйгена, Хакена и других исследователей, выполненные в последние десятилетия, свидетельствуют о широких возможностях применения экстремальных принципов и методов в биологии и дают основание предполагать, что экстремальные принципы и методы будут столь же перспективны при создании теоретической биологии, сколь плодотворными оказались они при

создании теоретической физики. Отметим в этой связи, что предлагаемая нами концепция обобщения экстремальных принципов и их онтологическая интерпретация, по мнению некоторых исследователей, «дают возможность представить в более обобщенном варианте концепцию доминанты А.А. Ухтомского и теорию работоспособности, развиваемую в школе Н.Е. Введенского»⁴.

В развитии кибернетики, экономики и других наук экстремальные принципы являются не менее перспективными. Об обоснованности подобных утверждений говорит и международное признание теорий, построенных на применении экстремальных принципов и методов. Так, ряд авторов теорий, о которых здесь идет речь (М.Эйген, Л.Канторович, И.Пригожин), были удостоены Нобелевских премий.

Учет фундаментальности вероятностных закономерностей дает возможность рассматривать экстремальный характер взаимосвязи и развития не как однозначный процесс, а как определенную тенденцию. В таком случае однозначную форму экстремальных принципов, абсолютизовавшуюся в классическом естествознании, следует понимать лишь как предельный случай вероятностной формы. Существенно, что тенденция изменения в сторону экстремумом происходит прежде всего по определяющей данную систему характеристике.

Рассмотренные особенности экстремального характера взаимосвязи и развития лежат в основе гносеологических трудностей открытия новых экстремальных принципов. Сложность открытий состоит прежде всего в трудности выбора определяющего параметра данного процесса и в раскрытии диалектики его связи с производными (подчиненными) параметрами.

С учетом подобных разъяснений можно более кратко сформулировать философское содержание экстремальных принципов: *взаимосвязь и развитие по определяющим характеристикам имеет тенденцию осуществляться экстремальными путями и в направлении к экстремальным состояниям, свойствам и структурам*⁵. Все это позволяет, используя идеи М.Планка, попытаться сделать более широкие обобщения о соотношении не только науки и религии, но и материализма и идеализма в нарождающейся культуре XXI века. Но прежде, чем делать такие выводы, остановимся еще кратко на рассмотрении соотношения действующих и конечных причин в истории философии.

Равноправность описания через действующие и конечные причины, то есть равноправность обычного и телеологического описания в

истории философии прослеживается от Платона и Аристотеля, через Ф. Аквинского, И. Канта, Г. Гегеля, русских религиозных философов и до наших дней. Особый интерес в этом отношении представляет аристотелевское понимание детерминизма, которое включает в понятие причинности четыре рода причин: материальные и формальные, действующие и конечные (целевые). На основе отношения к этим причинам и их использования в объяснении мира и человека Аристотель классифицировал различные философские системы и пытался достигнуть их синтеза⁶. На мой взгляд, это было не колебание между материализмом и идеализмом, а оригинальной попыткой Стагирита органически обобщить и объединить основные философские направления Античности. Лишь недостаточное развитие науки и философии того времени не позволило Аристотелю убедительно обосновать возможность и плодотворность такого подхода.

В Новое время Бэконом, Гоббсом и Декартом формальные и конечные причины как универсальные способы описания и объяснения бытия были отброшены. Они были признаны пригодными лишь для описания человеческой деятельности. С тех пор в материалистической философии и науке закрепилось именно такое их понимание. Лишь частично возможность применения целевых причин к описанию природы пытались реабилитировать Дарвин и Энгельс.

В свою очередь, понятие формы с современной точки зрения органически связано с понятием структуры, которая, в свою очередь, связана с понятием информации, а информация — с проблемами детерминации возникновения и развития жизни и сознания. Таким образом, современная наука и философия дают возможность расширить и реабилитировать аристотелевское понимание формальной причины, а в понимание детерминизма включить, наряду с четырьмя аристотелевскими причинами, ряд таких понятий как структура, вероятность, информация, добиологический и биологический отбор, связь состояний и т.п.

Подход Аристотеля к сравнению и классификации различных философских систем на основе четырех типов причин далек от их резкого противопоставления друг другу, в частности, противопоставления материализма и идеализма. Но в философии, особенно начиная со Средневековья, прослеживается и противоположная тенденция к конфронтации материализма и идеализма, к борьбе этих направлений, линий, «партий» по основным проблемам философии.

Опираясь на идейное наследие названных мыслителей, можно попытаться решить антиномию материализма и идеализма по аналогии с идеей дополнительности науки и религии, предложенной

М. Планком. Не трудно будет показать, что материализм, связанный с применением и абсолютизацией материальных и действующих причин, в значительной степени является аналогом дифференциального научного подхода, основанного на дифференциальных принципах и методах. В то время как идеализм, связанный с применением «конечных» причин и их абсолютизацией, является ничем иным как аналогом интегрального научного подхода, основанного на интегральных подходах и методах.

История философии и науки свидетельствует, что лучшие представители материализма пытались выяснить материальные и действующие причины происхождения человека и сознания и на таком пути приблизиться к их пониманию как вершины развития, как к высшим аксиологическим категориям.

В отличие от материалистов, многие идеалисты начинают объяснение действительности с ее вершин — с Человека и Сознания. Это позволяет поднять Человека почти на божественную высоту, воспринять его историю в целостном смысловом измерении, с точки зрения ее «конечного», целевого состояния и с этой высоты наметить подлинно гуманистические цели деятельности и творчества. Но односторонняя ориентация на телеологический подход приводит к «высотной болезни»: к игнорированию материальных и производящих причин, к непониманию механизмов функционирования и управления природных и социальных процессов, к смешению оснований и целей философского исследования, к отрыву от реальности, к мистицизму, мифотворчеству и т.д.

Исходя из сказанного, можно предположить, что *материализм и идеализм взаимодополняют друг друга* не только с точки зрения идеи развития, но и с точки зрения использования различных форм детерминации, а подход, связанный с выяснением их синтеза и взаимного дополнения на основе применения к решению этой проблемы обобщенных интегральных принципов и методов может быть назван *интегральным научным, или рационалистическим подходом*.

Интегральный подход, кроме того, открывает пути сближения между рационализмом, с одной стороны, и иррационализмом — с другой. К интегральному и системному рационализму не подходят уже обвинения в «аналитическом трупоразъятии», «логике твердых тел», как пазывал рационализм Бергсон, и т.д., хотя эти объяснения и имели некоторые основания для характеристики классической его формы. С другой стороны, интегральный подход открывает возможность рационалистам лучше понять роль образного и интуитивного познания с его возможностями создания целостной картины реаль-

ности, включающей как окружающую природу, так и внутренний мир человека, как субъективные цели, так и объективные способы ее достижения, как онтологические, так и аксиологические аспекты бытия.

Такой подход чужд естественно-научному познанию с его объективными методами, основанными на строгом разделении объекта и субъекта, материи и сознания, действующих и целевых причин. Но даже в естествознании, как отмечалось, складываются предпосылки для понимания их взаимодополнительности. Тем более интегративный рационалистический подход необходим в понимании искусства, гуманитарных наук, религии и т.д., то есть в понимании многих направлений гуманитарной культуры. Дальнейшая разработка интегративного подхода может создать рационалистические основания к сближению основных философских направлений, что может превратить философию, ее понятия и методы в язык, объединяющий культуру.

Взаимная дополнительность и единство материализма и идеализма, рационализма и иррационализма, науки и религии, науки и искусства в значительной степени становится понятной с точки зрения современной науки и философии, в которых удалось показать, что применимость интегральных принципов и методов к описанию неживой и живой природы является выражением направленности развития в сторону наиболее вероятных, наиболее устойчивых и оптимальных процессов и состояний (для физических систем это состояния с максимумом энтропии, для биологических и социальных систем — с максимально биологически или социально ценной информацией). Иными словами, *основанием для успешного применения в философии и религии конечных (целевых) причин служит существование самодетерминированной направленности развития любых систем к минимуму или максимуму по их определяющим характеристикам, то есть к определенной «цели».*

В этой связи следует уточнить, что понятие цели используют как в узком, так и в широком смысле. В узком смысле под целью понимают осознанную постановку и реализацию тех или иных задач. В широком же смысле — цель это то, что «определяет себя в самой себе»⁷, то есть внутренне детерминированное состояние любой системы и направление его изменения и развития.

Учитывая это определение Гегеля и данные современной науки, будем понимать под целесообразностью максимальное (минимальное) развитие или реализацию определяющих свойств и характеристик системы на основе внутренней детерминации. Если при этом

максимальная реализация определяющих свойств осуществляется в соответствии с мерой данной системы (в границах ее меры), то тем самым обеспечивается гармония целого и частей, гармония развития главных и второстепенных свойств системы. Такая система будет отвечать всем критериям, которые обычно связывают с понятием целесообразности.

Подчеркнем, что *детерминация конечными состояниями в физических системах носит не причинный характер. Здесь речь идет о детерминированной связи состояний, не носящей причинно-обуславливающего характера.* «Механизмом» же направленности процессов на достижение конечных (экстремальных) состояний выступает добиологический отбор и синергетические (кооперативные) эффекты.

В истории философии целесообразность рассматривалась как форма детерминации, но детерминации лишь обусловленной действующими причинами. Именно отождествление причинности и детерминизма было, на наш взгляд, одним из основных условий распространения метафизического подхода к пониманию «целесообразности» природы. Если понимать причинность как частный вид связи состояний, а «конечные» причины как частный вид конечных состояний, то *предлагаемое определение цели и целесообразности можно применить к любым системам, уточняя его в соответствии со спецификой конкретных систем.*

Такая постановка вопроса о «целесообразных» и целеподобных процессах и системах помогает проследить аналогию целенаправленных процессов на низших уровнях структурной организации материи с высшими уровнями. Раскрытие глубокой аналогии целенаправленных процессов на всех уровнях структурной организации материи, объяснение механизмов, детерминирующих эти процессы, позволяет дифференцировать по временному признаку не причины, а формы детерминации (формы связи состояний) и тем самым обосновать универсальность целеподобного метода исследования. Это дает возможность понять онтологические основания той эвристической роли, которую играл и играет целеподобный подход в исследовании природы.

На этом основании можно дать более полное, научное объяснение рациональной стороны религии и идеализма, показать их конструктивную роль в развитии культуры, гуманизма и образования. В то же время предлагаемая концепция не требует ни от ученых, ни от теологов, ни от материалистов, ни от идеалистов отказа от своих подходов и методов в разработке проблем культуры и мировоззре-

ния, а открывает возможность понять достоинства и перспективы каждой из составляющих духовной культуры и наладить их плодотворное сотрудничество.

Но при таком подходе требуется терпимость в отношениях между различными формами культуры и различными философскими направлениями, понимание ограниченности возможностей своего собственного подхода. Например, современному материализму для своего успешного развития, на мой взгляд, необходимо опираться не только на развитие науки и других философских направлений, но и на развитие всей культуры, включая религию, быть открытым к восприятию мировоззренческих идей, формирующихся в искусстве и гуманитарном знании. Материализм, чтобы быть современным, должен и дальше органически осваивать и переосмысливать не только разрабатываемую в идеализме концепцию развития, но многие, до сих пор плохо понятые его представителями аспекты концепций детерминизма и аксиологии. Фигурально говоря, *современный материализм должен из воинствующего стать толерантным.*

В заключение отметим, что предлагаемая концепция открывает возможности в разработке единых научных методов и единого языка системного описания проблем и явлений культуры, использующий богатый опыт и традиции теоретического естествознания и высокие гуманистические ценности и традиции религии, искусства, социальных наук и философии.

© В.А. Ассеев ,1997

Ассеев Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов

Примечания

1. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии, 1990, № 8. С.33.
2. См.: Янг Л. Лекции по вариационному исчислению и теории оптимального управления. М., 1974; Поштрягин Л.С. Принцип максимума в оптимальном управлении. М., 1989 и др.
3. Образцов И.Ф., Халин М.А. Оптимальные биохимические системы. М., 1989.
4. Симонов П.В. Высшая нервная деятельность человека. М., 1975.
5. Подробнее см.: Ассеев В.А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. Л., 1977; Ахлибинский Б.В., Ассеев В.А., Шорхов И.М. Принцип детерминизма в системных исследованиях. Л., 1984.
6. Аристотель. Метафизика. Соч. Т.1. М., 1976; Его же. Физика. Соч. Т.3. М., 1981.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1975. С.304.

К.С.Пигров

СДВИГ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В 80-90-Х ГОДАХ: СМЕНА ФИЛОСОФСКОГО ПОРЯДКА

«Червь ядовитый облит ягтарем,
Весело взоры почнут на нем...»

А. Хомяков

Можно ли на изменения в нашей философии, происшедшие с 1985 г. смотреть как на научную революцию в смысле Т. Куна? С точки зрения радикальности парадигмальных сдвигов — безусловно. Однако обращает на себя внимание то обстоятельство, что если это и революция, то совсем не такая, какие происходят в естествознании. Смена парадигм здесь не начиналась с какого-то открытия, которое постепенно приводило бы к изменению всего ландшафта научной дисциплины. Новая парадигма утверждается в философии иным путем. Если это и революция, то *«революция сверху»*.

Поворот в философской науке за последние десять лет был предметом (и отчасти — и результатом) весьма нагруженных в ценностном плане размышлений,¹ но почти не анализировался с помощью собственно научных приемов, разработанных, в частности, в постпозитивизме и науковедении. То, что изложено в настоящей статье, является попыткой социально-философского анализа самой социальной философии и продолжает начатую ранее работу.²

Фундамент философской жизни всегда составляет преподавание. Это первый, базовый «этаж» философии как социального института в любом обществе. Другой «этаж» философского процесса — квалификационные процедуры: защиты дипломных сочинений по философии, — диссертаций, технологии подготовки к этим защитам.³

Еще один «этаж» — повседневные публикации, журналы, сборники, тезисы, материалы конференций. С этим «этажом» связан технологический процесс подготовки рукописей, внутреннего рецензирования, отзывов в печати, продажи и библиотечного распространения философских изданий.

В публикациях особо следует выделить переводы и переиздания классической философской литературы.

Как организуется весь этот сложный философский процесс?

По аналогии с понятием социального порядка введем понятие *философского порядка*. Философский порядок в соответствующем социальном институте конституируется не только и не столько с помощью властных иерархических отношений, сколько с помощью классических философских текстов, или тех текстов, которые признаются нормативными в философском сообществе. Хотя на философский порядок и оказывает существенное воздействие философский истеблешмент (заведующие кафедрами, деканы философских факультетов, ученые советы), а также партийные и государственные чиновники, но он осуществляется не только как система субординационных отношений. Важную роль играет, кроме философского «начальства», и философская «публика», которая слушает (или не слушает) тех или других лекторов, покупает (или не покупает) те или другие книги, выписывает (или не выписывает) философские журналы. Причем это признание при любом сколь угодно жестком политическом режиме не подчиняется однозначно воле руководства. Лишь на основе классического текста и с его помощью может осуществляться властвование в социальном институте философии.

Классический текст вообще носит черты сакральности. Даже если этот текст акцентирует рационалистическую ориентацию, он требует веры. Автор классического текста харизматичен. Он — гений, культурный (в нашем случае — философский) герой.

Культивирование классических текстов осуществляется прежде всего в уже упомянутом процессе институционализированного образования. Нет образования — нет и классики. И наоборот, — приобщение к классическому тексту предстает как социализация в форме образования.

Такова в самых общих чертах структура функционирования социального института философии, которую мы сочли нелишним напомнить. Обратимся теперь к переходу от советского исторического материализма к постсоветской социальной философии.

Первоначально сами партийно-государственные лидеры (В.И. Ленин, И.В. Сталин) пишут философские тексты, в первую очередь, конечно, в области социальной философии. Во всяком случае, в любом социально-политическом тексте может быть при желании выделен социально-философский аспект. Властвующий автоматически оказывается социальным философом. Ленин и Сталин сами — классики, тем не менее они вовсе не пытаются оставить в тени своих

предшественников, напротив, — культивируют тексты К. Маркса и Ф. Энгельса как подлинно классические. «Классичность» Ленина и Сталина удостоверяется их верностью учению Маркса и Энгельса. Верность философии Маркса и Энгельса, диалектическому и историческому материализму, есть образец той верности, которую должны осуществлять все члены партии по отношению к продолжателям классиков, — то есть по отношению к Ленину и Сталину. Ошибки невозможны, они запрещены.

