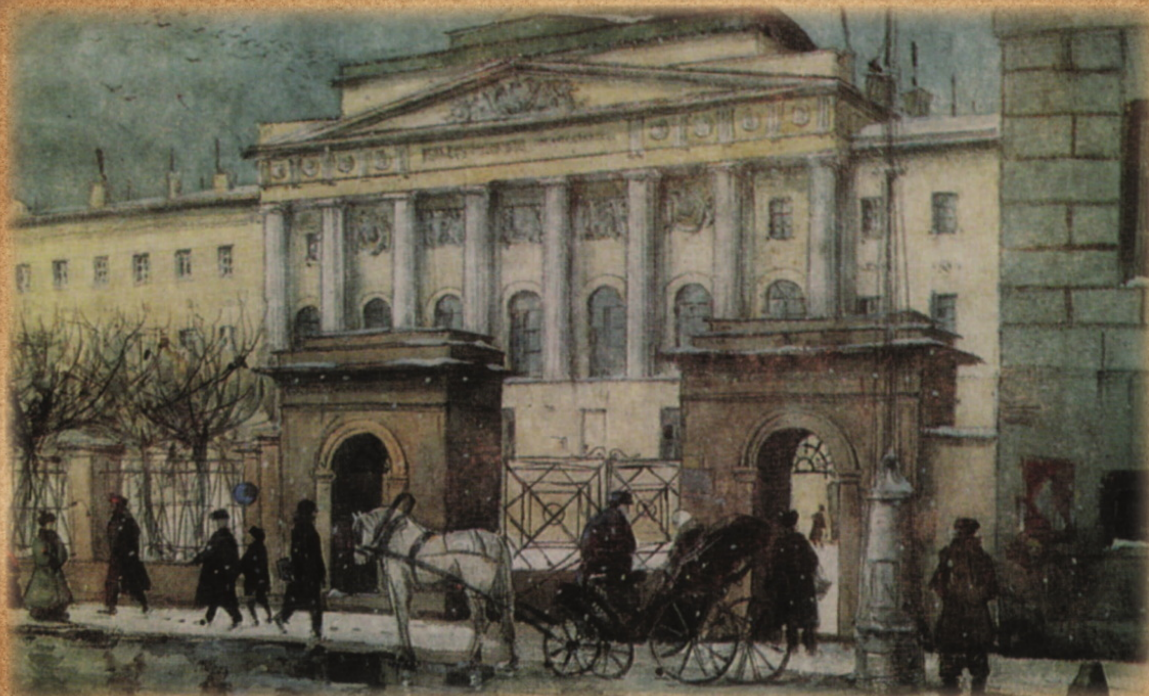


А.А. КАРА-МУРЗА

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ
ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ



Алексей Кара-Мурза

**Избранные работы по русской
философии, политике и культуре**

«Согласие»

2024

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

Кара-Мурза А. А.

Избранные работы по русской философии, политике и культуре /
А. А. Кара-Мурза — «Согласие», 2024

ISBN 978-5-907616-45-5

Издание представляет собой сборник избранных работ известного российского философа, историка и политолога А.А. Кара-Мурзы (р. в 1956 г.), главного научного сотрудника Института философии РАН и руководителя сектора философии российской истории ИФ РАН; заведующего кафедрой политологии Государственного академического университета гуманитарных наук. Книга состоит из пяти проблемных разделов, соответствующих научным интересам автора: «Наброски автобиографии», «Вопросы методологии», «Россия в поисках цивилизационной идентичности», «Философия истории», «Философское краеведение». Издание адресовано специалистам в области истории русской философской и политической мысли, студентам и аспирантам - широкому кругу читателей, интересующихся русской историей и культурой. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-907616-45-5

© Кара-Мурза А. А., 2024
© «Согласие», 2024

Содержание

Предисловие	6
Раздел первый	12
О нашем поколении	12
Раздел второй	23
Между философской критикой и идеологической апологетикой (об уровнях бытования человеческих идей)	23
Литература	26
Философия в России и русская философская публицистика	27
Литература	30
Некоторые вопросы генезиса и типологии русского либерализма	32
Существуют ли национальные варианты либерализма?	32
Является ли русский либерализм «вторичным» по отношению к западному?	32
Что понимать под либерализмом и кого считать либералом?	33
Могут ли славянофилы быть либералами?	35
Как соотносятся либерализм и религия?	36
Как соотносятся «свобода» и «порядок»?	37
Литература	38
Испытание философией Философия в императорской России перед «великими реформами» 1860-х гг	39
«Просветители» против «погасильцев»	39
Европейские революции и конец «уваровского» Просвещения	42
Путь к интеллектуальной катастрофе	44
Литература	45
Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст	47
Конец ознакомительного фрагмента.	63

Алексей Кара-Мурза

Избранные работы по русской философии, политике и культуре

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Рецензенты:

О. А. Жукова, доктор философских наук, профессор (НИУ «Высшая школа экономики»)

М.М. Федорова, доктор политических наук (Институт философии РАН)

В оформлении обложки использована картина К.Ф. Юона «Московский университет», 1911 (находится в общественном достоянии).