Необходимо отметить, что в то время как во всем мире происходил упадок интереса к философии в связи с засильем позитивизма (в широком смысле),⁴ специфическая духовная ситуация советского политического режима, хотя и принудительно, но поддерживала этот интерес на высоком уровне. В результате позитивизм в СССР представлял как запретный философский плод, к которому исподволь тянулись как сами профессионалы-философы, так и мыслящая интеллигенция. Это вело, в частности, к тому, что социология как отдельная частная дисциплина не принималась властью. Существование социологии мыслилось только в неразрывном единстве и в составе исторического материализма.

Партийно-государственная элита предстает и как философская элита в том смысле, что способна судить о философии, принимать решения о функционировании ее социального института. Функционирование многоуровневых партийных органов предстает в значительной мере как «приводной ремень» между властвующей элитой, с одной стороны, и повседневным философским процессом, с другой.

Сама философия также оказывается «приводным ремнем», оказывающим регулирующее воздействие на естественную и техническую науки. Это воздействие уже как бы в собственно «научной форме».⁵

Культивирование марксистско-ленинской классики — постоянно стимулируемая кампания. Кроме роскошных, громадных по тиражам изданий Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина возникает необозримая комментаторская литература. Две страницы «Элементов диалектики» из «Философских тетрадей» Ленина порождают, например, увесистый том комментариев, около сорока печатных листов.⁶ Приобретают невиданный размах юбилей классических марксистских произведений. Все это позволяет харизматизировать отцов-основателей марксизма, партии и государства, надевая на них маски культурных (философских) героев.

В дальнейшем партийно-государственные лидеры отходят от философии. Н.С.Хрущев, Л.И.Брежнев и М.С.Горбачев не претендуют на создание философских произведений. Это опасный для ре-

жима симптом. Он означает ослабление политической воли, не подкрепляемой уже обращением к всеобщему. Но вымуштрованная философия сама без определенных указаний сверху напряженно вылавливает всеобщие смыслы в политических текстах: «Каждое понятие в партийных документах может и должно быть интерпретировано философски». Такое философизирование политики выступает как форма ее теоретического обоснования. Выявляется имплицитный философский смысл в текстах, предназначенных для решения сиюминутных политических или хозяйственных задач, (скажем, гигантская литература по созданию материально-технической базы коммунизма в хрущевский период и — по соединению достижений НТР с преимуществами социализма в брежневский период). Политике придается связность с фундаментальными положениями отцов-основателей, которые еще имели политическую волю и философские притязания.

Акцент в философском порядке постепенно перемещается на издательскую политику. Партия контролирует: что издавать, что переиздавать, что переводить. Однако этот контроль постепенно ослабевает. Сложная система распределенной ответственности позволяет незаметно захватить инициативу в философии тем, кто заинтересован в радикальном реформировании советского режима.

Именно по каналам издательской политики и был подан сигнал начала философской «революции сверху»⁷ Он был воспринят как указание высшего руководства, хотя не исключено, что инициативу проявил какой-то в тайне либерально мыслящий партийный чиновник среднего уровня, а совершенно безвольная высшая власть пошла за лучшее сделать вид, что эта инициатива исходит именно от нее. Правда, конечно, этот сигнал философским сообществом мог быть воспринят потому, что исподволь накапливалось противостояние философскому официозу как в массе читающей публики, так и в самом философском истеблишменте. Показательны, например, две публикации в «Коммунисте» в 1987-88 гг. В них рассказывалось о конфликте новатора-обществоведа, прочитавшего нестандартную лекцию, с одной стороны, и блока недостаточно образованных представителей преподавательской массы и местного партийного аппарата, с другой. Авторы публикации — явно на стороне новатора. Такие публикации в теоретическом органе партии определенно задавали стандарт отношения к новациям в обществоведении.⁸

К чему все это привело за прошедшие семь-восемь лет? Сегодня обозначились по крайней мере две группы членов нашего философского сообщества.

К первой группе следует отнести ту часть социальных философов, которые все же попытались что-то достать из письменных столов. Это «что-то» тайное, что писалось ночами и демонстрировалось только близким друзьям. Но оказалось, что хранившиеся «под сукном» черновики, казавшиеся в советские времена их авторам миропотрясающими, как правило, весьма неинтересны, и уж во всяком случае не выдерживают конкуренции с западными философскими произведениями, создававшимися примерно в то же время, но легально и открыто, в условиях нормальной профессиональной критики, а стало быть и более качественно.

Вот, к примеру, общий вывод одной западной рецензии на первое перестроечное издание «Введения в философию» под ред. И.Т.Фролова: «новый вариант советской философии... выглядит эклектичным. И как в искусстве, эклектика в философии есть знак заката. Возможно, рецензируемое произведение окажется последним систематическим представлением до сих пор существовавших доктрин, которые должны были составлять «духовное оружие пролетариата».⁹ Однако, западный рецензент А.Игнатов недооценил духовную инерцию нашего сообщества философов.

Вторая группа философов — преподавательский корпус, не принявший до сих пор новых парадигм. Она демонстрирует то отношение к советскому марксизму, которое можно назвать: «марксизм как приятная привычка». Имеется в виду именно советский марксизм, с вполне определенно расставленными акцентами. Выяснилось, что эта группа философию может изучить только однажды, импринтинг в философском образовании для нее оказался решающим.

Новая власть настойчиво, но мягко («никому не запрещено быть марксистом, за это с работы в административном порядке не увольняют!») стремится изменить ситуацию. Для этого упор делается не только на переиздания и переводы, но и на издание новых учебников. Однако вновь изданные учебники, как правило, в большей или меньшей степени остаются под воздействием старых парадигм.¹⁰

И все же философский порядок существенно изменился. Управление философским процессом ведется теперь преимущественно косвенно, через коммерциализированную издательскую политику. В нее активно внедряется Запад, целенаправленно финансируя те или иные издания.¹¹ Старый корпус социальных философов, для кого марксизм — это «приятная привычка», просто выдавливается мизерным жалованием, да еще и выплачиваемым нерегулярно.

Новый философский порядок представляется анархичным по сравнению с той жесткой идеологической политикой, которая прово-

дилась в советский период. Это окончательное равнодушие новой власти к философии связано с тем, что философия, по представлениям пынешних правителей, совершенно потеряла свою идеологическую роль. За ней остались в лучшем случае лишь просветительская да, в какой-то мере (совершенно не сравнимой по значимости с религией), социально-стабилизирующая функции.

Однако, представляется, что это не до конца продуманное решение. Ведь идеологическая функция за философией сохранилась, хотя она и не имеет таких явных императивных форм, как прежде. А потому тот властитель, который совершенно выпустит философию как идеологическую силу из виду, тем самым откроет в большом историческом масштабе возможности для возобладания каких-то иных идеологий, о которых он даже и не помышлял.

Если вернуться к исходной аналогии, то революция в нашей философии идет скорее по типу революции в технических, а не в естественных науках. Эта революция решающим образом зависит от заказа власть имущих, попросту говоря — от финансирования.

Кажущееся исчезновение идеологической роли философии привело к ослаблению исключительной роли социальной философии в ее структуре, по сравнению с тем, как это было в «истматовские» времена. Собственно, уже в «предреволюционную» эпоху, когда происходило осторожное расшатывание тех основ, которые казались неизбежными, именно в эту точку был направлен огонь критики. Так Михаил Антонов в уже упомянутой статье «Перестройка и мировоззрение» (1987) видел главный недостаток нашей тогдашней философии в ее отрыве от нравственности. Подтекст был в том, что не социальные факторы, а именно вечные абсолютные моральные ценности конституируют философствование.¹² Теперь социальная философия оказывается «не выше», «не значительнее» этики, эстетики, философии культуры или любой другой философской дисциплины. Более того, социальная философия оказывается в глубокой тени, которую отбрасывает бурно разрастающаяся как в теоретическом, так и в практическом отношении социология. Поэтому можно предположить, что революция сверху в отечественной социальной философии превращает царственный путь истмата в малозаметную тропинку «философских проблем социологии».

Однако социальная философия как таковая содержит некоторые моменты, которые не могут быть адекватно исследованы социологией. Речь идет прежде всего о ее неотъемлемой *нормативности*. Имперские амбиции истмата коренились в утверждении, что если бытие определяет сознание, то самостоятельное культивирование цен-

ностей не имеет смысла. На самом же деле, хотя социальный философ и должен знать сущее общества, но должное не выводимо из его сущего, а потому социальная философия никогда не может быть редуцирована к теоретической социологии.

© К.С.Пигров, 1997

Пигров Константин Семенович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

Примечания

- 1 См. напр.: *Антонов М.* Перестройка и мировоззрение. Размышления о философской подготовке кадров. // Москва, 1987. № 9. С.153-170; *Маяцкий М., Надточий Э.* Философия в повелительном наклонении. // Юность, 1987. №10. С.27-29; *Ролов М.А.* Философия без сообщества? // Вопросы философии, 1988. №8. С.23-36.
- 2 См.: *Пигров К.С.* 1) К возможности научной революции в советском общественном сознании. // Сб. Проблемы деятельности ученого и научных коллективов. часть 1, Л., 1990; 2) Молчание классического текста // Сб.: Язык и текст : онтология и рефлексия. Материалы к 1-м международным философско-культурологическим чтениям. СПб., 1992; 3) Критика и соревнование в социальном институте науки / Социальные проблемы науки. Новосибирск, 1983; 4) Смысл философского образования // Мир человека, 1994. № 2-3. С.3-11; 5) Энергия понимания. Размышления о высшей школе. Л., 1990, и др.
- 3 См., напр.: *Meister R.* Geschichte des Doktorates der Philosophie an der Universitaet Wien. Wien, 1958; Promotionsordnung der philosophischen Fakultae der Universitaet Leipzig. Leipzig, 1914.
- 4 См., напр.: *Walberg H., Rasher S., Parkenson J.* Childhood and eminence // Journal of creative behavior, Bufallo (N.Y.). 1979. vol.13. № 4. P.226. Здесь, в частности, подчеркивается, что с 1903 по 1935 гг. философы потеряли престиж в мнении публики, а престиж музыкантов и художников возрос.
- 5 *Ахуидов М.Д., Баженов Л.Б.* У истоков идеологизированной науки // Природа. 1989. № 2.
- 6 См.: Ленин об элементах диалектики М., Наука, 1965, 512 с.
- 7 Отметим два ключевых, на наш взгляд, издания, которые и подали сигнал к "революции сверху" в нашей философии: *Владимир Сергеевич Соловьев.* Соч. в 2-х т., Мысль. М., 1988. (На философском факультете Ленинградского университета этот двухтомник по причине своей дефицитности продавался в помещении партбюро!); *Ф. Ницше, Э. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр.* Сумерки богов. Составление и общая редакция А.А. Яковлева М., Политиздат. 1988.
- 8 *Водолазов Г., Волков А.* Нежинская история. Размышления об одном персональном деле // Коммунист. 1987. № 13. С.119-122; — Коммунист. 1988. № 1. С.128.
- 9 *Ignatow A.* Diamat und Eklektismus: Die neue Fassung der Sowjet Philosophie. Koeln, 1991, s.49.

- 10 См., напр.: *Барулин В.С.* Социальная философия. Ч.1, 2. М., Изд. Моск. университета. 1993. Рекомендовано Государственным комитетом Российской Федерации по высшему образованию в качестве учебника для студентов высших учебных заведений. Насколько мне известно, это единственный "учебник" постсоветской социальной философии, все остальные издания по социальной философии представляют собой лишь "учебные пособия".
- 11 Здесь характерна серия «"Философия по краям" Международная коллекция современной мысли. Литература. Искусство. Политика», которая издается при финансовой поддержке Министерства иностранных дел Французской республики и при содействии Отдела науки, культуры и техники Посольства Франции в Москве. Принципиальный в этом смысле характер имеет также издание: *Карл Поппер.* Открытое общество и его враги. Т.1, 2. Перевод с английского... под общ. редакцией В.Н.Садовского М., Международный фонд "Культурная инициатива" SOROS FOUNDATION (USA) М., 1992.
- 12 *Литвинов М.* Перестройка и мировоззрение... С. 159.

Ф.Ф.Вяккерев

ИДЕИ И КОНЦЕПЦИИ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Известно, что этимологически слово «онтология» означает учение о сущем. По Хайдеггеру, вся прежняя метафизика, основой которой была онтология, акцент делала на сущее, неправомерно отодвигая на периферию проблему бытия. И в этом Хайдеггер видел основной ее недостаток. На его взгляд, главной проблемой онтологии должна стать проблема бытия. Эта переориентация во многом определила тенденции развития современной западно-европейской философии.

Как и в других ситуациях, мысль здесь движется в крайностях: односторонне абсолютизируется либо сущее либо бытие. В действительности как сущее, так и бытие являются важнейшими онтологическими категориями. Об этом свидетельствует тот факт, что существовали и существуют онтологические концепции как сущего, так и бытия. Но в них по-разному понимается субординация сущего и бытия. В концепциях онтологии сущего сущее (природа, вещь, организм, индивид, общество и т.п.) понимается как субстанция, а бытие (становление, движение, развитие, существование, жизнь, история и т.п.) — акциденция, как атрибут этой субстанции и бытия. Напротив, в концепциях, акцентирующих внимание на проблемы бытия, бытие определяется как нечто исходное, первоначальное, глубинное, абсолютное, а сущее как производное, как определенное бытие, что лишает сущее его субстанциональности. На наш взгляд, отношение между указанными концепциями и, можно сказать, двумя направлениями развития онтологии — не отношение альтернативного взаимодействия, а отношение дополнительности и, тем самым, взаимообогащения.

Что касается русской философии, то в ней едва ли не изначально метафизика разрабатывалась и развивалась преимущественно в аспекте онтологии сущего, в частности, в работах В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, П.А.Флоренского. Однако в постреволюционный период в марксистской философии метафизика была

отождествлена с антидиалектикой, что обусловило негативное отношение и к онтологии, которая традиционно понималась как основа метафизики.

Определенный ренессанс онтология начала переживать в советской философской литературе 1950-1960 гг. и прежде всего — в работах ленинградских философов. Пионерскими в этом отношении явились работы и выступления на философском факультете Ленинградского университета В.П.Тугаринова, В.П.Рожина, В.И.Свидерского и др. В результате постепенно стало формироваться мнение о существовании ленинградской школы онтологов и оппозиционной ей школы гносеологов, которую возглавил ряд московских философов (Б.М.Кедров, Э.В.Ильенков и др.).

В 1956 г. в работе «Соотношение категорий диалектического материализма», В.П. Тугаринов смело и мужественно, учитывая тогдашнюю крайнюю политизацию философии, поставил вопрос о недостаточности ленинского определения материи как объективной реальности, данной в ощущении — определения гносеологического, и о необходимости дополнить его определением онтологическим. Онтологический аспект материи, по мнению Тугаринова, должна была выразить категория субстанции, понимание материи как субстанции, т.е. идея субстанциальности. На основе этой идеи им была разработана оригинальная система категорий, в основание которой были положены категории «вещь», «свойство», «отношение». Они выступают в качестве субстанциональных категорий для обозначения различных аспектов реальности, исходным выражением которой служит природа в широком значении этого слова. Природа имеет две формы: материальную и духовную. Сознание тоже есть бытие, форма бытия. Бытие есть внешнее определение природы. Другое определение — понятие материи. Это уже не внешнее, а внутреннее определение природы.¹ Материя характеризует природу в трех измерениях: как совокупность тел, веществ и т.д., как реально общее, что имеется во всех вещах, предметах, как субстанцию. О необходимости разработки онтологического аспекта диалектики как науки неоднократно высказывался В.П.Рожин.

В дальнейшем эти проблемы неоднократно обсуждались в выступлениях на философском факультете Ленинградского университета и в работах В.И.Свидерского. Онтологию Свидерский трактовал как учение об объективно-универсальной диалектике. Он отмечал, что философы, выступающие против онтологического аспекта философии, утверждают, что его признание означало бы отрыв онтологии от гносеологии, что онтологический подход есть подход есте-

ственнонаучный, а не собственно философский и т.п. На его взгляд, онтологический подход — это рассмотрение окружающего мира с позиций объективной и всеобщей диалектики. Онтологическая сторона диалектического материализма составляет уровень всеобщности философского знания.² По этим вопросам и приходилось polemизировать с московскими «гносеологами», которые отрицали онтологический аспект диалектического материализма, доказав, что это отрывает онтологию от гносеологии, превращает философию в натурфилософию. Б.М. Кедров писал: «Под собственно философией Ф. Энгельс понимает прежде всего логику и диалектику ... и не считает философией ни натурфилософию, ни то, что некоторые авторы именуют «онтологией», (т.е. рассмотрением бытия как такового, вне отношения к нему субъекта, иначе говоря, как мира, взятого само по себе)»³.