© А. А. Кара-Мурза, 2024

Предисловие

Перед читателем – сборник работ, написанных автором в последние десять лет. Большинство текстов – ранее опубликованные статьи; меньшая часть – доклады, сверенные по стенограммам. И у всех есть, как мне кажется, общая особенность: они, как правило, написаны по очень локальному поводу, конкретны в своих выводах и созданы в общем исследовательском ключе, который я для себя называю *попыткой приоткрытия «маленькой правды»*.

Принципиальную разницу между *полуправдой*, пусть даже большой и внешне солидной, и *маленькой правдой* (пускай мизерной, но всё-таки правдой), открыл мне в студенческие годы, совсем юному, мой научный наставник, профессор-историк, а сейчас академик, Аполлон Борисович Давидсон. Сегодня я очень хорошо понимаю, как он со мною, зеленым, но упрямоамбициозным, тогда намаялся.

Еще в школьные годы, я, с детства мечтавший стать, как и отец, профессиональным историком, странным образом одновременно тяготел не столько к фактографии, сколько к *умозрению* — здесь, как я сейчас понимаю, до поры затаилось серьезное противоречие. Когда всякое лето, после старших классов французской спецшколы, я, по протекции отца (имевшего много знакомых среди выпускников истфака), работал в южных археологических экспедициях, старшие товарищи, уже студенты, а некоторые и аспиранты-историки, почему-то прозвали меня *философом* — ив этом, я заметил, было больше искреннего удивления, чем высокомерной снисходительности к малолетке. Природу спонтанного, но, как оказалось, очень точного определения моей юношеской «повадки» я начал понимать спустя годы – вот уже более сорока лет я, историк по первому образованию, работаю в академическом Институте философии. Об обстоятельствах этой философской метаморфозы аспиранта-историка можно прочесть в *первом разделе* настоящего сборника «*Наброски автобиографии*».

Разумеется, все эти годы, проведенные в родном институте, я был активно вовлечен в обсуждение общетеоретических проблем. Так, одним из центральных проектов для научного направления «Социальная и политическая философия», находящегося под моим кураторством в Институте философии РАН вот уже 30 лет, явилось исследование *соотношения философии и идеологии* как форм общественного сознания. Важным импульсом для меня и моих товарищей по отделу стала серия научных докладов, где, конечно, выделяется ставшая уже «исторической» полемика между двумя нашими философскими корифеями (и моими старшими коллегами и друзьями) Эрихом Юрьевичем Соловьевым и Вадимом Михайловичем Межуевым (увы, уже покойным)¹.

Мои принципиальные тексты на эту тему («Между философской критикой и идеологической апологетикой (об уровнях бытования человеческих идей)», «Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст», «Философия в России и русская философская публицистика» и др.) читатель найдет *во втором разделе* книги «*Вопросы методологии*». Во всех этих работах в итоге формулируется конкретный результат – надеюсь, та самая «маленькая правда». Обосновывается, например, на материале истории отечественной мысли, *трехуровневость* бытования человеческих идей: идеи – идеологемы – идеологии. Или: предлагается алгоритм вырождения идей в идеологии – общий, как выясняется, что для социализма, что для национализма, что для либерализма. Или: доказывается, что философская публицистика (в первую очередь, в России) является не трансляцией, «разжижением» для внимающей публики

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Философский журнал, 2016, т. 9, № 4. С. 5–17; Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть II // Философский журнал, 2017, т. 10, № 3. С. 5–31; Межуев В.М. Философия как идеология // Философский журнал, 2017, т. 10, № 4. С. 171–180.

уже готовой философии, а, напротив, способом *восхождения к философии* — за счет всё более отчетливой кристаллизации рождающихся в публицистике философских смыслов.

В *третьем разделе «Россия в поисках цивилизационной идентичности»* собраны тексты, написанные с позиций «цивилизационного подхода» к всемирной и отечественной истории, который я, историк-востоковед по первому образованию, исповедую со студенческой скамьи. К примеру, «Россию и Европу» Н.Я. Данилевского я внимательно прочел еще на первых курсах университета, когда большинство нынешних шумливо-сервильных «цивилизационщиков» еще молились на истматовскую стадильно-формационную «пятичленку».

Я давно пришел к выводу, что в основу любого цивилизационного исследования разумно поместить две логические оппозиции: *органическое развитие versus социальный конструктивизм* (спонтанность / импровизация в терминах А.М. Салмина); и *преемственность versus прерывность*. В этом смысле динамику истории цивилизации в России я определяю, как *преемственность через катастрофы*, которые всякий раз заканчиваются новым «цивилизационным выбором», когда накопившаяся социокультурная инерция неизбежно взрывается энергичным конструктивистским выплеском.

Подобные переходные состояния общества всегда травматичны для современников, ибо «выбор цивилизации» — это ведь одновременно и обрубание, иногда беспощадное, альтернативных цивилизационных возможностей. Но именно постоянное мыслительное присутствие в нашем научном дискурсе «альтернатив» и отличает *философию истории* (которой я более 30 лет стараюсь заниматься в качестве руководителя Сектора философии российской истории) от, скажем так, *просто истории*.

В плане определения цивилизационной идентичности России я давно предлагаю обратить внимание на подзабытую концепцию «*Россия как Север*», некогда очень влиятельную, а временами и доминировавшую у нас во второй половине XVIII – первой трети XIX вв. Лишь во времена императора Николая Павловича, с изменением геополитических и идеологических приоритетов, идеи русского северянства постепенно сошли с авансцены, уступив место новой парадигме «*Россия между Западом и Востоком*» с ее противостоянием отечественных западников и славянофилов. Эта парадигма, вместе со всеми новыми ее эманациями (например, нео-евразийством), на мой взгляд, постепенно исчерпывает свой эвристический потенциал.

«Русское северянство» зародилось в Елизаветинскую эпоху в одической поэзии «великого помора» М.В. Ломоносова, а позднее получило статус полуофициальной доктрины в сочинениях императрицы Екатерины и ее ближайшего сотрудника, графа Никиты Панина. Классик русского «золотого века», князь П.А. Вяземский, сам безусловный «северянин», называл годы интеллектуального альянса Екатерины и Панина *самыми русскими* в многовековой истории России.

Статьи, собранные в «цивилизационном» разделе книги, с разных ракурсов показывают эволюцию идей «русского северянства» в трудах наших крупнейших интеллектуалов – Михаила Муравьева, Николая Карамзина, Гавриила Державина, Константина Батюшкова, Алексея Мерзлякова, Александра Грибоедова, Александра Бестужева-Марлинского и др. Декабристская эпоха дала нам примеры и такой утонченной формы русского северянства, как *цивилизационная самокритика* (у Николая Тургенева или Петра Чаадаева), о чем читатель также сможет прочесть в книге. Я вообще считаю, что «российская идентичность», о которой так много спорят, — это есть совокупность представлений о России ее лучших умов. Творческое самовыражение плеяды отечественных талантов, которую я обозначил, не оставляет сомнений: *Россия – северная страна*².

² Статьи, посвященные разнообразным проявлениям «русского северянства», не остались незамеченными в современной отечественной науке. См. напр.: Тюгашев Е.А., Шумахер А.Е. Социокультурный феномен «русского северянства» // *Личность. Культура. Общество*, 2021, т. 23, № 3 (111). С. 151–156; Терехин Н.М. Северо-Восточный текст русской геосторисофии, геопоэтики и сакральной географии // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета*. Сер.: Гуманитарные

Мотивы северянства отчетливо звучат и в русской художественной литературе XIX–XX вв. К примеру, у Ивана Тургенева (которого за могучий рост и великий талант в Европе называли «северным гигантом»), а также в поэзии Серебряного века – у основоположника поэтического северянства Ивана Ореуса-Коневского (мой дед, адвокат и литератор С.Г. Кара-Мурза, был, кстати, его большим поклонником, о чем я пишу в соответствующей статье), а затем у его прямых литературно-философских последователей – Бориса Пастернака и Осипа Мандельштама³.

Представляется, что общая геополитическая рамка *Россия как Север* позволяет органически соединить и сегодня два главных потока о общероссийской цивилизационной общности – христианства (в его восточно-православном варианте, идущим от Византии) и ислама. Мы давно и хорошо знаем, что православие в России – это результат перемещения греческого христианства из региона восточного Средиземноморья на Север – сначала в Киев; потом (начиная, например, с Андрея Боголюбского) – еще севернее, во Владимиро-суздальскую землю; а потом в «северную Пальмиру» – Санкт-Петербург.

Но ведь и российский ислам – это северный ислам. В 2022 г. российскими мусульманами было отмечено 1100-летие присоединения к мусульманскому миру Волжской Булгарии – самого северного из известных в истории исламских эмиратов. Кстати, тенденция к продвижению российского ислама еще далее на север активно продолжается и сегодня: мусульманская молодежь из перенаселенных Кавказа и Средней Азии оседает и закрепляется в наших северных широтах в поисках достойной жизни. Интеграция и взаимопереплетение различных ветвей российского «северянства» продолжается.