Отрицание онтологии как особого раздела диалектического материализма разделял Э.В. Ильенков. Исходя из ленинского тезиса о совпадении в марксизме диалектики, логики и теории познания, философию марксизма он отождествлял с диалектикой, а диалектику сводил к логике и теории познания, т.е. к диалектической гносеологии. Тем самым из диалектики элиминировалась «объективная диалектика», т.е. та область универсально-диалектического, которую «онтологи» рассматривали как предмет онтологии.

По существу такой же позиции придерживались авторы статей «Онтология» в «Философской энциклопедии» (Н.Мотрошилова) и в «Философском энциклопедическом словаре» А.П.Доброхотов, говоря о снятии в марксистской философии противопоставления онтологии и гносеологии, а фактически — растворяя онтологию в гносеологии.

Объективности ради следует отметить, что предпринимались попытки начинать изложение системы категорий марксистской философии с категории бытия, например, в книге И.Д.Панцхавы и Б.Я.Пахомова «Диалектический материализм в свете современной науки» (М., 1971). Однако и в этом случае бытие отождествлялось с существованием, а существование сводилось к объективной реальности, т.е. все к той же материи. Что касается онтологического определения материи, то оно без всяких оснований объявлялось крайностью, недоразумением.

Если в 1950-х гг. и в начале 1960-х гг. обсуждались общетеоретические аспекты онтологии, то в последующем акцент был перенесен на исследования онтологических оснований конкретных философских проблем, а также фундаментальных проблем естественных и общественных наук.

Отметим лишь некоторые из этих проблем. В работах В.И.Свидерского нашел всестороннее обоснование принцип относительности конкретного, с точки зрения которого важно было различать универсальные утверждения о мире (универсальные закономерности) и относительные, преходящие свойства реальности. С точки зрения этого принципа А.С.Карминым была проанализирована диалектическая связь категорий конечного и бесконечного, состоящая в том, что в относительном, преходящем характере конечного содержится переход к бесконечности (абсолютности), понимаемой как процесс взаимоперехода конечных предметов и процессов, как неограниченное движение по узловой линии отношений меры.⁴

С точки зрения принципа различия и единства абсолютного и относительного анализировался и ряд других философских категорий. Так, В.Г.Иванов ставил вопрос о необходимости применения этого принципа к анализу сущности противоречия как всеобщего источника движения и развития, что позволяло преодолеть попытки перенесения частных форм противоречия, например, антагонизмов на их универсальные характеристики.⁵

В том же аспекте понятие абсолютного и относительного были применены А.М.Мостепаненко к разработке онтологической модели пространства и времени. С точки зрения этой модели следовало различать пространство и время как всеобщие, универсальные условия существования материи и относительные, конкретные пространственно-временные формы бытия конечных материальных объектов. На основе разработанной им онтологической модели была сформулирована оригинальная концепция пространственно-временных форм, позволившая определить метод разрешения антиномий, в частности, кантовской антиномии метрической конечности и бесконечности мира в пространстве и времени.⁶

Рассматривая вопрос об онтологических основаниях «ядра» диалектики, автор этих строк отмечал недостаточность логико-гносеологического метода «от логики к предмету» для определения сущности диалектического противоречия, породившего мнимую проблему: в одном или в разных отношениях присущи противоположности противоречию как их единству. Чтобы разрешить эту дилемму необходимо было проблему противоречия органично увязать с концепцией самодвижения как субстанциональным свойством материи.⁷

С.Г.Шляхтенко в работе «Категории качества и количества» (ЛГУ, 1968), анализируя вопрос об онтологических основаниях этих категорий диалектики, их основания видит в практической деятельности человека, причем в историческом аспекте первоначально фор-

мировались представления о качествах и свойствах предметов и процессов и уже на этой основе возникает понятие количества.

Основным направлением приложения онтологических идей к проблемам социальной философии была разработка (В.Я. Ельмеевым, В.Г. Мараховым, Г.Г. Караваевым, Г.П. Шляхтенко и др.) понятия социальной субстанции, позволявшая противостоять широко распространенным релятивистским тенденциям растворения понятия социальной реальности в терминах деятельности, действия, социальных отношений, а также сведения социологических понятий производительных сил и производственных отношений к технике. В русле онтологических исследований развивались (В.Г. Мараховым, Ю.С. Мелешенко, В.Д. Комаровым и др.) фундаментальные социально-философские проблемы науки, НТР, источников и движущих сил общественного развития, социальной экологии, цивилизации.

Мы ограничились этими примерами опыта применения онтологических идей к анализу конкретных философских проблем, хотя имелось много других плодотворных результатов, обогативших «эмпирическую» основу онтологии. На этой основе в конце 1970 — начале 1980-х гг. вновь возобновилась дискуссия о общетеоретических аспектах онтологии.

Итоговое обобщающее понимание предмета и содержания онтологии нашло отражение в работах ленинградских философов 1980-х годов: «Материалистическая диалектика в пяти томах. Том 1. Объективная диалектика» (М., 1981); «Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики» (Л., 1985). В отличие от точки зрения, отождествляющей онтологическое и объективно-диалектическое, авторы под онтологией понимают учение не просто об объективной диалектике, а об объективно-универсальном, отображении которого выступают философские категории. Подчеркивание универсальности, категориальности онтологического знания имело своей целью отличить онтологию от натурфилософии, в частности, от так называемой общенаучной картины мира.

Вместе с тем, авторы работы «Диалектика материального мира и т.д.» откровенно отходили от традиционных онтологических концепций, квалифицируя их как спекулятивные и метафизические. Подчеркивалось, что в философии диалектического материализма традиционные концепции онтологии критически преодолеваются. «Открытие принципиально нового подхода к построению философского знания привело к революционному преобразованию содержания онтологии и других разделов философии, к созданию нового, единственно научного понимания ее».*

«Революционное преобразование» свелось к тому, что как и у других авторов-онтологов, в этой работе не было специального анализа основополагающей онтологической категории — категории бытия, а система онтологических категорий начиналась с материального объекта, понимаемого «как система взаимосвязанных атрибутов». ⁹ Конечно, эта атрибутивная модель объективной реальности существенно конкретизировала онтологический аспект диалектического материализма. Однако недостатком ее было чисто негативное отношение к немарксистским концепциям, как современным, так и прошлым, в особенности к концепциям Гегеля, Гартмана, Хайддегера, Сартра, Маритэна и др. Более того, авторы атрибутивной концепции, исходя из верной установки, что объективно реально не существует бытие как таковое, что оно вообще есть абстракция, сделали неверный вывод, что бытие — это просто пустая абстракция. К таким пустым абстракциям относились гегелевские идеи о соотношении чистого бытия и ничто. Полагая, что анализ надо начинать не с чистого бытия, а с наличного бытия, авторы опускали из виду, что само наличное бытие — это лишь конкретный модус бытия, и о нем мы ничего не узнаем, если предварительно не осмыслим сущность чистого бытия. Отказ от гегелевской трактовки чистого бытия и небытия как исходных категорий онтологии обусловил их основную ошибку — неприятие гегелевской диалектики. Тем не менее концепция атрибутивного объекта, а также дискуссии вокруг нее, в частности, при написании 1-го тома «Материалистической диалектики» в пяти томах существенно продвинули разработку проблем онтологии и прежде всего категорий «материя», «объективная реальность».

В рамках онтологической концепции диалектического материализма понятие бытия по существу отождествлялось с понятием объективной реальности, материи. Самому онтологическому аспекту понятия материи давались различные определения: материя как вещество, как основа, объект, носитель атрибутов и др. Но постепенно в этом множестве определений вычленились два альтернативных подхода: *субстратный* и *атрибутивный*.

С точки зрения субстратного подхода, онтологический аспект понятия материи выражает понятие субстанции, когда субстанция понимается как носитель атрибутов. Такой подход характерен для точки зрения В.П. Тугаринова. Он подчеркивал, что определение материи как субстанции характеризует ее как всеобщий объективный предмет, как субстрат, «основу всех вещей», как носитель всех свойств». ¹⁰ Такое понимание материи как субстанции разделялось

впоследствии многими советскими философами. Например А. Г. Спиркин, характеризуя материю как субстанцию, под субстанцией понимает общую основу всего единого материального мира.¹¹

В противоположность субстратной концепции материи была выдвинута и разработана так называемая атрибутивная концепция. Сторонники этой концепции и модели материи недостаток субстратной концепции (как в историческом, так и в современном виде) усматривали в том, что в ней различаются и даже противопоставляются носитель и свойство (атрибуты), а субстрат понимается как подпорка, на которую «навешаны» атрибуты. Ставя задачу преодолеть это противопоставление носителя и свойств, они материю определяли как «согласованную систему атрибутов».¹² При таком подходе действительно снимается указанное противопоставление, поскольку материя отождествляется с атрибутами, однако, достигается это такой ценой, что если не снимается, то во всяком случае затушевывается вообще вопрос о материи как носителе свойств, и она лишается субстратности и сводится к свойствам, связям, отношениям.

Перед нами типично антиномическая ситуация, причем для сторонников указанных концепций она существовала на уровне взаимоисключающего альтернативного обсуждения проблемы. Интересно, что альтернатива возникла уже в истории философии, причем в полемике между материализмом и идеализмом. Так, по Локку, «субстанция есть носитель тех качеств, которые способны вызвать у нас простые идеи и которые называются акциденциями»¹³. Носитель — «поддерживающее», «стоящее под чем-нибудь». Субстанция отлична от акциденций: акциденции познаваемы, а о субстанции их носителе, нет ясной идеи. В то же время Фихте явно тяготеет к атрибутивному подходу, определяя субстанцию как совокупность акциденций. «Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть акциденции; их полнота есть субстанция. Под субстанцией надо разуметь не нечто фиксированное, а только изменение. Акциденции, будучи синтетически объединены, дают субстанцию, и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденций; субстанция, будучи анализирована, распадается на акциденции, и после полного анализа субстанции не остается ничего, кроме акциденций».¹⁴

То обстоятельство, что альтернатива субстратной и атрибутивной концепций возникла не только в современной философии, но имела и в истории философии, лишней раз наводит на мысль о наличии глубокого объективного основания этой альтернативы. На наш взгляд, таким основанием является одно из фундаментальных противоречий материи — противоречие устойчивости и изменчивости.

Субстратная концепция, ставя вопрос о материи как носителе атрибутов, акцентирует внимание на аспекте устойчивости материи и конкретных ее форм. Акцентирование же внимания на атрибутах, естественно, приводит к подчеркиванию аспекта изменчивости, поскольку содержание атрибутов может быть раскрыто в процессах взаимодействия материальных объектов, т.е. в процессах их изменения, движения, развития.

Каков же выход из этих трудностей? Во-первых, альтернативе должен быть придан вид теоретической антиномии, которая не отвергает истинность ни одной из альтернативных концепций.

Во-вторых, поскольку перед нами теперь антиномия, то, в соответствии с методологией постановки и разрешения антиномий, необходимо всесторонне проанализировать и оценить все «плюсы» и «минусы» альтернативных концепций, чтобы при диалектическом снятии и тем самым разрешении антиномии были сохранены положительные моменты обеих концепций.

В-третьих, сама процедура означает выход к более глубокому основанию, в котором преодолеваются односторонности альтернативных концепций. По отношению к антитезе понятий «субстрат» и «атрибут» таким диалектическим основанием выступает категория субстанции, в которой в диалектической связи выражены оба аспекта материи: устойчивость и изменчивость. Тем самым встает вопрос о материи как субстанции. Но чтобы всесторонне раскрыть содержания категории субстанции, необходимо определить ее место в системе тех категорий, которые непосредственно связаны с раскрытием диалектического содержания категории матери.

Исходным в этой системе должно быть определение материи как объективной реальности, данной нам в ощущении — определении гносеологическом. Исходным оно является и должно являться потому, что начиная с этого определения можно со всей определенностью сказать, что речь идет о системе категории материализма.

Следующий шаг в определении — это раскрытие онтологического содержания категории материи. Этот шаг делается с помощью категории субстанции. Было бы неверным отождествлять понятие субстанции и субстрата. Такое отождествление происходит, когда субстанция определяется как всеобщая основа явлений, т.е. как всеобщий субстрат. Но, во-первых, не существует универсального субстрата как носителя атрибутов, а существуют конкретные формы или виды материи (физическая, биологическая и социальная форма организации материи) как носители (субстраты) соответствующих форм движения и других атрибутов.

Во-вторых, категория субстанции более богата содержанием, чем понятие субстрата. Субстанция включает в себя субстрат, понимаемый как устойчивая основа (в виде конкретных форм материи) явлений, но не сводится к нему. Самое существенное содержание субстанции выражает Спинозовское *causa sui* выражающее самостоятельность, самообоснованность и самодетерминированность изменений, способность быть субъектом всех изменений.

Важный аспект онтологического содержания материи выражает также понятие атрибутов. Но подобно тому, как объективно-реально не существует универсального субъекта-носителя атрибутов, а конкретные формы материи, также и универсальные атрибуты (движение, пространство-время и др.) объективно-реально существуют в конкретных формах (модусах). Так, объективно-реально не существует движения как такового, а только конкретные формы движения, нет пространства и времени как такового, а есть конкретные пространственно-временные формы (пространство — время микро-макро-мега мира).¹⁵

Тем самым односторонности субстратной и атрибутивной концепций преодолеваются в синтетической субстанциально-субстратно-атрибутивном понимании материи как объективной реальности. Отмеченные соображения высказывались при подготовке первого тома работы «Материалистической диалектики» в пяти томах сторонниками обеих альтернативных концепций. Но эти замечания остались неучтенными. Более того, в вышедшей последней работе «Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики» отмеченные выше односторонности атрибутивной концепции были усилены. Можно сказать, что в ней проявилась определенная номиналистическая недооценка абстрактно-теоретического обоснования исходных оснований онтологической теории, в особенности недооценка такой абстракции как бытие вообще.

Оценивая в целом результаты разработки проблем онтологии ленинградской онтологической школой, можно сказать следующее: сама эта разработка шла в условиях жесткого прессинга со стороны московских гносеологов. И надо отдать должное теоретической смелости названных выше ленинградских философов: острые и многочисленные дискуссии на философском факультете Ленинградского университета в статьях и монографиях несомненно способствовали постановке и углубленной разработке проблем онтологии, в ряде случаев — уточнению прежних взглядов. Так, если некоторыми авторами онтология отождествлялась с объективной диалектикой, то теперь она определялась не как учение об объективной диалектике,

а как учение об объективно *всеобщем*. В связи с этим обобщалось понятие атрибута. Традиционно атрибут понимался как всеобщее сущностное свойство, присущее субстанции, рассмотренной как субстрат (носитель атрибутов). Здесь же атрибуты определялись не только как свойство, но и как всеобщие сущностные связи и отношения, выражаемые в категориях, в их системе. Сам же критерий универсально-всеобщего, категориального позволяет разграничить онтологию и натурфилософию, а такое разграничение необходимо, поскольку оно часто не производится, в результате чего онтологическое знание отождествляется с натурфилософским, например, с естественно-научной картиной мира.

Важным положительным результатом этих исследований явилась систематическая разработка диалектического содержания онтологии и прежде всего — диалектической природы категорий, составляющих основное содержание онтологии как учения о всеобщих определениях сущего и бытия. В связи с этим встала как перспективная исследовательская тема «Онтология, диалектика, логика».

С точки зрения современных оценок и современного уровня философствования можно видеть определенные слабости тогдашних разработок проблем онтологии. Прежде всего следует отметить, что в них не учитывались положительные результаты развития онтологических учений как в истории философии, так в особенности в современной зарубежной философии. Это приводило к тому, что не осознавалось, что развитие онтологии шло и может идти в двух направлениях: онтология сущего и онтология бытия. Как отмечалось выше, обе названные концепции в рамках ленинградской онтологической школы — это онтология сущего, но не онтология бытия. Более того, существовало мнение, что категория бытия слишком абстрактна и вообще может быть элиминирована из онтологии. Это, конечно, нонсенс. Наиболее перспективные и плодотворные результаты в современной онтологии достигнуты в рамках учения о бытии, в особенности при анализе проблем человеческого бытия. Именно в этом направлении, на наш взгляд, должны быть прежде всего продолжены онтологические исследования. Хотя отсюда не следует, что могут быть преданы забвению и проблемы онтологии сущего, в частности, плодотворно разработанные в рамках ленинградской онтологической школы.