Четвертый раздел книги «Философия истории» объединяет статьи и доклады, рожденные на стыке философского мышления и конкретного исторического знания. Так вышло, что из написанных мною до сего дня книг наибольшую известность получили посвященные русскому восприятию Италии⁴. Уже первый четырехтомник, изданный в 2001–2002 гг., стал, по многим оценкам, «отечественным Бедкером» – сходство подчеркивала ярко-красная обложка серии.

Дальнейшее увлечение итальянской темой привело к тому, что, занимаясь ранее в основном русскими XIX и XX столетиями, мне пришлось серьезно углубиться в историю⁵. Важным импульсом к этому стало плотное сотрудничество с итальянским Университетом г. Бари (Бар-града), Ассоциацией «Русская Апулия» и персонально с моим давнишним другом, замечательным русско-итальянским историком Михаилом Талалаем – инициатором ежегодных

и социальные науки, 2023, т. 23, № 4. С. 104–113.

³ Мои тексты о русском поэтико-философском «северянстве» Г.Р. Державина, Б.Л. Пастернака, О.Э. Мандельштама опубликованы и в авторитетных зарубежных журналах. См.: *Kara-Murza A. A. Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as “The North”* // *Russian Studies in Philosophy*, 2018, vol. 56, № 2. PP. 88–98; *Kara-Murza A.A. Boris Pasternak, “Winter Man”: On the Cultural Self-Identification of Russian Geniuses* // *Russian Studies in Philosophy*, 2020, vol. 58, № 4. PP. 299–306; *Kara-Murza A. A. Motifs of “the North” in Young Osip Mandelstam’s Philosophical-Poetic Works* // *Russian Studies in Philosophy*, 2021, vol. 59, № 2. PP. 136–145.

⁴ См.: *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Риме*. М.: Независимая газета, 2001; *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Флоренции*. М.: Независимая газета, 2001; *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Венеции*. М.: Независимая газета, 2001; *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Неаполе*. М.: Независимая газета, 2002. В 2005 г. эти четыре тома были переведены на итальянский язык и изданы с оригинальными иллюстрациями в римском издательстве «Sandro Teti Editore». Позднее, в московском издательстве «Альтекс» вышли еще две мои книги, посвященные русским путешествиям в Италию – по амальфитанскому и генуэзскому побережьям (см.: *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские в Амальфи*. М.: Альтекс, 2012; *Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские в Генуе*. М.: Альтекс, 2013).

⁵ Так, последнее издание моей «Русской Флоренции» открывается подробным описанием «хождения» на Флорентийский собор 1438–1439 гг. русской делегации во главе с митрополитом-греком Исидором (*Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Флоренции*. М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2018. С. 25–45). А книга о «Русской Венеции» начинается очерками о поездках в Республику дождей посланников русских самодержцев Ивана III и Алексея Михайловича (*Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские о Венеции*. М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2018. С. 39–81).

(увы, прерванных пандемией) «Барградских чтений»⁶. Плодом этой совместной работы стало, например, исследование русских паломничеств в Бари, к мощам св. Николая Мирликийского. Изучение этого вопроса привело к неожиданному выводу: среди т. наз. «русских стажеров», отправленных в самом конце XVII в. молодым царем Петром в Италию для обучения морскому делу, значительную часть составили... вычищаемые из Москвы «потенциальные оппозиционеры». И Николе-Чудотворцу, «русскому Богу», они поклонялись не только как покровителю путешественников (в первую очередь морских), но и как заступнику за невинно преследуемых.

Мое особое внимание к временам, когда «неблагонадежными» (а ранее считавшимися в литературе «верными соратниками» Петра) оказались и Петр Толстой, и Борис Куракин, и даже Борис Шереметев, не говоря уже о братьях Милославских и фактическом теневом лидере «оппозиции» Федоре Лопухине, привлек князь Петр Алексеевич Голицын (1660–1722), который, на основании собранных доказательств, и оказался той интригующей «Великой Персоной», над разгадкой происхождения мемуаров которой историки бились более двух столетий.

В статьях «философско-исторического» раздела книги я, на ряде примеров, показываю также, что известные со школы классики нашей культуры параллельно проявили себе серьезными *политическими мыслителями*. Удалось установить, например, что гениальная поэма А. С. Пушкина «Медный всадник» написана автором в системе понятий трактата Никколо Макиавелли «Государь» и явилась полемическим ответом Пушкина на критику со стороны его бывшего друга – польского поэта и поклонника Макиавелли Адама Мицкевича.

Не менее неожиданными стали результаты углубления в творчество И. С. Тургенева. Я и раньше предполагал, что исследователи недопустимо сужают масштабы тургеневского наследия – человека, как-никак проучившегося аж на трех философских факультетах – в Москве, Петербурге и Берлине. Неудивительно, что Иван Тургенев – прямой ученик и наследник безвременно сгоревшего в Италии от чахотки Н.В. Станкевича⁷, вырос в разностороннейшего интеллектуала-энциклопедиста, которого немецкий дипломат и политик Хлодвиг Гогенлоэ прочил ни много ни мало в премьеры кабинета министров царя-реформатора Александра II!⁸

Что касается давно любимых мной социально-политических мыслителей русского «серебряного века»⁹, то я, все последние годы оставаясь еще и руководителем кафедры политологии Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), в своих публикациях и докладах стараюсь акцентировать внимание на – буквально – *политологических открытиях* наших славных соотечественников. Это – и концепция «личной годности» П.Б. Струве; и концептуальное разведение «философской истины» и «интеллигентской правды»

⁶ См.: Барградский сборник. № 1 (под ред. М.Г. Талалая). М.: Индрик, 2019; Барградский сборник. № 2 (под ред. М.Г. Талалая). М.: Индрик, 2020.

⁷ Совсем недавно Итальянский клуб Института философии РАН, который я имею честь возглавлять, отметил 10-летие клубной поездки в северо-западную Италию (Геную и Нови-Лигуре), по следам Николая Владимировича Станкевича (1813–1840), чей двухсотлетний юбилей широко отмечался нами в 2013 г.

⁸ Подобный ракурс исследования помог по-новому взглянуть на последние годы жизни Тургенева – уже в контрреформаторские времена Александра III. Впечатлил, например, контекст прощания с Тургеневым, умершего во французском Буживале, отпетого в Париже и похороненного при громадном стечении публики на Волковом кладбище в Петербурге. Политический смысл тех событий был вполне внятн не только «прогрессивной общественности», но и новым руководителям русских охранных ведомств графу Д.А. Толстому и В.К. Плеве, отдавшим панически-беспомощный приказ до предела сократить остановки траурного парижского поезда с телом Тургенева и беспощадно отсекал людей, желающих с ним проститься. Младший друг умершего гения, историк и журналист М.М. Стасюлевич, воочию наблюдая стыдные для властей препятствия, чинимые печальному кортежу, писал впоследствии, что внешнему наблюдателю могло показаться, что по России везут не прах великого писателя-гуманиста, а самого Соловья-разбойника...

⁹ Это пристрастие в свое время подвигло меня стать составителем и редактором антологии «Российский либерализм: идеи и люди», которая, постепенно расширяясь, выдержала уже три издания. В последнем издании 2018 г. я выступаю и как автор биографических очерков о таких корифеях русской политической культуры первой половины XX в., как Н.С. Волконский, В.А. Караулов, М.А. Стахович, П.Н. Милуков, А.А. Корнилов, И.П. Алексинский, С.В. Востротин, М.Г. Комиссаров, С.О. Португейс, Б.К. Зайцев, Г.П. Федотов, В.В. Вейдле. См.: Российский либерализм: идеи и люди. Т. 2: XX век (общ. ред. А.А. Кара-Мурзы). М.: Новое издательство, 2018. – 948 с.

Н.А. Бердяевым; и обнаружение главного смыслового пространства политики «по ту сторону правого и левого» С.Л. Франком; и закладка основ «политической альтернативистики» в сочинениях В. А. Маклакова; и виртуозное противопоставление понятий «свободы» и «воли» у Г.П. Федотова и т. д.

Исследование, посвященное европейским странствиям молодого Николая Михайловича Карамзина¹⁰, открывает заключительный, *пятый раздел* книги – «Философское краеведение»¹¹. Мне, надеюсь, удалось доказать, что молодой Карамзин – никакой не «путешественник» (название его знаменитых путевых записок «Письма русского путешественника» – пример горчайшей самоиронии!), а один из *первых русских эмигрантов*, изгнанников, скрывавшийся в Европе в 1797–1798 гг. от преследований буквально охотившегося за ним изощренного екатерининского провокатора, обер-прокурора московского Сената князя Гагарина, метко прозванного современниками «Тартюфом»¹². Возвращение Карамзина в Россию в момент начала открытых гонений на его друзей-мартинистов, группировавшихся вокруг русского просветителя Н.И. Новикова, – акт большого гражданского мужества.

Столь же отважным был поступок и другого моего героя (статья о его итальянском вояже идет в «пятом разделе» сразу вслед за карамзинской) – отставного гвардейского ротмистра и героя Кульма Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856), который вернулся в Россию из своего европейского турне летом 1826 г. – в самый разгар следствия над его друзьями-декабристами¹³.