Вяккерев Федор Федорович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета

Примечания:

1. *Тугаринов В.П.* Избранные философские труды. Л., 1988. С. 102, 104-105.
2. *Свидерский В.И.* О некоторых принципах философского истолкования действительности. Философские науки. 1968. № 2. с.35.
3. *Кедров И.М.* О предмете философии. Вопросы философии 1979. № 10. С.33.
4. См. *В.И.Свидерский, А.С.Кармин.* Конечное и бесконечное. М., 1966.
5. См. *В.Г.Иванов.* Проблема абсолютности и относительности основного закона диалектики. Современные проблемы материалистической диалектики. М., 1971.
6. См. *А.М.Мостепаненко.* Проблема универсальности основных свойств пространства и времени. Л., 1969.
7. См. *Ф.Ф.Вяккерев.* Диалектическое противоречие и самоотрицание. В цитир. произв.
8. Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С.18.
9. Там же.
10. *Тугаринов В.П.* Избранные философские труды., 1988. С.101-105.
11. *Спиркин А.Г.* Основы философии. М., 1986. С.147.
12. *Бранский В.П., Ильин В.В., Кармин А.С.* Диалектическое понимание материи и его методологическая роль. Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974. С. 14,16.
13. *Локк Д.* Избр. философск.произв. М., 1960. Т. 1, С. 301.
14. *Фихте И.Г.* Избр. соч. М., 1916, С. 180.
15. Необходимость введения понятия «пространственно-временные формы» обоснована в работах А.М.Мостепаненко.

Н. Б. Иванов

ФИЛОСОФСКАЯ ФОРМА XX ВЕКА: ПРОБЛЕМА ИДИОСИНКРАЗИИ

«Бог не обнаруживает себя в мире».

Людвиг Витгенштейн.

Структура — элемент формы, ее абстрактная «стихия». Это лежит на поверхности. Структура философского знания, если и не замещается вовсе, то существенно определяется структурой того образа, в котором перед нами предстает мир — отсюда все наши бесконечные «-логии», и сводом способов разложения и категориального синтеза этого образа, из которых проистекают все наши «-измы» — все старые и новые органы, методологии, тактики, стратегии, умозрения и т.п. Структура знания, по-видимому, подчинена и каким-то контекстуальным характеристикам мысли, прежде всего идеологического порядка. Это знание не может не быть представленным в слове, соответственно, оно детерминировано в своем развертывании исторически сложившейся структурой нарративных практик. Между прочим, только здесь впервые предметным становится разговор о национальной определенности или неопределенности философской науки.

Однако в этом естественном и по-своему примерном движении ума от частной формы к универсальному (хотя, как в нашем случае, и к исторически конкретному) содержанию есть и нечто от обыкновенной нашей торопливости, от обыкновенной — разумности, «философской» — инертности рефлексивного вопрошания. Ну вот не можем мы без этого — не смотреть на глубину. Нам всюду — в каждой вещи — подавай мир, абсолютное, всеобщее, сколь бы незначительной эта вещь сама по себе ни являлась и какие бы сиюминутные интересы ни преследовало ее метафизическое истолкование. Задача обнаружения лежащего на глубине контекста тождества всякой вещи вообще и всего на свете безусловно сущего является универсальной задачей философствования, его теоретическим смыслом. Так было в Древней Греции. Так было — или должно было быть — в наш век и в России. Это правда. Но, пожалуй, не

вся правда. Или лучше сказать — правда, не имеющая оплотняющей, напрягающей, задающей ей рискованность альтернативы: ложь ей вовсе не противостоит.

«Ограничимся поверхностью», — предлагал своим читателям Николай Гоголь (к сожалению, сегодня бы сказали — «Жиль Делез»). Что, если живых и всех вообще философов прочесть так, как следует читать «Мертвые души»? Что, если попытаться задержаться на уровне самой формы, присмотреться к тому, что делает ее едва ли не самоценною, что делает ее носителем обязательности, признаком достоинства, что делает формальную задачу самой исключительной, самой интригующей из всех загадок чистого разума?

Ведь живем-то мы именно на поверхности. Тут точно нет «разумной альтернативы». И именно поэтому наши серьезнейшие речи — от простого страха: мы боимся пропасти между формой и содержанием. Из-за нее все беды: по форме наши речи философские, а по содержанию — детский лепет. Иначе бы просто не о чем было говорить, когда мы говорим о форме и, соответственно, структуре умозрения. Иначе бы не было очевидным: лишь преодолев, усовершенствовав исторически ограниченную форму, можно приблизиться наконец к универсальному содержанию. На том стоим! Вовсе не задумываясь при этом над тем, что сама эта форма до известной степени — изначально, если хотите, — вовсе не относительна — особенно историко-культурно или идеологически. Она абсолютна. Есть то, что она хранит в себе именно идеально, с необходимостью — безотносительно к любым похвальным опытам ее рационального усовершенствования.

Как таковая она, конечно, не слишком напоминает потом рождающиеся из нее структуры и никак не удостоверяет их действительную рациональность. Она еще почти что ничто, она еще даже не одежда, не мундир, не мантия судьи, не халат врача и даже не значек ударника идеологического фронта — она еще не стала тем, что делает историко-культурную физиономию идей узнаваемой. Это еще только поза, жест. Однако жест такого рода, который делает саму ситуацию разрыва между формой и содержанием философского дискурса практически непостижимой. То есть — требующей специфически теоретического, «*clare & distincte*», рассмотрения.

Задача обнаружения момента тождества вещи и мира сложна лишь постольку, поскольку мы предполагаем ее в конечном счете разрешить. Что само по себе не обязательно. И действительно, есть контекст, в котором философия сводится по существу лишь к творчеству отвлеченного вопрошания. Но есть и прямо обратный кон-

текст. Философия не только вопрошает. Она нечто утверждает. Она не только «должна» нечто утверждать, но и не может этого не делать. И утверждать именно своей формой — с самого начала и до самого конца своего возможного «содержания».

Что бы философ ни говорил, он утверждает нечто лишь постольку, поскольку это нечто относит к истине решительно всего света («абстрактно», как принято — действительно абстрактно — утверждать). Образец образцов — формула Демокрита: «Я утверждаю следующее о совокупности всех вещей». Почти что ничего, кроме этой заявки, открывающей его космологический трактат, до нас не дошло, что, возможно, и послужило ей — как парадигме — на славу. Другой сохранившийся фрагмент гласит: «Человек есть то, что все мы знаем». Вполне вероятно, это не самое лучшее место несохранившегося текста. Если это сказано о человеке — а так оно и есть, — тогда правы Аристотель и Паскаль: истина сомнительная. Но если это сказано обо «всех вещах вообще» (что, впрочем, тоже самоочевидно)? Возможен ли тогда спор? Есть ли тут вообще место «мнению»?

Всякое мнение — Демокрита или Канта, о человеке или обо всем вообще — есть мнение частное и спорное. Но когда «мнить» попросту нечего, когда перед нами — интенция, а не предмет, тогда и без помощи строгого феноменолога должно быть ясно: в философской системе — если ограничиться ее внутренней формой — нет ни «мнений», ни «гипотез», как не было их ни у Канта, ни у Демокрита. Об этом и Хайдеггер — с его «невозможностью» спора в сфере «сущностной мысли».

Дильс, непревзойденный архивариус, ставит сохранившиеся фрагменты Демокрита непосредственно друг за другом — через двоячие, что делает ситуацию еще более прозрачной и до известной степени анекдотичной. Совершенная, идеальная форма, в которой принужден изначально существовать философ, предстает тогда не просто не «воинственной» — а ведь именно через признаки воинственности, через стигматы «должной» агрессивности формы мы сегодня подходили к теме структуры, — но и вовсе невыразимой в терминах мнения-сомнения, апологии-критики, защиты-нападения. Миролюбие, толерантность, веротерпимость исходной позиции философа столь беспредельны, что, кажется, один шаг — и она заставит умственный взор погрязнуть в безответственности. Достаточно в эту позицию встать, чтобы утверждать буквально «следующее»: что все течет или что все неизменно, что человек тайна, что он — явь, можно настаивать на очевидном — «Горы без долины не быва-

ет!» или «Дважды два четыре!», а можно заявить и нечто совершенно невероятное — что сегодня, например, прекрасная погода. Но если я утверждаю, что слова мои — об универсуме, а не о горке или речке, то тут есть о чем подумать. А философия только тем и занимается, что превращает мышление в предмет необходимости. И в ответе она единственно за это. Другой вопрос, насколько ответственно я заявляю нечто о том, чего, возможно, и на свете-то нет (как нет потока, в который не ступить дважды, или человека, которого бы все знали). Но это, очевидно, уже не вопрос формы умозрения — настолько же, насколько и не вопрос «нравственности».

Обязательность формы не просто не освобождает ее от того, чтобы быть исторической, но только к этому ее и «обязывает». Исходный жест философа, который лишь на первый взгляд является заявлением о «намерениях», а на самом деле раскрывает интенциональное содержание всего последующего дискурса, во все времена один и тот же. Но это не значит, что он осуществляется где-то «по ту сторону» реального времени и не имеет исторических конфигураций, предопределяющих — помимо всяких «-измов» или «-логий» — различные типы философствования. В частности, тот, который господствует в наше время, в специфически понимаемом современном мире — в мире со времен Маркса и Ницше.

Не знаю, кому из современных интерпретаторов верить: все-таки, кто у нас Ницше — «первый» или «последний» метафизик Новейшего времени? Среди его блестящих идей на самом деле трудно отыскать подлинно оригинальные. Во всяком случае, к ним едва ли можно отнести нашумевшие «волю к власти», «белокурую бестию» и, тем более, «мертвого Бога». Но есть один частный пункт в его размышлениях, который заставляет остановиться. Это идея *идиосинкразии* как специфического и едва ли не неотъемлемого атрибута философской речи.

«Вы спрашиваете меня, что же является идиосинкразией у философов?.. Например, отсутствие у них исторического чувства, их ненависть к самому представлению становления, их египтицизм. Они воображают, что делают честь какой-нибудь вещи, если деисторизируют ее, *sub specie aeterni*, — или делают из нее мумию. Все, что философы в течение тысячелетий пускали в ход, были мумии понятий; ничто действительное не вышло живым из их рук. Они убивают, они бальзамируют, эти господа-идолопоклонники понятий, когда поклоняются, — они становятся опасными для жизни всего, когда поклоняются. Смерть, изменение, старость, так же как зарождение и рост, являются для них возражениями — даже опро-

вержениями. Что есть, то не становится; что становится, то не есть... И вот все они, даже с каким-то отчаянием, верят в сущее. Но так как они не могут его ухватить, то ищут причин, почему им не дают его. «Должна быть иллюзия, обман в том, что мы не воспринимаем сущего: где же скрывается обманщик?» — «Мы нашли его, — кричат они радостно, — это чувственность! Эти чувства, которые и вообще-то так безнравственны, обманывают нас относительно истинного мира. Мораль: освободиться от обмана чувств, от становления, от истории, от лжи, — история есть не что иное, как вера в чувства, вера в ложь. Мораль: отрицать все, что верит чувствам, все остальное человечество — все это «толпа». Быть философом, быть мумией, изображать монотеизм мимикой могильщиков! И прежде всего прочь тело, эту достойную сожаления *idee fixe* чувств! одержимое всеми ошибками логики, какие только есть, опровергнутое, даже невозможное, хотя оно достаточно нагло для того, чтобы изображать из себя нечто действительное!..» («Сумерки идолов»)

Это лишь одна из форм идиосинкразии, первая из двух, что выделяет Ницше. Конечно, метафизику XX века, которая эволюционизировала во многом под обаянием его идей, уже нельзя содержательно обвинить в том, в чем уличал Ницше философов всех времен и народов. Да, в XX веке ничто так, как чувственность, не получило такой реабилитации, и уж конечно, тело, и уж конечно, становление — все то, что ракрывает мир не *sub specie aeternitatis*, а по преимуществу или даже исключительно — *sub specie mortis*, смерти. Но если мы представим, что тем самым философия содержательно избавилась от идиосинкразии, значит ли это, что она спаслась от нее и вовсе?

Чем бы ни была «идиосинкразия» — диагнозом лекаря или вердиктом судьи, уникальность открытия Ницше не в том, что он обыкновенные обвинения в иррациональности тех философов, которые не могли или не хотели разделять его взгляды, замещает апелляцией к их «нечувствительности» (что было бы в целом оправданно). Уникальность позиции Ницше не в том вообще, что он защищает и доказывает, а в том, что он, элементарно говоря, показывает — причем не на чужом, как думал, а на собственном примере: лечить философский разум от самой страшной, органической болезни, которая проистекает из его формального — «чистого», в смысле Канта — существа может только тот, кто сам болен. А судить — тот, кто преступил закон.

Ибо что же делает Ницше, обвиняя философов в том, что они рассматривают мир единственно под знаком вечности? Он ведь

именно в этом свете, именно под этим знаком рассматривает всех. Ни Шопенгауэр, ни Гегель, ни Паскаль «не вышли живыми» из его рук. Даже Гераклит с его «миром-огнем-играющим ребенком» — и тот не избежал общей участи (последующие оговорки Ницше слишком вялые, чтобы их принимать в расчет). Короче, если кто-то и может служить живым примером зараженного идиосинкразией, то это сам Ницше. Острее, убедительней примера не придумаешь. Действительность идиосинкратического синдрома если им и не доказана, то показана, — так вновь история подтверждает, что повторяется дважды, «по Марксу»: сначала как трагедия схоластических доказательств, а на деле, как писал Аверинцев, «показательств» Бытия Бога, затем — как фарс с демонстрацией Его «смерти».

Идиосинкразия — аномалия чувственности. Но не в этом ее опасность для умозрения: чувства «и вообще-то так безправственны», т.е. аномальны как свидетели истины. Но кто не чувствует, что сам — тот, от которого пытается всеми средствами отречься, у того проблемы вовсе не с «чувственностью». И чем яснее, тверже отречение, тем больше в нем от чистого разума — это именно он говорит себе, что «не чувствует», «ничего не чувствует», «ничего не чувствует»... Речь идет, таким образом, вовсе не о казусе Ницше, расслаблении его ума или внимания. Речь идет именно о том, перед чем пасует любая сила умозрения: то, что со стороны его содержания выступает как аномалия чувственности, со стороны формы оборачивается — аномалией рациональности. И для подтверждения этого вовсе не обязательно «философствовать молотом».

Столь же радикально, как Ницше, порывает с «философией» и Гуссерль. Феноменологический пафос даже более радикален: мир вообще, под любыми «знаками», здесь выбрасывается из поля рассмотрения, ставится за скобки... Идеальное содержание мысли вовсе не определено его предметным содержанием — в этом весь негативный дух феноменологии как «положительной науки». Обязательна операция эпохе: надо воздерживаться от того, чтобы судить, если мы не умеем прежде описать содержание суждения. Так-то оно так, однако за одним единственным исключением — к сожалению, того же рода, что и у Ницше.

Когда речь идет о предметах речи, без эпохе, понятно, не обойтись, но когда речь заходит об особенной ее форме — философии, тут с суждением и даже осуждением медлить никак нельзя. «Глубина», «мудрость», «любовь к мудрости» (если не любовь вообще) — все это при ближайшем, «строго научном», рассмотрении стоит не-

многого. Все это не имеет отношения к подлинно научному пути к истине, которого нам только и следует искать. Гуссерль намеренно бросился на этот эшафот — намеренно обеспечил беспредметность своих речей — о чем угодно: о времени, о мышлении, о бытии и даже, если угодно, о самом трансцендентальном его. Возьмите любое его сочинение и попробуйте ответить, какую тайну мира он сделал явью? Разумеется, Гуссерля риторичность такого вопроса не смутит: интенциональный план сознания в принципе непереволим в предметный — для этого нужна теория. Однако для чего же нужна сама феноменология, если не для реализации самой что ни на есть «естественной установки» сознания — отдать себе отчет в том, что его идеальным образом направляет, что составляет сущность всех его «интенций» и существование чего ни на миг не подвергается сомнению? Считать, что наше «я» не может не мыслить и по трансцендентальной природе своей склонно, а по культуре — неспособно постигать истину (если не пройдет курс феноменологии), значит впадать совершенно в тот же «натурализм» и тот же «психологизм», что и здравый рассудок, исходящий из «окружающего мира» как из сущего, но при этом «ставящий за скобки» свою ответственность за его конституирование.

Так вновь заявляет о себе идиосинкразия. Получается, что если я обвиняю кого-то в натурализме, я сам «натуралист», причем трансцендентальный; в психологизме — «психологист» (интересно, кто это такой?). Речь идет вовсе не о внутреннем противоречии самой феноменологии. Разумеется, там множество всяких противоречий. Я говорю о том, что иррациональность феноменологического дискурса обеспечивается идиосинкратичностью феноменологической позы, то есть ее исходной и, что в нашем случае принципиально важно, формальной интуицией.