В одной из работ, не вошедших в настоящий сборник, я как-то заметил, что драма русской эмиграции: от Александра Герцена – через массовый пореволюционный исход – к диссидентам новейшего времени, во все времена состояла в том, что эти люди, зачастую цвет отечественной культуры, вынуждены были, в силу обстоятельств, предпочесть родине – свободу. И в этом смысле особое, выдающееся место в нашей культуре таких людей, как Карамзин и Чаадаев, обусловлено в том числе и тем, что они – безусловные европейцы по образованию и воспитанию – сумели (или осмелились?) поставить вопрос принципиально иначе: а зачем мне свобода без родины?¹⁴

Вообще, тексты, написанные в жанре «философского краеведения» я отношу к числу наибольших моих удач последнего времени. Это, например, статьи, связанные с теми же исследованиями «русской Италии», – о Риме Ивана Тургенева, о Сорренто Владимира Соловьева,

¹⁰ Отмеченный нами в 2016 г. 250-летний юбилей Н.М. Карамзина (1766–1826), которого Борис Эйхенбаум назвал «нашим первым философом», стал важной вехой в моих философско-исторических штудиях. Моя жизнь и раньше проходила во многом «под знаком Карамзина»: трудно сопротивляться версии, согласно которой Карамзин, самолично записавшийся при Павле I в потомки родовитого татарского князя «Кара-Мурзы», имеет к нашей семье непосредственное отношение! И не мог же я (как «прямой потомок» историка!) отказаться благословить присвоение имени Карамзина гимназии в Ясенево – ведь по московским законам для такого серьезного акта требуется письменное согласие родственников.

¹¹ Сам термин «философское краеведение» принадлежит мне и определяет метод и жанр философского исследования, когда тот или иной авторский текст «анализируется в контексте своего замысливания, обдумывания и исполнения в конкретном пространстве и в конкретный промежуток времени» (см.: *Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи?* («Философское краеведение» как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи (отв. ред. Ю.В. Синеокая). М.: Культурная революция, 2016. С. 110–111).

¹² См.: *Кара-Мурза А.А. Загадка «Тартюфа»*. Неизвестные страницы европейского путешествия Н.М. Карамзина (1789–1790) // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения (общ. ред. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой). М.: Аквилон, 2016. С. 361–375. См. также: *Кара-Мурза А.А. Чем беглец отличен от путешественника. Загадка европейского турне Николая Карамзина* // НГ-Сценарии, 2016, № 7 (165), 27 сентября. С. 14; *Кара-Мурза А.А. «Письма русского путешественника» Н.М. Карамзина: эмигрантский дневник или художественное произведение?* // Проблемы российского самосознания. М. – Ярославль, 2016. С. 283–296.

¹³ Еще один мой любимый автор, О.Э. Мандельштам, очень точно заметил: «Чаадаев был первым русским, в самом деле идейно побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно. Современники это инстинктивно чувствовали и страшно ценили присутствие среди них Чаадаева. На него могли показывать с суетным уважением, как некогда на Данта: “Этот был там, он видел – и вернулся”...» (*Мандельштам О. Петр Чаадаев* // П.Я. Чаадаев: Pro et Contra (ред. А.А. Ермичев, А.А. Златопольская). СПб., 1998. С. 406).

¹⁴ См.: *Кара-Мурза А.А. Философские дилеммы «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина* // Философские науки, 2016, № 12. С. 59.

о Венеции Леонида и Бориса Пастернаков, о Генуе Антона Чехова, об острове Капри Ивана Бунина, о Флоренции Владимира Вейдле¹⁵. Но особенно, мне кажется, удался текст, посвященный пятидневному (всего лишь) пребыванию во французском Дижоне весной 1857 г. друзей-литераторов Ивана Тургенева и Льва Толстого. Для того, чтобы понять детали (от театральных до гастрономических) этого малоизвестного совместного вояжа двух национальных гениев, пришлось, разумеется, поехать в столицу Бургундии и провести, что называется, «расследование на месте».

Однако *«за границей хорошо, если можешь вернуться»*, – как сказал я в одном из интервью авторитетной федеральной газете. Я всегда учил и учу своих студентов и аспирантов: философско-краеведческие откровения (открытия той самой «маленькой правды») возможны и совсем рядом – в родном городе. Свидетельства тому – тексты о «философской Москве», например, о Николае Бердяеве (близится его 150-летний юбилей) и Федоре Степуне. Скоро выйдут и новые работы – «Москва Николая Карамзина» и «Москва Петра Чаадаева». Интереснейшая работа философа-историка, надеюсь, продолжится...

Алексей Кара-Мурза, осень 2023 г.

¹⁵ Все эти тексты явились результатом многократных поездок в Италию – как одиночных, так и в составе делегаций нашего Итальянского клуба. Моим друзьям наверняка запомнилось посещение отеля «Cocumella» в Сорренто, где В.С. Соловьев писал в 1876 г. свой трактат «Sofia» на французском языке; или осмотр отеля «Quisisana» на острове Капри, где И. А. Бунин прожил в 1910-х гг. три плодотворнейшие писательские зимы.