И даже внешние признаки феноменологической идиосинкразии те же, что и в случае Ницше, — иллюзии быстрого выигрыша и легкой жертвы. Разница лишь в том, что жертвуется противоположным. Но это уже не так существенно. Разумеется, за счет предметности речь феноменолога получает великий выигрыш в членораздельности. Нет более рационально прозрачной речи, чем эта (по идее, в ней и слов-то нет — одни термины). Как нет — или, «по идее», не должно быть — красивее и стройнее тела, чем *body* культуриста.

Таковы полюса. Идиосинкразию можно распознать и у других (если не у всех) классиков философии XX века. Даже у Хайдеггера — с его «бытием Бытия», будто бы позволяющим онтологии

стать фундаментальной, т.е. заглянуть за горизонт сущего. В споре с ними развертывалась советская философия, но спор этот — при всей его подчас серьезности и знаменательности — оставался только тем, чем хотел и чем только и мог быть — спором содержательным. Ситуация не только идеологически, но и эпистемологически вынужденная. По отношению к ней гораздо легче хранить «толерантность», чем по отношению к тому достаточно расплывчатому движению в философии, которое называют (обыкновенно — извне) пост-модернизмом. Но если иметь в виду его вдохновителей, особенно Делеза и Деррида, то об «обязательности формы», хотя бы в том смысле, который придавал этому выражению Мамардашвили, забывать непозволительно. Конечно, их тексты полны эпатажа. Кого угодно шокируют речи, ни во что не ставящие ни свою предметность, ни свою членораздельность. Это поразительно, это невозможно. Но штука в том, что если мы действительно будем строго следовать формальным доводам разума, мы и на самом деле никогда не упремся в «подлинный» референт и даже в контекстуальное содержание «собственного» мышления. Все есть текст, и ничто не есть означаемое. Это максимы, которые соответствуют именно формальным, а не содержательным доводам разума. Но это — предел: дальше нет даже идиосинкратической перспективы.

Как же быть теперь, когда круг замкнулся? Конечно, «бороться с идиосинкразией», — скажем мы. Но в том-то ее и специфика, что мы превращаемся в того, с кем боремся, кого критикуем, от кого отрекаемся — постольку именно, поскольку отрекаемся будто бы не от самих себя (как я — сейчас). То есть мы ставим себя по ту сторону заблудших — и сразу лжем самим себе. И уже одной этой установкой обеспечиваем собственное двуличие, экзистенциальную двусмысленность философского дискурса. Можно ли вообще выйти из этой ситуации? Ведь ясно, что не спасет ничто. Но если философская форма есть единственная трансцендентальная инстанция, которая ответственна за возможное заблуждение, то, по-видимому, в ее жизни и следует искать ответа.

Ницше в своем тексте, не замечая этого, демонстрирует существо происходящего. У него это само собой происходит: мы, философы, мумифицируем действительность и тут же, через запятую, сами оказываемся мумией. Это как у Плотина: душа превращается в то, что созерцает. Как это может произойти? Как, если не пресловутой «историей идей», объясняется, что эйдосы Платона, вечный «вид» вещей, вдруг всплывают эйдосами Августина, «мыслью» Бога? Как предметное содержание умозрения оборачивается содержанием са-

мой мысли, пусть даже и не нашей собственной? Если хотите — интенциональным содержанием умозрения? Итак, не в преодолении какой-либо ограниченности или неограниченности предметного содержания философской мысли и, тем более, не в преодолении обязательной ее формы лежит, по-видимому, выход из ситуации. А единственно в жесткой постановке вопроса о том, каким же образом происходит это превращение, этот метаморфоз — пожалуй, единственный вообще действительный метаморфоз на белом свете: не тело переходит в тело, не дух становится другим духом, а в душе рождается их чистый синтез. Нет ничего важнее и загадочней этого мгновения: когда то, о чем я мыслю, вдруг перерастает в саму мысль. Я полагаю, что проблемы не только практической, скажем, социальной или этической философии, но и проблемы теоретической философии разрешимы только в этом русле. Иначе феноменологии не обойтись без апелляций к интеллектуальному созерцанию, Божьему дару, способностям-потребностям и т. д. в строжайшем духе новейшей трансцендентальной философии (г-жа Тименецка и ее круг).

Проблема рациональности лишь на первый взгляд имеет сугубо содержательную суть, касается, например, понимания предметного мира или интенционального содержания мышления. Это есть иллюзия. Или, другими словами, всевозможные «тайны», которые нас вообще могут интересовать, конституируются не на горизонте — моего взгляда, интереса, вопрошания, где душа у меня болит, где я не могу спать, куда я мечтаю попасть, а именно в зоне нашего трансцендентального равнодушия, которая — под видом только верного и обязательного жеста — пребывает в самом центре философского дискурса, составляет его внутреннюю — как пустого слова — форму. Если мы сможем проникнуть разумом в эту зону, мы наверняка поможем ему больше, чем он нам, когда укрепляет свою автономию и расширяет географию своих путешествий.

© Н.Б.Иванов, 1997

Иванов Николай Борисович, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета.



Дина Есипович

РАЗНОЦВЕТЬЕ

Для душ нет возрастов
и расстояний!
Как нет преград...
В свободе их — весь мир.
Они взлетают и, взмахнув
крылами,
Уходят в Вечность в звуках
сотней лир.

По краю бездны ходим мы,
И дни, быть может, сочтены.
Но мы не слышим стон часов,
Закрылись плотно — на засов.



Есипович Дина Раулевна родилась в Ленинграде. В 1983 г. окончила философский факультет ЛГУ. Редактор Издательства С.-Петербургского университета.

Прислушайся к дождю, который в этот день
Вошел в судьбу твою.
Он чист, он светел, он поет!
Забудь про то, что так тебя гнетет.
Он убежал, слетел с небес,
Чтоб понял ты — все так же зелен лес,
И небо голубо, и необъятна даль,
И солнце высоко. Чего ж так жаль?
Зачем же грустен ты? И кто тебе сказал,
Чтоб обязательно итоги начертал.
Итоги? Нет, уволь, то лишь приготовленья,
Чтоб ярче высветить пути
И нескончаемой дорогою идти
Все той же, но уже совсем иной.
Сегодня ты — вновь человек другой.
Смотри! Там впереди ненастье,
Но там же брезжит берег счастья.
И песен дружный хоровод
Звонит: “Вперед, смотри вперед!”
Все — миг, все — вечность!
И везде дыханье!
Потери там? Ну что ж, прими страданье.
Там блики радости? И их прими.
Земле уж отдал ты все помыслы свои...

В.М.Урицкий

«ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА ...» (проблемы мысли и сознания в философия М.К.Мамардашвили)

«Ego cogito, ego sum» — «я мыслю, следовательно, я существую». В интерпретации Мераба Константиновича Мамардашвили (1930-1990) знаменитая декартовская формула звучала иначе: «я мыслю — я есть». Тем самым он хотел подчеркнуть: конструкция Декарта — не силлогизм, не умозаключение, а очевидная тавтология, утверждающая единство, тождественность бытия и мысли. В этом логическом сдвиге выражен весь пафос «реальной философии» Мамардашвили, сосредоточенной на отыскании метафизических законов становления личности через пробуждение сознания. Мысль является экзистенцией, потоком переживаний человека, постоянно стоящего перед угрозой не-бытия, единственным средством доказательства миру факта существования своего «я».

Философия сознания Мамардашвили, бесспорно, несет в себе такой преобразующий потенциал, и ее появление в контексте современной культуры симптоматично. Деструктивные тенденции в европейской философии, находившие в первой половине столетия свое подкрепление в открытиях ядерной физики, квантовой механики, теории относительности, не отвечают проблемам выживания нашего времени, которые толкают науку на поиск интегративных, макроскопических подходов к исследованию природы, на путь решения насущных проблем человека во всех его ипостасях, требующий гуманистического переосмысления роли и возможностей человеческого сознания.

Определенную трудность при анализе статей и записей выступлений М.К.Мамардашвили представляет то, что они не имели целью отобразить собственную философскую систему автора в сколько-нибудь законченной форме. Проблему приоритетов в философии он считал надуманной: последовательно пройденный путь осмысления того или иного вопроса с необходимостью предполагает повторение всех онтологических «открытий» прошлого, и в этом

акте, по словам Мамардашвили, «есть все, что вообще бывает в философском мышлении».¹ Как правило, индивидуальность философа отражается не столько в содержании, сколько в форме выражения его мыслей, в уникальном ракурсе, с которого он смотрит на вечные проблемы бытия, отражающем его собственную судьбу.

Заметное влияние на творчество М.К.Мамардашвили оказали работы Ж.П.Сартра, А.Камю, М.Пруста, М.Хайдеггера. В то же время, причислить самого Мамардашвили к какому-либо из направлений экзистенциализма было бы ошибкой — по стилю и форме подачи материала философ, бесспорно, принадлежал к более старой классической традиции. Обрисовывая творческий портрет Декарта, Мамардашвили с горечью и иронией отмечал, что у этого мыслителя — в отличие от многих мыслителей современности — «нет конвульсий слов». Требовательность к форме и слогу, вычитание «себя» из философских текстов и бесед были в глазах Мамардашвили «кодексом вежливости», обязательным правилом философа. Маска сдержанного стиля тем обязательнее, чем жарче проблемы, которых касается мысль. «В конвульсиях рождается мир, но он не мучает нас своими переживаниями!»²

Видится очевидной и связь творчества М.К.Мамардашвили с традициями русской философской школы — поднятые им проблемы неоднократно затрагивались в трудах отечественных мыслителей. В частности, воззрения Мамардашвили близки к представлениям С.Л.Франка, который рассматривал философию как «рациональность, направленную саму на себя», высвечивающую при этом «трансрациональность бытия»³, и перекликаются с интуитивизмом Н.О.Лосского, утверждавшего, что «знание есть не копия, не символ, ... а сама действительность»⁴.

Термин «лаборатория мысли», использованный А.Ф.Лосевым применительно к диалогам Платона, с полным основанием может быть перенесен на творческое наследие Мамардашвили. Эта особенность выступлений и печатных трудов М.К.Мамардашвили неоднократно подчеркивалась Ю.П.Сенокосовым и другими авторами, касавшимися «феномена Мамардашвили». Читатель и слушатель становятся не только свидетелями, но и участниками захватывающего процесса развития философского рассуждения. Эффект присутствия не случаен: философ был убежден, что «мы способны понять то, что написано в философском тексте, лишь в том случае, если сумеем воспроизвести сказанное в нем... как возможность нашего собственного мышления».⁵ Другого способа передачи и постижения метафизического знания не существует. Сделаем попытку,

придерживаясь этого правила, выделить и обсудить основные вопросы, поднятые философией сознания Мераба Мамардашвили.

Невероятность мысли

Мысль невыразима, невозможна, как само человеческое бытие — вот отправная точка рассуждений Мамардашвили.

Как понимать эту позицию философа? Ведь наш опыт говорит об обратном: мысль сопутствует нам везде и всюду, предваряя каждое наше действие и решение. Сознание — признак нормального состояния бодрствования. Способность мыслить дана человеку от рождения, и реализация этой способности не требует специальных усилий, а, напротив, происходит естественно и непрерывно.

Очевидно, мысль в общеупотребительном смысле слова — это не то, что вызвало философское удивление Мамардашвили. Мысль, как форма житейской рефлексии, в действительности вообще не является мыслью, утверждает он. В истинной мысли «...отсутствует ты, но она, эта мысль, есть твоё состояние», которое «рождается из душевного потрясения». ⁶ Такие состояния, сочетающие в себе высочайший эмоциональный накал с отрешением от самого себя, в обычной жизни, как правило, человеку недоступны. Чаще всего состояния ума, называемые мыслью, служит проводником проблем человека, его комплексов, желания самоутвердиться и скомпенсировать свои недостатки, стремления к лучшей адаптации в окружающем мире и, в конечном счете, к возможно более полной манипуляции действительностью. Такого рода мысль всегда тянется из прошлого, из предыстории момента, в который она родилась. Однако «прошлое — ... враг мысли». ⁷

Мысль в философии М.К.Мамардашвили не является простым синонимом логической операции, поскольку в состоянии мысли к нам приходит принципиально новое знание, не сводимое к прежним сведениям об объекте рассуждения. Появление нового знания всегда оставалось одной из загадок человека. Природа этого знания такова, что, пытаясь ее постичь, мы, по выражению философа, с неизбежностью «попадаем в область тавтологических ... уравнений», ⁸ нередко чреватых логическими противоречиями.

Одна из таких тавтологий связана с часто цитируемым Мамардашвили высказыванием Платона о том, что «мыслить» означает «вспомнить»; иными словами, чтобы понять что-то новое, нужно это новое уже знать, хотя и в скрытой форме. Стремясь постичь новое, мы как бы обращаемся к памяти — и находим там то, что

ищем. «Познание» и «узнавание» в контексте этого рассуждения оказываются синонимами: истины бытия не ищутся, а отождествляются с тем, что где-то уже есть.⁹ Но что, в таком случае, играет роль «резервуара» истин? Очевидно, это не может быть обычная память на жизненные события, это некая иная память, образно говоря, память за пределами мозга. С неизбежностью встает вопрос о трансцендентальной сущности процесса мышления.

Столь же парадоксальное свойство мысли — ее краткосрочность и неуловимость. Вслед за Платоном Мамардашвили утверждал, что мысль может возникнуть только в процессе живого общения как некая искра в беседе, «какая-то взаимная индукция людей»,¹⁰ готовая исчезнуть в момент своего появления. «В естественной природе ... состояния мысли, состояния сознания не содержится возможности дления этого состояния, — отмечал Мамардашвили. — Если ... мысль истинна, совершенна, то, следовательно, она поддерживается и непрерывно возрождается волей»¹¹. «Весь мир опишет тот, кто сумеет себя расспросить до конца, а это трудно, почти невозможно»¹². Ссылаясь на Декарта, он писал о том, что мыслить можно не более нескольких часов в месяц, все остальное находится за пределами возможностей человека либо не является мыслью. Усилие воли, о котором говорит Мамардашвили, необычно, ибо не имеет явной точки приложения. Простой траты сил недостаточно, нужно знать, каким образом держаться, по выражению философа, в собственной мысли. А это знание — продукт свершившегося мыслительного акта.

Пользуясь классификацией современной психологии, такого рода мыслительная деятельность находится в разряде измененных состояний сознания. Известно, что в обычном ритме жизни вход в подобные состояния для человека закрыт. Для их достижения требуется нетривиальная аутоманипуляция, роль которой у Мамардашвили отводится созерцанию «фиксированных точек интенсивности»¹³ — неразрешимых проблем бытия, таких, как смерть, Бог, сама мысль. Остановимся подробнее на этом умозрительном приеме, имеющем решающее значение для понимания особенностей метода философии Мамардашвили.

Разум человека, как было показано Кантом, антиномичен. Теоретический подход к описанию мира неизбежно приводит к появлению одинаково доказуемых, но взаимоисключающих друг друга ответов на исследуемые вопросы. Это свойство разума сигнализирует о том, что в действительности мир, как единое целое, не может быть предметом теоретического познания; необходим эксперимент

«двойственного рассмотрения» — одновременного держания вместе несовместимых между собой суждений. Фиксированные точки интенсивности в философии Мамардашвили выполняют именно такую функцию: остановившись на них, разум оказывается перед необходимостью двойственного рассмотрения. Смерть невозможна, ее не может быть — и она есть, присутствие в нашем мире Бога необходимо и очевидно — и его нет, «красота спасет мир» — и не было случая, чтобы мир по своим законам не разрушил эту красоту, и т.п. «Что бы мы ни думали о Боге и как бы не размышляли о смерти, — писал Мамардашвили, — они остаются для нас столь же непонятными, как и в начале размышления. Но что-то случится с нами».¹⁴

С позиций феноменологии Э. Гуссерля метод М. К. Мамардашвили следует рассматривать как разновидность феноменологической редукции, направленной на поиск первичных очевидностей внутреннего мира. Результатом этой процедуры является «оголение» структуры сознания, разложение его на поток феноменов, или идеальных объектов размышления.

По Гуссерлю, наше сознание обладает свойством интенциональности: оно всегда ориентировано на внутренний объект, смысл. Мамардашвили, разделявший это суждение, часто в связи с этим подчеркивал, что в точках интенсивности, порождающих потребность мыслить, «нет никакой утилитарной пользы»¹⁵, что они избыточны и излишни в нашей жизни. В такой же степени является излишней и бесполезной сама мысль — та, о которой рассуждает философ. Действительно, философское сознание обычно проходит «сквозь» насущные проблемы человеческой жизни, не останавливаясь на них и видя за ними нечто более для себя важное.