Раздел первый

Наброски автобиографии

О нашем поколении

В наш московский академический Институт философии я попал в 1980-м году, можно сказать, случайно. К тому времени я, наверное, даже толком не знал, где такой институт находится. Хотя я коренной москвич и все ранние годы прожил в центре (на Кирова/Мясницкой, на Жданова/Рождественке, у Елоховского собора), я, каюсь, не обращал отдельного внимания на стоящий в глубине квартала на Волхонке бывший дом князей Голицыных, в котором потом пройдут тридцать пять лет моей жизни.

Меня ничего не связывало с этим зданием и с обосновавшимся там учреждением, хотя в 1970-е годы, еще будучи студентом, а потом аспирантом МГУ, я был достаточно глубоко погружен в академическую жизнь Москвы. По профилю своего образования, я десятки раз был и в Институте востоковедения на родной улице Жданова, и в Институте всеобщей истории у станции метро «Академическая», где работал мой научный руководитель, теперь академик Аполлон Борисович Давидсон. Но более всего, по несколько раз в неделю, я бывал в ИНИОНе с его уникальной библиотекой и в Институте Африки – сначала в Староконюшенном переулке, а потом и в новом здании – у Патриарших.

По университетскому образованию я историк – вслед за отцом, окончившим истфак МГУ, а потом несколько десятилетий проработавшим главным редактором историко-педагогического журнала. Дипломированным историком был и мой покойный брат Владимир, более известный, как тележурналист. Я же окончил кафедру африканистики историко-филологического факультета Института стран Азии и Африки при МГУ. Помимо детской тяги к дальним путешествиям (почему-то именно в Центральную Африку и на острова Тихого океана), меня с ранней школы влекло к исторической науке. С первых студенческих лет в старом здании МГУ на Моховой, я активно работал в исторической секции Научно-студенческого общества (НСО), побеждал на конкурсах научных работ и на последнем курсе возглавил объединенное НСО всего Института.

Мой дальнейший карьерный путь был примерно ясен и для меня, и для моих однокашников, и, видимо, для моего тогдашнего вузовского начальства. Помню, от меня очень быстро отстали пришедшие к нам на Моховую «вербовщики в погонах»: не секрет, что ИСАА (там в мое время на десять ребят приходилась одна девушка; сейчас – ровно наоборот) был одним из главных кадровых резервуаров и для нашей внешней разведки, и для разного рода забулаторной работы «под прикрытием» (на моем курсе, например, учились семь или даже восемь будущих генералов). Бегло просмотрев мое личное дело и задав пару вопросов, офицеры разочарованно переглянулись: парень вроде и соображает, но для серьезной службы Родине потерян – пусть идет себе в аспирантуру.

Я и пошел тогда в аспирантуру той же кафедры африканистики, продолжив писать на тему удавшегося, по всем отзывам, диплома: «Формирование новых элит в странах Тропической Африки». Сейчас бы эту тему определили, скорее всего, по ведомству *sciences politiques*, но в те годы такой специальности у нас в стране попросту не было.

Я сейчас совершенно не помню деталей того, что случилось со мной на последнем году аспирантуры. И никто из моих друзей-аспирантов (с некоторыми мы дружим более сорока лет) тоже не в состоянии мне помочь: каким образом меня вдруг угораздило оказаться в нештатном конфликте с самим ректором ИСАА?! По-видимому, я тогда «заигрался», переоце-

нив свою роль «молодежного вожака» (я по-прежнему был руководителем НСО), и, наверное, повел себя демонстративно независимо. А ведь это был еще только рубеж 80-х: идеологическую борьбу, тем более в идеологическом вузе, – никто не отменял. Начальству, наверное, резала глаз и моя очевидная приязнь к определенному складу профессоров и преподавателям, носившим печать идейного фрондерства. Уникальным специалистам, знавшим в совершенстве редкие языки, такое поведение годами сходило с рук, но плодить в серьезном вузе новых полудиссидентов за счет новобранцев из молодежи руководство, конечно, никак не планировало.

Как бы там ни было, перспектива моего беспроblemного распределения на кафедру довольно быстро затуманилась, а потом и рассосалась. Более того, сведущие люди донесли, что даже спокойно защититься в ИСАА мне вряд ли дадут. С поста председателя НСО пришлось уйти. Последним моим «звездным часом» в университете, как сейчас помню, стало бригадирство летом 1979-го года в сводной бригаде аспирантов МГУ: надо было срочно доделывать за строителями олимпийский гостиничный комплекс в Измайлово (я и сегодня, когда проезжаю мимо, обязательно небрежно так бросаю таксисту: «Мы строили...»).