Итак, мы видим, что сфера мысли, «чистой мысли» наполнена противоречиями. «Мыслить» означает узнать новое, однако для отождествления нового нужен тезаурус, априорное знание, и эта необходимость делает мысль сродни некоему непостижимому по своей природе воспоминанию. Мысль — редкое и преходящее явление, продление мысли требует предельного напряжения человеческих сил. И, в дополнение к этому, мысль, как правило, оказывается избыточной, необязательной для выполнения основных физиологических и социальных функций человека.

Разгадка перечисленных парадоксов, согласно М. К. Мамардашвили, требует радикального изменения системы методологических координат, в которых анализируется феномен сознания: абсурдна не мысль, а наше повседневное существование, мерками которого

мы пытаемся постичь феномен сознания. Человек — это только усилие быть человеком, и вне этого усилия существование мысли, о которой говорит философ, действительно может оказаться под сомнением. Очевидность мысли относительно к онтологическим истинам, первичным истинам нашего бытия, невидимым в силу своей фундаментальности. Поэтому доказательство справедливости тождества «я мыслю — я есть» лежит за пределами теории, в области философского эксперимента. Таким экспериментом, по убеждению философа, является сама жизнь, дающая нам все необходимое для достижения состояний онтологического сознания. Каждый переживал в той или иной форме эти состояния, свойственные человеку «по той простой причине, что люди желают жить».¹⁶

Этот путь драматичен. Тот факт, что бытие есть только в мысли, чаще всего доказывается нами от противного, а сами «экспериментальные подтверждения» даются дорогой ценой. Преобразовав тавтологическую формулу Декарта, получим: «я не мыслю — меня нет». Именно в тех ситуациях, когда наше человеческое существование оказывается под угрозой, и мы эту угрозу осознаем, возникает, по выражению Мамардашвили, первый отблеск мысли.

Мысль как экзистенция

Таким образом, обращение Мамардашвили к экзистенциализму закономерно. В этом подходе он прежде всего искал современный язык для описания известных с древности состояний и переживаний, связанных с пробуждением сознания.

Одна из главных категорий, выделяемых философией экзистенциализма — это Angst, страх небытия. Чувство экзистенциального страха, или, в более точном переводе, «трепета», имеет множество проявлений, не сводимых к обычному страху физической смерти. Именно в этих состояниях, по мнению Мамардашвили, рождается первичный импульс истинного человеческого сознания.

Страх небытия подстерегает нас повсюду, в каждый момент жизни. Ежедневно существование человека наполняется переживаниями, ценными для него и не имеющими ценности для окружающего мира. Мир равнодушен к нашим страданиям и радостям, сомнениям и надеждам, вере и отчаянию, к нашим открытиям и заблуждениям. В конечном счете все, что составляет духовное содержание человеческого бытия, отвергается окружающей действительностью. Эта действительность ни позитивна, ни негативна по отношению к нашей психической жизни — она к ней безразлична.

Человеку, по слабости ищущему внешние основания своих внутренних смыслов, в таком мире ничего не остается, как строить иллюзии. Но рано или поздно каждый переживает ситуации, когда в равнодушии действительности гибнут или уродуются главные жизненные ценности, и отступить уже некуда. И тогда, «вместе с чувством несомненного существования, мы испытываем свою неуместность в мире».¹⁷ Жизнь ставит с нами эксперимент «двойственного рассмотрения»: мы существуем — и в то же время мы здесь не нужны, значит, нас здесь не должно быть. Человек оказывается перед фактом того, что внешние опоры смыслов и бытия попросту отсутствуют, а есть — если есть — только внутренняя опора.

Другая форма экзистенциального страха связана с потребностью человека найти и выполнить свое предназначение в жизни. Это состояние, как отмечал Мамардашвили, может быть охарактеризовано как «страх об акме», понимаемом в широком смысле слова. Акме в традициях древнегреческой философии — это возраст зрелости, возраст, когда проявляется все, на что способен и ради чего живет данный человек. И вновь действительность демонстрирует безразличие к человеческим надеждам: возраст самоосуществления слабо связан с биологическим возрастом, и, на примере многих судеб, может вовсе не наступить. В мире нет объективных предпосылок для нашего акме.

Ссылаясь на А. Арто, М.К. Мамардашвили говорил о том, что вся социальная и ментальная жизнь человека наполнена абортивными явлениями — полуродившимися и несостоявшимися. Многие замыслы остаются неосуществленными, душевные искания не имеют ни внешнего, ни внутреннего исхода, а вспыхивающие в нас искры высоких человеческих переживаний остаются брошенными в прошлом, как невыношенные дети.

Таким образом, жизнь каждого подталкивает к зияющему провалу небытия, ставя перед фактом абсурдности мира и невыносимого собственного отчуждения. И только тогда в человеке может родиться что-то, что удержит его от падения в эту пустоту, от смирения с условностью своего существования.

Один из выходов, поддерживаемый многими современными мыслителями — это бунт. А. Камю, отстаивая такую форму внутреннего протеста и исхода, писал о том, что «в наших повседневных испытаниях бунт играет такую же роль, какую играет «*cogito*» в порядке мышления...»¹⁸. По Мамардашвили, мысль сама по себе является бунтом человека в этой жизни. Мысль — как наиболее достойная и мужественная форма протеста, требующая для своего

проявления удержания сознания на факте нашей онтологической отчужденности от окружающей действительности.

Описанные переживания, связанные с экзистенциальным страхом, не есть психическое отклонение; напротив, они нормальны и глубоко человечны. «Страх не сбыться — это вовсе не страх человека перед миром, — утверждал Мамардашвили. — Человек, который не способен испытать этот страх, ... вообще не создан для философии».¹⁹ Тоска по акме, чувство отторгнутости от мира вместе с самим фактом конечности земной жизни с неизбежностью ставят человека перед проблемой поиска иных оснований своего бытия. Так экзистенция оказывается тесно связанной с трансценденцией, «выходом» человека за собственные пределы.

«Неизвестная родина» мысли

Единственная антитеза абсурдности бытия находится внутри нас, а бунт против безразличной к нам действительности может проявляться лишь в метафизической форме. Мир объективно таков, каким человек его чувствует в минуты экзистенциальных переживаний. Приняв этот факт как данность, наполненные «ощущением непонятной обреченности всего высокого и доблестного», мы испытываем «ностальгическую отстраненность от того, где мы живем, с кем связаны, от нашей страны, ... от наших нравов и обычаев».²⁰ Отстраненность, о которой говорит Мамардашвили, уже не является простым следствием отторжения человека миром. Это — своего рода ответное действие со стороны человека, принимающего вызов.

«Состояние отстраненности» хорошо известно в религии и философии. А.Мень, касаясь вопросов психологии христианского образа жизни, писал, что каждый, идущий путем Христа, испытывает потребность такого отстранения, прообразом которого служит библейский исход. Утверждение иных, не мирских оснований бытия состоит не в борьбе с миром, а в признании за собой права отстраненности. «То великое безразличие, которое есть в нас и в Боге», — писал об этом особом состоянии Декарт. «Абсолютное отстранение» — называл его Ш.Фурье. Очевидно, однако, что это состояние не имеет ничего общего с равнодушием к миру. Напротив, оно достигается лишь в пике эмоциональных переживаний, в стремлении удержать быстротечные явления жизни, лишённые без нашего вмешательства права на бытие.

Ощущение собственной инородности равносильно для человека признанию существования другой реальности. Обсуждая эту тему,

Мамардашвили часто обращался к образу «неизвестной родины», заимствованному из литературы М.Пруста. «В отрешенности у нас есть сознание принадлежности к какой-то другой родине, а здесь мы чужие, представители какого-то неведомого государства...» — говорил в своих лекциях М.К.Мамардашвили. По отношению к этому миру философ «есть граничное существо, то есть представитель того, что нельзя выразить... Поэтому всегда есть выбор: или не впустить его в нашу страну, или арестовать как шпиона. К тому же он действительно шпион, потому что невыразимое, носителем которого он является, для него есть ... «единственная родина художника» со всеми вытекающими отсюда обязательствами.»²¹

В то же время, вопрос о «географическом положении» неизвестной родины, утверждающей наше бытие, лишен философского смысла. Вновь вторя Прусту, Мамардашвили говорил: «Всякий рай есть потерянный рай, рай, которого никогда не было.»²² Смысловые связи с «неизвестной родиной» для нас утрачены безвозвратно, и общение с ней происходит лишь на уровне бессознательных архетипов, не имеющих самостоятельной внутренней структуры. Более тесная связь, будь она возможной, оказалась бы неконструктивной: по мнению Мамардашвили, «философу нужен такой мир, в котором не бывает чудес ...». Мир, где возможен феномен человеческого сознания, должен быть надежно защищен от всякого рода потусторонних сил, ибо «только в мире, который ... заполнен причинными связями, возможна свобода».²³ Таким образом, отрыв сознания от своей истинной родины неизбежен и необратим.

Однако сам факт принадлежности к иной реальности, делающийся несомненным в результате вынесенного до конца экзистенциального испытания, оказывает огромное воздействие на наше духовное становление. Находящийся в онтологическом «зазоре», выброшенный из одного мира и не видящий другого, хотя уже и чувствующий его опору, человек достигает то особое, измененное состояние сознания, которое, по выражению Мамардашвили, является условием и местом встречи Бога и человека.

В чем гносеологическая сущность этого состояния? Обычно мы имеем в своей голове зеркала, и весь мир, в том числе себя, непрерывно видим в отражениях. Однако, как писал М.К.Мамардашвили, это не есть мысль; напротив, мысль — это «сдвиговая дисимметрия сферы сознания, стирающая зеркальные отображение и ставящая нас лицом к Лицу с чем-то, что свидетельствует, и тогда мы видим... Не в отражениях, не косвенно, не в знаках и намеках, требующих расшифровки и перевода, а непосредственно». И далее

делается важный вывод, которым философ замыкает цепочку своих рассуждений: «Следовательно, в этом смысле мысль отображается мыслью же ... Философия есть запись такого события». ²⁴

Обретение «неизвестной родины» в философии М.К. Мамардашвили есть второй, после отторжения от мира, шаг в направлении к чистой мысли. «В этой форме впервые является мысль, не имеющая пока никакого содержания, никакого контура, никакого предмета». ²⁵

Естественный свет

Сознание по своей природе находится вне времени. По утверждению Мамардашвили, «существование меня самого, не зависящего от смены причин, и есть суть декартовского акта когито». ²⁶ Восприятие человека в состоянии мысли принимает несколько странную форму — он вдруг видит все, что его окружает, с непривычного, статического ракурса. Как следует относиться к воспринимаемой таким образом картине мира — как к факту или как к иллюзии?

Развивая эту тему, он писал: «Если есть мыслительные акты, выполненные во всей их полноте, ... и если они характеризуются еще и тем, что в них все — в настоящем, и мы не можем ввести в эту полноту никакой идеи смены и последовательности, то мы должны думать, что имеем здесь какую-то другую связь для всего этого многообразия». ²⁷ «Должны», поскольку для философа тот уровень сознания, который держал в фокусе своего внимания Мамардашвили, есть конечная истина, онтологическая данность; если не истинна мысль, тогда, по формуле Декарта, не истинно и само наше бытие. В то же время это еще не научное сознание, так как оно не предполагает открытия иных законов мироустройства, кроме онтологических. Закон, подчеркивал Мамардашвили, всегда находится «на втором шаге» после творения (или после обретения личностного бытия), а мысль расположена в интервале между этими шагами. ²⁸ Строго говоря, в этом контексте Мамардашвили имел в виду некую «пра-мысль», *causa efficiens* («действующую причину» по Декарту) человеческого мышления. Пра-мысль не может служить задаче создания какого-либо описания мира, доступного критическому анализу и экспериментальной проверке.

Действительно, «научное описание мира есть язык» ²⁹, первичная мысль же всегда невербализуема. Тем не менее, тайное ее могущество для философа несомненно, ибо в ней, и только в ней человек совершает некое безупречное творение, воссоединяющее его с Бо-

гом, с Абсолютом. Именно об этом состоянии духа писал св. Августин: «Поскольку ты видишь эти вещи, они есть. ... Потому что в Боге видеть и желать — одно и то же». «На уровне творения нет законов, ничто не творится по законам, — говорил Мамардашвили. — Он шел не потому, что сознавал нечто необходимым, а напротив, нечто стало необходимым потому, что Он так шел; нечто стало истинным потому, что Он так поступил. (...) Он двинулся, и потом возникла необходимость».³⁰ Мысль, как *causa efficiens*, не выявляет жизненные необходимости — она их создает.

В восточных религиозных и философских системах описываемое переживание известно как самадхи: «Входя в чистейшее самадхи, обретаешь пронизательнейшее прозрение, позволяющее осознать абсолютное единство Вселенной» (Ашвагхоша). В психологическом плане эта характеристика очень близка к той, которую мы находим у Мамардашвили: «это состояние особой какой-то прозрачности и почти что звонкой ясности, которую приобретают события, вещи, лица и суть дела ... Когда мир выступает прозрачно и четко — как невозможная возможность и «схождение всего как надо»».³¹ Пра-мысль есть акт, утверждающий тождественность внутренней и внешней форм нашего бытия. М.К.Мамардашвили писал: «Процесс и вещи в мире доопределяются в точке их восприятия, в точке, где сотворено «я», когито».³² Такова сакральная сущность сознания в философии Мамардашвили.

Поясняя свое видение природы мысли, Мамардашвили использовал также понятие «естественного света ума», введенное Декартом. «Естественный свет ума...-это то, чего мы не можем не знать, если будем думать. *Intuitus mentis*. То есть... простая интуиция ума. (...) Когито и есть то уровень, на котором естественный свет ума врывается в нас, как в открытое окно. И если мы ... держимся в поле естественного света ума, то безошибочно или точно мыслим».³³ Однако, в отличие от философов — интуитивистов, Мамардашвили усматривал за понятием естественного света нечто большее, чем просто метод постижения жизненной реальности, альтернативный классическому рационализму. Мысль может быть интуитивной только потому, что сама природа Универсума наполнена естественным светом. Именно поэтому восприятие действительности из «фиксированных точек интенсивности» есть объективное восприятие.

Одно из определений сознания, следующих из работ Мамардашвили, состоит в том, что сознание — это чувство целого. «Представьте себе, что ... перед вами — целая громадная область, в кото-

рой в «вечном настоящем» взаимодействуют, перекликаются и корреспондируют массы связей, предметов, моментов и состояний. (...) Прямо-таки какое-то динамическое бессмертие, ... скрытая, невидимая сатена (связь, сцепление) всех вещей!»³⁴ Символом этой связи и был для Мамардашвили естественный свет Декарта.

Известно, что целостность явлений как таковая не может быть предметом позитивной науки, рациональный разум воспринимает любую систему лишь в виде комбинации слагающих ее элементов, пусть даже связанных между собой. Дух целого, «вещи в себе» неуловим. В этой закрытой для логики области способна жить лишь чистая мысль, тождественная, по убеждению Мамардашвили, самому человеческому бытию.

Заключение

Таким образом, в философии сознания Мераба Мамардашвили можно условно выделить несколько ключевых пунктов, этапов, через которые последовательно проходит человек на пути к мысли: испытание экзистенциальным страхом, заставляющее человека почувствовать условность мирских оснований своего бытия; обретение его душой, прижизненно отторгаемой миром, своей истинной, но неизвестной родины; и, наконец, рождение чистой мысли в поле «естественного света ума», мысли, которая призвана быть онтологической основой нашего существования.

Возникшее таким образом состояние сознания, очевидно, неустойчиво. Сознание не может долго оставаться без объекта и цели, то есть в том виде, в котором оно возникает; оно должно стремиться породить некую объектную мысль. Этот четвертый этап эволюции сознания является завершением трех предыдущих: человек вновь оказывается «на этой земле», но уже в корне измененный, несущий в памяти символ иной реальности, свидетельствующий перед ней о мире. Замыкание пути сознания в точке его начала — необходимое условие того, что этот путь вообще может быть назван и описан — пусть даже непригодным для этой цели человеческим языком — а это очень важно. Вспомним еще раз высказывание Мамардашвили: «Весь мир опишет тот, кто сумеет себя распроткнуть до конца...».

Описанный выше процесс зарождения онтологического сознания близок к религиозному восприятию бытия, пронизывающему традиционную русскую философию, как светскую, так и церковную. Так, например, в работах С.Л.Франка философская мысль рас-

сма тривалась прежде всего как путь к «подлинной Правде», в основе которой находится «общее и вечное откровение реальности как Трансрационального, Непостижимого». ³⁵ С точностью до деталей совпадает исследованная Мамардашвили последовательность переходящих друг в друга состояний сознания с триадой известных в православном богословии ступеней мистического теозиса (катарсис, фотисмос, телиосис), ведущих к «обожению», освящению человека и реальности. Возьмем на себя смелость предположить, что в религиозном контексте безмолвная молитва, обращенная к богу, и метафизическая мысль, исследованная Мамардашвили, суть одно и то же.

Христианский подтекст философии М.К.Мамардашвили проявляется и в наполняющем ее неподдельном сочувствии к страданиям человека, обреченного непрерывно искать себя в чуждом ему мире. «Человеческое в человеке есть нечто, не имеющее механизма естественного рождения. (...) Философия или мысль, сама необходимость нам мыслить существует потому, что мы не рождаемся естественным путем». Драматичность этой необходимости никогда не рассматривается им как причина для пессимизма (вывод, к которому приходят многие современные западные мыслители) — ее уравновешивает безусловная вера в онтологическое спасение мыслящего существа, которая составляет неотъемлемую часть философской доктрины Мамардашвили.

Представления о природе мысли, развитые Мамардашвили, во многом противоречат материалистическим философским установкам. Однако маловероятно, чтобы мыслитель, разрабатывая теорию сознания — дело всей своей жизни — мог действовать лишь исходя из духа противоречия ортодоксальной советской философии. В известном смысле слова он с ней почти не пересекался. Проникая в те области, те проблемы, перед которыми останавливался материализм, он думал над ними так, как думал, потому, что не мог думать иначе, ибо «... обладал особым и трагическим даром: способностью удивляться перед лицом очевидного, способностью распознавать иллюзорность псевдоистин, увидеть двойника действительной мысли». ³⁶ В статьях и записях бесед Мамардашвили присутствует удивительное чувство меры и стилистического такта, позволявшее ему проходить по грани идеализма, экзистенциализма, картезианства, интуитивизма, не разу не оступившись, не примкнув ни к одному из этих направлений и не потеряв собственное научное «я».

Метафизическое знание лишь условно переводится на язык яв-

лений материального мира, однако его главная роль в другом. Анализируя трудности научной методологии, Мамардашвили писал о том, что вне чистой мысли, вне «поля естественного света» путь позитивного познания превращается в абсурд. «Если бы истина устанавливалась всегда впереди и мы действительно двигались бы по асимптоте к некоторой абсолютной истине, никогда ее не достигая, (...) то ни в одной точке этого движения никто никогда никакую истину вообще не мог бы высказать. Потому что нельзя бесконечность поделить на единицу знания, не получив при этом нуля».³⁷ Только мысль, оперирующая истиной как данностью, а не выводящая ее из совокупности опытных фактов, может разрешить этот своеобразный «парадокс Ахилла и черепахи» в науке. В том, что такая мысль действительно существует — один из важнейших выводов философии сознания М.К.Мамардашвили.

© В.М.Урицкий, 1997

Урицкий Вадим Маркович, аспирант института физики СПбГУ, инженер лаборатории психофизиологии НИПНИ им. В.М.Бехтерева.

Примечания

1. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С. 80.
2. Там же. С.22.
3. *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 557.
4. *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991. С. 327.
5. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С.79.
6. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // Знание-сила. 1992, № 8, С.99.
7. Там же. С.99.
8. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С.50.
9. Там же. С.84.
10. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // Знание-сила. 1992, № 8, С.100.
11. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С. 42.
12. Там же. С.77.
13. Там же. С.32.
14. Там же. С.33.
15. Там же. С.165.
16. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // Знание-сила. 1992, № 8, С.102.

17. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // *Знание-сила.* 1992, № 9, С.107.
18. *Камю А.* Бунтующий человек. *Философия. Политика. Искусство.* М., 1990, С. 134.
19. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // *Знание-сила.* 1992, № 9, С.108.
20. *Мамардашвили М.К.* Что значит мыслить и что значит мыслить не мысля... // *Знание-сила.* 1992, № 8, С.102.
21. Там же. С.100.
22. Там же. С.103.
23. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С. 39.
24. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992, С.53.
25. Там же. С.54.
26. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С.60.
27. Там же. С.66.
28. Там же. С.70.
29. Там же. С.233.
30. Там же. С.48.
31. Там же. С.340.
32. Там же. С.64.
33. Там же. С.89.
34. Там же. С.66.
35. *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990. С. 558.
36. *Кругликов В.А.* Мысль до слова // *Знание-сила,* 1992, № 9, С.112.
37. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С.90.



А.А.Ермичев

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ НА СТРАНИЦАХ ЭМИГРАНТСКИХ ЖУРНАЛОВ

1. «Русские записки» — 1937-1939 гг.

С 1937 по 1939 годы в Париже выходил журнал «Русские записки». За это время вышло 19 книжек этого журнала с двумя сдвоенными номерами (8/9 в 1938г. и 20/21 в 1939г.).

«Русские записки» были «дочерним» предприятием «Современных записок» и поначалу редактировался теми же лицами, кто руководил парижским журналом, то есть Н.Д. Авксентьевским, И.И. Бунаковым-Фондаминским, М.В. Вишняком и В.В. Рудневым. Только местом издания на титульном листе «Русских записок» значилось экзотическое «Париж — Шанхай».

Об истории создания этого журнала рассказал в своих воспоминаниях М.В. Вишняк; оказывается, русская эмиграция, осевшая в Китае, высоко ценила «Современные записки» и очень хотела, чтобы они были «менее отвлеченными, более актуальными и больше внимания уделяли, в частности, Дальнему Востоку и его проблемам», взамен чего изъявляла готовность помочь журналу финансами. Инициатором этого начинания, а затем издателем новых «Записок» стал инженер, промышленник и торговец железнодорожным оборудованием Михаил Наумович Павловский, который не разрешил ставить своего имени на обложке журнала.

Однако выходившие с середины 1937 г. «Русские записки» и по характеру публикации и по составу авторов были не более чем повторением «Современных записок», что вызвало неудовольствие шанхайцев. Внутреннее брожение в одной редакции двух журналов при участии М.Н. Павловского разрешилось просто — «Русские записки» приобрели нового редактора — П.Н. Милюкова, а секретарем остался М.В. Вишняк. С апреля 1938 г. этот журнал стал ежемесячным.

В первом обращении «От редакции», написанном Г.П. Федотовым, обещалось хранить верность «вечным заветам» русской интеллигенции — «служению свободе и правде», «одушевляющей идее» — «свободная человеческая личность и свободно-солидарный общественный союз».

Эти задачи сохранялись и в милюковской редакции журнала. Изменения касались только формы подачи материала. «От типа традиционного «толстого» ж-ла старого времени — переходят к типу, приближающемуся к обычным иностранным Reviews с подбором статей преимущественно актуального информационного характера. Главной задачей остается осведомление о том, что про-

исходит на нашей Родине». Впрочем, просматривая журнал, легко убедиться, что он остался прежним «голстяком», несмотря на увеличившееся количество статей актуально-политического характера.

Материалы указателя расположены в алфавитном порядке имен авторов. После названия статьи (или рецензии) после тире первые арабские цифры указывают на год выхода номера, после запятой — номер журнала обозначен римскими цифрами, после чего вновь арабскими цифрами обозначены страницы журнала, на которых расположен данный материал.

Статьи по русской философии и общественной мысли, помещенные на страницы «Русских записок», дополняют представление о таком ее характере, как он сложился в «Современных записках» — она же хотела избежать узкой партийности и служить русской культуре.

Авксентьев Н.Д.

Рец. Bilan du Communisme — Cahiers économiques et sociaux publics sous la direction de H. Peyret — 38, IV, 203 — 204.

Адамович Г.В.

Памяти советской литературы. — 37, II, 206 — 213; Андрей Белый и его воспоминания — 38, V, 137-149; Литература в СССР — 38, VII, 177-190.

Алданов М.А. (Наст. Фамилия — Ландау)

Ст.: Роже Мартен дю Гар — 38, IV, 130-140.

Рец.: Edouard Herriot. Lion n'est plus. Paris, 1938 — 38, V, 202-204

Алексеев Н.Н.

Плененная культура. (Культурные процессы в СССР) — 38, III, 261-280

Байков А.М.

Рец.: Brutzkus B. URSS, terrain d'expériences économiques. Paris, 1938-38, VIII — IX, 204-205.

Б.Г.-р.

Рец.: Maurice Muret. De l'institut, Grandeur des Elites 1939 — 39, XVI, 205-206

Бенедиктов М.

Рец.: A. Tardieu. La Profession Parlementaire. Paris. 1938 — 38, VI, 205-206; М. Вишняк. Доктор Вейцман. Париж. 1939 — 38, XII, 197-198

Бердяев Н.А.

О фанатизме, ортодоксии и истине — 37, I, 180-191; О современном национализме — 38, III, 232-238.

Берлин П.А.

Ст.: Советская распутница (Террор в СССР) — 37, II, 237-250; «Дорогое правительство». (Бюрократия в СССР) — 38, VI, 141-152; К. Каутский и русская революция. — 38, XII, 171-178

Рец.: M. Paleologue. Les precurseurs de Lenine. Plon. 38, VIII-IX, 205-206; История Всесоюзной Коммунистической партии. М. 1938.-39, XIII, 204-206; Документы великой пролетарской революции. Т. I. М. 1938. — 39, XVIII, 207-208.

Бицилли П.М.

Ст.: По поводу писем Н.А. Герцен — 39, XVII, 196-198; Пушкин и Россия в польском литературоведении — 39, XX-XXI, 171-178.

Рец.: Иван Бунин. Освобождение Толстого. Умса — Press. Париж. 1937 — 38, IV, 198-200; Борис Зайцев. Путешествие Глеба. «Петрополис», 1937 — 38, V, 198-199; Thierry Maulnier. Au dela du Nationalisme. Paris. 1938 — 38, VI, 197-198; Бем А.Л. Достоевский. Психоаналитические этюды. Прага. 1938 — 38, VIII-IX, 198-199; Д.Мережковский. Франциск Ассизский. «Петрополис» 1938 — 38, XI, 199-200; Шкловский В. Заметки о прозе Пушкина. М. 1937 — 38, XII, 194-195; Charleys Seignobos. Essai d'une Histoire comparee des Peuples de l'Europe. Paris, 1938 — 39, XIV, 204-206

Бунин И.А.

Из книги «Освобождение Толстого» — 37, I, 93-129

В.В.

Рец.: M.Roberts. The Modern Mind. London. — 38, VII, 199 — 200

В.Д-н

Рец.: A.Suares. Vues sur L'Europe. Grassetю 1939 — 39, XIX, 206-207

Вейдле В.В.

Ст.: Тютчев в России. — 39, XVIII, 141-157.

Рец.: Rudiger, H.Wesen und Wandlung des Humanismus Hamburg — 38, XII, 195-196

Вишняк М.В.

Ст.: Двадцать лет спустя — 37, I, 244-258; Перечитывая Гитлера.- 39, XIX, 157-166; 1789-1917 — 1939.- 39, XX-XXI, 133-145.

Рец.: T.Mann. Avertissement a l'Europe.- Preface d'Andre Gide. N.R.F. — 38, IV, 201-202, (Подп. М.В.); Charlse Plisnier. Faux Passeports. Ed. Correa. Paris. — 38, IV, 200-201; Victor Serge. Destin d'une Revolution URSS. 1917 — 1937. Paris. — 38, V, 204-106; A. Ciliga. Au Pays du Grand Mensonge — 1938. — 38, VI, 199-201; Шульгин В.В. Амплуасс и мы. Белград, 1938 — 38, VIII-XI, 202-203; G.Suarez. Briand. I. Le revolte circonspsect. 1862 — 1904.Paris..1938 — 38, XI, 200-202; E. Halevy. L'Ere des Tyrannes. Edudes sur le socialisme et la guerre(—) — 38, XII, 199-200; Еврейский мир. Ежегодник на 1939 год. Париж. Объединение русско-еврейской интеллигенции. — 39.XVII, 205-206; Oulf Schaidwed, Au Carrefour. Cahiers publies sous la direction de E. Tschericower et I. Jefroykin №1. 1939 Paris — 39, XVIII, 201-203 (Подп.:М.В.); Е.Тарле. Нашествие Наполеона на Россию. 1812. ОГИЗ. 1938. — 396 XX-XXI, 205-206 (Подп.:М.В.)

Герцен Н.А.

Отрывки неизданных писем (с вступительной заметкой редакции и фрагментом статьи Ф.Родичева об А.Гецене) — 39, XIV, 99-119.

Гиппиус З.Н.

Загадка Некрасова. — 38, III, 222-231

Гурвич Г.Д.

Социологическое наследие Л.Леви-Брюля. — 39, XVIII, 158-170.

Делевский Ю.

Проблема рождаемости. — 38, VII, 137-156; Кризисы идеи прогресса. — 39, XV, 113-131.

Дубнов С.

Пробуждение мировой совести и участь еврейства. — 39, XVI, 140-147.

Зайцев Б.К.

Андрей Белый. Воспоминания. Встречи. — 38, VII, 78-94.

Зензинов В.М.

Молодежь идет в Арктику (Психология советской молодежи). - 37, I, 278 — 303; Перековка (О А.С.Макаренко). — 37, II, 214-236.

Иванович Ст. (Наст. Фамилия и имя — Португейс Стефан Иванович)

Су-Же-Те и французская демократия (Французские профсоюзы и демократия) — 37, I, 205-225; Опыт Блюма и социализм. — 37, II, 251-273.

И.Ф.

Эмигрантские писатели на Д.В. (Дальнем Востоке). — 37, I, 322-330.

Керенский А.Ф.

После выборов без выборов. (Сталинская «демократия»). - 38, III, 280-292.

Когбетлянец Э.

Влияют ли солнечные пятна на ход исторического развития ? — 39, XIII, 129-146.

Кускова Е.Д.

В поисках права и справедливости (Суд и право в СССР). (— —), VIII-IX, 144-155.

Лазерсон М.

Революция или эволюция в СССР ? — 38, XI, 181-188; Временное правительство и права национальностей. — 39, XVI, 178-187.

Левин Н.

Рец.: Georges Weil. L'Europe du XIX siecle et l'idee de nationalite — 1938. — 39, XIII, 206-207.

Лидин Н.

Русская эмиграция на Д.В. (Дальнем Востоке). — 37, I, 311-321.

Литвин Я.

Берлин и Вена (Антиномия культурных центров). — 38, VIII-IX, 125-143.

Лосский Н.О.

Лев Шестой как философ. — 39, XV, 131-146.

М.

Рец.: A/Rossi/ La naissance du fascisme. L'Italie de 1918-1922. Paris. 1938. — 38, IV, 204-205.

Мережковский Д.С.

Жизнь Данте.- 37, II, 5-32, III, 5-35.

Милуков П.Н.

Роковые годы. Из воспоминаний. — 38, IV, 109-118; V, 109-119; VI, 115-131; VII, 126-136; VIII-IX, 108-124; X, 128-138; XI, 135-149; XII, 116-125; 39, XIII, 117-128, XIV, 120-134; XV, 101-112; XVI, 127-139; XVII, 106-120; XVIII, 111-121, XIX, 104-120; XX-XXI, 96-111.

Рец.: Трагедия демократа-социалиста (Рец. На кн. Ст. Ивановича. А.М. — Потресов. Опыт культурно — психологического портрета. Париж. 1938, Потресов А.Н. 1869-1934. Посмертный сборник произведений, Николаевский Б. А.Н.Потресов. Опыт литературно-политической биографии. Париж. 1937) — 38, VI, 194-197. (Подп.: П.М.); V. Drabovitch. Intellectuels Francais et le Bolchevisme. — La Ligue des Droits de l'Homme. Le neo-marxisme universitaire. Quelques grand intellectuels: A.Gide, R.Rollan et certains autres. Paris. — 38, VII, 205-206 (Подп.: П.М.)

Мочульский К.В.

«Повесть о капитане Картузове» Достоевского. — 39, XIV, 75-98.

Николаевский Б.И.

Рец.: Ruben Blanc. Adolf Hitler, ses aspirations, sa politique, sa propagande et les «Protocoles Sages de Sion.» Avec une preface sur le «Rasisme et l'Antesemitisme», par P.Milioukoff. Paris. 1938. — 38, XII, 204-205 (Подп.: Б.Н. — ский).

Осоргин М.А. (Наст. фамилия — Ильин)

Убийство по суду, -37, I, 194-204.

От редакции -37, I, 5-8. (Статья написана Г.Федотовым); 38, IV, 3-4.

Паскаль П.

По следам протопопа Аввакума в СССР. — 39, XVIII, 122-140.

Петрищев А.

Рец. О.Грузенберг. Вчера. Париж. 1938. — 38, V, 199-200.

Ростовцев М.А.

Индия и ее искусство. — 38, III, 176-195; Эллинский мир и вера в загробную жизнь. — 39, XVII, 121-140.

Савельев С. (Наст. Фамилия и имя — Шерман Савелий Григорьевич)

Линия мира (Социальный опыт Испании). — 37, I, 226-243.

Скобцева Е.Ю.

Расизм и религия. — 38, XI, 150-157 (Подп.: Монахиня Мария).

Суварин Б.

Признания в Москве (Террор в СССР). — 38, VI, 161-170.

Торопецкий Л.

Поворот к интеллигенции (Сталинский режим и интеллигенция). — 39, XV, 147-157; Сталинская конституция в теории и на практике. — 38, V, 175-195; Чехарда (Террор в СССР). — 38, X, 168-181; От диктатуры партии к единодержавию (Итоги 18-го съезда ВКПб) — 39, XVII, 142-154.

Федотова Г.П.

Год борьбы. — 37, I, 259-277; Письма о русской культуре. I. Русский человек. — 38, III, 239-260.

Цветаева М.И.

Пушкин и Пугачев. — 37, II, 155-189.

Шестов Л.

О «перерождении убеждений» у Достоевского. — 37, II, 125-154; Киркегард — религиозный философ. — 38, III, 196-221; Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль. — 38, XII, 126-145; 39, XIII, 107-116.

Ю.Р.

Рец.: Edmond Vermeil. Doctrinaires de la Revolution allemande. Paris. — 39, XIX, 204-206.

Юрьевский Е.

Изменение социальной структуры СССР. — 38, IV, 141-160; Окладовом и демографическом составе СССР. — 38, VII, 157-175; Черты социальной эволюции советской деревни. — 39, XIV, 135-152; Крестьянин, колхоз, и государство. — 39, XIX, 139-156; От национального хозяйства — к мировому. — 39, XX-XXI, 122-131. Рец.: B.Gauthier. La C.G.T. sovietique. 1938 — 38, VI, 201-202; E.Варга. Капитализм и социализм за 20 лет. М. 1938 — 39, XIII, 202-204.

2. «Утверждения». 1931-1932 гг.

Этот журнал, вышедший тремя номерами с февраля 1931 по октябрь 1932 г. Имел подзаголовок — «орган объединения пореволюционных течений». К ним, «Утверждения, относили, конечно же, себя» то есть национал — максималистов (национал — большевиков), а так же устряловцев (сменовеховцев), часть младороссов, христиан — националистов (были и такие) и, наверное, кого-либо еще... Их, изгнанных или эмигрантов объединяла идея «общей судьбы» с Россией, которая ушла в строительство нового мира, и смысл революции толковался ими как «прорыв к творчеству новых форм жизни — социальных, государственных и межнациональных, соответствующих требованиям новой эпохи». Поэтому для пореволюционных течений в целом, характерна «идея духовно-культурной и исторической миссии России». Во втором параграфе Устава Объединения пореволюционных течений, принятого на первом их съезде 1-2 июля 1933 г. Пояснялось: «Эта идея разумеется как утверждение: а) вселенского характера исторического призвания России на путях осуществления в мире христианской правды и справедливости; б) преобладание духовного начала над материальным, идеи над интересами, общего над частным — в жизни личной, социальной, национальной и международной». В целом отношение к большевистскому способу построения социальной правды пореволюционные течения относились отрицательно и даже резко отрицательно, хотя отдельные из них (сменовехи, к примеру) поддались соблазну его оправдания.

Журнал издавался на средства лидера национал — максималистов Ю. А. Ширинского-Шихматова (ранее — кавалергард, военный летчик, а в эти годы — шофер такси) и его друзей. Тираж первого выпуска составил 600 экземпляров, второго — 1200, третьего — 1800.

С января 1933 для молодых «Утвержденцев» издавался журнал «Завтра» (7 номеров, многие из которых были отпечатаны на ротаторе.)

История пореволюционной молодежи рассказана в книге В. С. Варшавского «Незамеченное поколение» (Нью-Йорк, 1956; переиздано в Москве 1992 г.).

Сохранен тот же порядок росписи материалов трех номеров «Утверждений», который был принят при аналогичной работе с «Русскими записками».

А.Л.

Рец.: Утес. Литературно-художественный ежемесячник. №1. 1931. — 32, III, 189-190.

Артемьев М.М.

Подпольные журналы в современной России. — 31, I, 71-73; Искание нового мировоззрения. Новые религиозно-общественные течения в СССР. — 31, II, 85-87; Этика и экономика. — 32, III, 129-133. Рец.: Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство. 1931. — 31, II, 136-137 (Подп.: М.А.); Устрялов Н.В. Проблема прогресса. Харбин, 1931. — 31, II, 137-138 (Подп.: М.А.); Югов А. Пятилетка. Изд. «Социалистический вестник». — 32, III, 185-186.

Баранецкий П.С.О.

О русском мессионизме. — 31, I, 22-37; Назревание событий. К вопросу о текущем моменте и общей тактической установке. — 31, I, 52-61.

Бердяев Н.А.

Открытое письмо к пореволюционной молодежи. — 31, I, 9-15; Основной вопрос нашей эпохи. Второе письмо к пореволюционной молодежи. — 31, II, 4-8.

Бохан С.Д.

Мы. — 32, III, 75-78.

В.М. (Макаров С.?)

Рец.: Бромберг Я.А. Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса. С предисловием В.Ильина. Изд. Евразийцев. — 32, III, 186; Вестник Союза русских дворян. Вып. 2. Париж. — 32, III, 187; Birmingham bureau of tearch in Russia Economic Conditions. Memorandum № 2, 3, 4, — 32, III, 187.

В порядке обсуждения.

От редколлегии (Обоснование новой рубрики журнала). — 32, III, 106.

Вальден, Хуго.

Эволюция Хитлера. — 32, III, 159-162.

Васильев Н.

Да-Тун (идеи единства китайской и японской культур). — 32, III, 163-164.

Даниленко Д.

Пореволюционные позиции. — 31, I, 47-51.

Дмитриевский С.

О нашем историческом завтра. — 31, I, 62-66; Сталин (отрывок из одноименной книги). — 3, II, 102-108; Против пассивности (Против «устряловщины»). — 32, III, 119-128.

Жуков Вл.

На тему о национальном перевороте. — 31, I, 67-70.

Зубов В.Е.

Два голоса (Г. Форд и Р. Штейнер). — 32, III, 53-58.

Иванов Владислав Д.

Заметки о политике. — 32, III, 134-147.

Из архива.

К слухам об интервенции. Долой коммунизм! Иностранцы — руки прочь от России (Листовка Союза Российских Национал — Максималистов). — 32, III, 165-166.

К читателям.

(Просьба редакции корреспондировать в журнал) — 32, III, 190.

Кускова Е.Д.

Что именно утверждается? Письмо в редакцию. — 31, II, 125-129.

Ладов Н.

Ватикан и Квиринал (Ватикан и итальянский фашизм). — 31, II, 80-84.

Л.Б.

Из жизни пореволюционных течений (Хроника). — 31, II, 132-133.

Л.С.

«VU», hebdomadaire illustre. № 192. — 32, III, 188-189.

Макаров В.С.

В защиту интеллигенции. По поводу статьи В.Д.Иванова. — 32, III, 147-148.

Меньшиков Я.

Тени свершения. — 31, I, 41-46; Конец эпохи капитализма. — 32, III, 64-74.

Никольский Всеволод

Азия и человечество. Истоки (утверждается православность азиатской мысли, что дух и материя — различные выражения единой Истины). — 31, II, 39-53; Азия и человечество. Индия. — 32, III, 82-95.

Н.Ф.

Рец.: Николай Рерих. Держава света. — 32, III, 187-188.

От редакции. 31, I, 3-8; От редакции. (замечания на ст. Степанова И. «Россия и эмиграция»). — 31, II, 118; От редакции. (ответ Е.Кусковой). — 31, II, 130-131; — 31, II, 3; от редакции (Выражение несогласия с отдельными положениями статьи Ф.А.Степуна «О Свободе») — 31, II, 19; От редакции. 32, III, 3-10.

Перфильев Н.А.

Рец.: «О судьбе России» (Рец. На кн. С.Дмитриевского «Судьба России. Письма к друзьям» Стокгольм, 1930). — 31, I, 95-96. Невозвращенная мемуарная литература (Отзывы о книгах Г.А.Соломона «Ленин и его семья» Париж, 1931; М.Я.Ларсон, На Советской службе. Париж, 1930. Е.Думбадзе. На службе Чэка и Коминтерна. Париж, 1930. А. Ольшанского. Записки агента Разведупра. Париж 1930, Г.М. Мясникова. Очередной обман. Париж. 1931). — 31, II, 134-136.

Поплавский Б.Ю.

Среди сомнений и очевидностей. — 32, III, 96-105.

«Путь странника.»

Передовая статья 1-го номера. К моим нечаянным читателям. («Путь странника» — подпольный журнал в СССР). — 31, I, 74-82.

Рерих Н.К.

Азия о Христе и Иисусе. — 32, III, 79-81.

Сарматов О.

Дух интервенции. — 31, II, 119-122.

Симеченко П.

Или-или (выбор позиции в случае войны против СССР). — 31, II, 123-124.

Скобцова Е.Ю.

Чем может быть пореволюционное народничество. — 31, I, 16-21; Российское мессианское призвание. — 31, II, 23-29.

Степанов И.В.

Современный монастырь. — 31, I, 83-87; Россия и эмиграция. — 31, II, 109-118; О труде и свободе. — 32, III, 59-63; Догоним Америку. По поводу статьи В.Д. Иванова. — 32, III, 148-150.

Степун Ф.А.

В защиту свободы. — 31, II, 9-19.

Танасов Г.Н.

Дальневосточный конфликт. — 31, II, 20-22.

Тимашев Н.С.

В поисках новой России. — 31, II, 20-22.

Тургенева Н.А.

Пути истории. — 32, III, 14-18.

Устрялов Н.В.

Зарубежная смена (Группы в пореволюционном сознании). — 32, III, 107-118.

Учение о синократии

(тезисы доклада одного из представителей подпольного религиозно — общественного движения в СССР). — 31, II, 88-94 (Изложение М.Артемова; подп.: М.А.).

Филиппов Н.Д.

О русском мессианстве. — 32, III, 11-13, Философия культуры (доклад одного из представителей подпольного религиозно-общественного движения в СССР). — 31, II, 88-94 (Изложение М.Артемова; подп.: М.А.).

Хара-Даван, Эренжен

Национальный вопрос. -32, III, 49-52.

Хилков А.Д.

Эмиграция и труд. -31. I. 88-94.

Холодилов А.Д.

Вчера, сегодня, завтра (единство двух политических идей — России и советской России национальной) — 31, II, 54-64; Кризис (капитализма) — 32, III, 44-48.

Хроника.

(События в жизни пореволюционных групп) — 32, III, 167-176.

Ш.

Рец.: На вічну ганьбу польщі твердині варварства в Європі. Прага. 1931; La plus sombre Pologne. Lausanne, 1931; Polish Atrocities in Ukraine. New-York. 1931. — 32, III, 183-184; народная газета, орган русской народной партии на Словакии. Пряшев. 1931-1932. — 32, III, 184-185, Рец.: Дмитриевский С. Советские портреты. Берлин. 1932. — 32, III, 189.

Ширинский-Шихматов Ю.А.

Освобождение. — 31. I, 38-40; Об антитезисе. — 31, II, 65-75. Два мессианства (Русский и еврейский мессианизм). -32, III, 19-43. Рец.: Пореволюционные течения. «Новый град», № 1, 2, 3, Париж, 1931-32; «Тридцатые годы». Изд. Евразийцев». 1931; «Третья Россия», Париж, 1932. «Младоросс», № 1-15. Париж. 1930-1932; «Поворот». № 1. Рига. 1932. — 32, III, 177-183; «1931 год. Что такое Россия? К чему она пришла?» — 31, II, 143-144 (Подп.: Ю.Ш.)

Я.М. (Меньшиков Я?)

Устрялов Н.В. Понятие государства. Харбин. 1931-31, II, 138-140; Закон и суд. Вестник Русского Юридического общества. Рига. — 31, II, 140-142 (Подп.: Я.М.); Ильин В.Н. Шесть дней творения. Париж. — 31. II, 142 (Подп.: Я.М.).

КНИЖНАЯ СПРАВКА

- Артемьева Т.В.* История метафизики в России XVIII века. СПб.: "Алетейя", 1996. — 320 с.
- Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск: "Водолей", 1996. — 159 с.
- Введенский А.И.* Статьи по философии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 232 с.
- Вернадский Г.В.* Монголы и Русь. Пер. С англ. Е.П. Беренштейна, В.П. Губмана, О.В. Строгановой. — Тверь: ЛЕАН, Москва: АГРАФ, 1997. — 480 с.
- Гордин Я.А.* Дуэли и дуэлянты: Панорама столичной жизни — СПб.: Пушкинский фонд, 1996. — 288 с., илл. (серия: Былой Петербург).
- Замалеев А.Ф.* Лепты: Исследования по русской философии. Сборник. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 320 с.
- Замалеев А.Ф.* Курс истории русской философии. М.: Магистр, 1996. — 352 с.
- Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Москва. 1996. — 693 с.
- Козак Вольфганг.* Лексикон русской литературы XX века. М.: РИК "Культура", 1996. — 492 с.
- Кареев Н.И.* Основы русской социологии. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. — 358 с.
- Колеров М.А.* Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать: От "Проблем идеализма" до "Вех". 1902-1909. СПб.: "Алетейя", 1996. — 375 с.
- Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Изд. 4-е Минск, 1997. — 688 с.
- Мир русской философии. СПб.: "ПиК", 1996. — 1098 с.
- Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. СПб.: Наука, 1996. — 312 с.
- Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских преобразований. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 216 с.
- Новгородцев П.И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М.: Наука, 1996. — 270 с.
- Осипов И.Д.* Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 192 с.
- Победоносцев К.П.* Сочинения. СПб.: Наука, 1996. — 508 с.
- Подскальски Герхард.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). Изд. 2-е. СПб.: Византиноведение, 1996. — 572 с.
- Русский позитивизм. В.В. Лосевич, П.С. Юшкевич, А.А. Богданов. СПб.: Наука, 1995. — 361 с.
- Сивевич З.В.* Русские: "образ" народа (социологический очерк). — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 152 с.

- Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция (Послел. П.П.Гайденко; подгот.текста И.Г.Вишневецкого). М.: Республика, 1997. — 431 с.
- Славянские хроники / Сост. А.И.Цепков. СПб.: "Глаголь", 1996. — 480 с.
- Струве Г.П. Русская литература в изгнании / Глеб Струве. — 3-е изд., испр. и доп. Краткий биографический словарь русского Зарубежья / Р.И.Вильданова, В.Б.Кудрявцев, К.Ю.Лаппо-Данилевский. Вступ. ст. К.Ю.Лаппо-Данилевского. — Париж: YMCA-Press, М.: Русский путь, 1996. — 448 с.
- Ульянов Н.И. Происхождение украинского сепаратизма. М.: "Индрик", 1996. — 287 с.
- Флоренский Павел, Свящ. Избранные труды по искусству. Москва: Изд-во "Изобразительное искусство", 1996. — 336 с.
- Франк С.Л. Реальность и человек. Изд. подготовил А.А.Ермичев. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — 440 с.
- Фроянов И.Я. Рабство и данничество у восточных славян. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. — 512 с.
- Фроянов И.Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. — М.-СПб.: "Златоуст", 1995. — 703 с.
- Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т.1. — Томск: "Водолей", 1996. — 512 с.
- Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т.2. — Томск: "Водолей", 1996. — 448 с.
- Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Томск: "Водолей", 1996. — 192 с.
- Эллис (Кобылинский Л.Д.). Русские символисты: Константин Бальмонт, Валерий Брюсов, Андрей Белый. Томск: "Водолей", 1996. — 288 с.

Сост. Г.Н.Зорина

Научное издание

ВЕСТЬ

Альманах русской философии и культуры

Выпуск 9

Сдано в набор 10.04.97. Подписано в печать 25.04.97. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14.88. Тираж 1000 экз. Заказ № 180.

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО "Наука"
199034, С.-Петербург, В-34, 9-я линия, 12.