Олимпиада-80 успешно закончилась, а вопрос с моей будущей защитой и распределением еще больше «завис». И тут случилось «обыкновенное чудо» – иначе назвать это я не могу. Где-то осенью, по-видимому вечером, к нам в коммунальную квартиру на Разгуляе прозвонилась не очень трезвая (как мне показалось) моя бывшая однокурсница Наташа О., по специальности китаистка, и полушутя (или мне опять так показалось?) сообщила, что в Институте философии Академии наук, в секторе философии Востока, ищут молодого сотрудника – и почему-то именно «африканиста»! Я бы, наверное, еще долго смеялся, но Наташа вызвалась уже на следующий день лично отвести меня в тот самый Институт, в тот самый сектор и познакомить меня с заведующей – «чудесной», по ее словам, Мариэттой Тиграновной Степанянц.

Вот так я и появился в «желтом доме» на Волхонке 14. Мариэтта Тиграновна, действительно, оказалась замечательной женщиной и очень живо рассказала, как из института уволился (или вынужден был уволиться) известный ученый-африканист (его книги я, конечно, читал), освободилась таким образом «ставка», заполнить ее нужно очень быстро, иначе... ну и т. д. Присутствовавшая при разговоре Наташа О. еще раз подтвердила мои бесспорные достоинства: африканист-натурал (что и требовалось), победитель олимпиад, комсомольский активист, бригадир, кандидатская по африканистике почти готова...

Окончательно, как я понимаю, дело решил принесенный мною с собой (на всякий случай – и, как оказалось, очень кстати) старый текст «курсовой» за третий год обучения: «Философские (*sic.* – !) аспекты становления классов и государства в средневековой Руанде». Блестящий текст (чудом сохранившийся третий, если не четвертый, машинописный экземпляр), зато с исключительно удачным названием (работа, конечно, была чисто историко-политологическая и никак не философская), по-видимому, и стал решающим аргументом моего приема на работу. Этот текст потом неизменно фигурировал и на столе курирующего тогда восточный сектор замдиректора, а потом и перед самим директором, оригинальным человеком, как мне объяснили, «другом самого Брежнева». Замусоленная старая курсовая стала, таким образом, главным доказательством моей философской профпригодности: спасибо далекой Руанде, в которой я никогда не был и в которой больше половины населения говорит на до боли знакомом мне (а сейчас прочно забытом) языке суахили!

Некоторая несерьезность обстоятельств моего поступления в ИФАН не отменяла того факта, что у меня, конечно, были неплохие козыри для профессиональной работы на новом месте. Я очень хорошо знал тогда французский язык (спасибо спецшколе), несколько хуже – английский, мог читать и на португальском (это уже от университета). Свою задачу в секторе Востока я понял так: доказать, что и в Тропической Африке была и есть «своя философия».

Ряд обстоятельств мне благоприятствовал. Во-первых, выпускники ИСАА по определению не были европоцентристами: каждый знал и обожал *свою* далекую локальную культуру.

«Цивилизационный» подход к гуманитарным наукам в нашей среде всегда превалировал над господствовавшим тогда «формационным», к которому востоковеды относились с нескрываемой иронией, переходящей в презрение. Пресловутая формационная «пя-тичленка» в востоковедной среде считалась ругательным словом.

Во-вторых, способствовало делу и мое тогдашнее, наивное, но искреннее, очень своеобразное представление о философии, которое любой выпускник философского факультета высокомерно определил бы как глубоко непрофессиональное. Под философией я понимал (а в какой-то степени понимаю и сейчас) просто *мудрость*: остальное – как говорится, «дело техники». Вывод напрашивался сам собой: если в локальном социуме есть своя «мудрость» (пусть даже весьма немудрёная), значит есть и «своя философия». Надо добавить, что это был в те годы очень модный тренд в востоковедении и африканистике: в разных экзотических странах сотни автохтонов (парадокс: европейски образованных) упражнялись на тему т. наз. *этно-философии*. Нехитрая логическая цепочка: «автохтонная культура – патриотическая элита – самобытная этнофилософия» была мне внутренне близка, а в исследовательском смысле – еще и весьма удобна. Литературы по теме было полно, языки я знал, навыки исследовательской работы были наработаны в университете. И я, припоминая, еще до защиты кандидатской (которая успешно состоялась-таки в МГУ в 1981 г.), прикинул: перспективы в Институте философии у меня есть, и неплохие; можно начинать задумываться и о докторской.

Разумеется, надо сказать несколько добрых слов о замечательном «восточном» секторе М.Т. Степанянц, в котором я проработал все 80-е годы. Я тогда понял, что буквально означает выражение: *«кататься, как сыр в масле»*. Мне симпатизировала и всячески помогала не только Мариэтта Тиграновна, но и старшие коллеги: Е.А. Фролова (арабская мысль), В.Г. Буров (Китай), Ю.Б. Козловский (Япония). Но особенно я сблизился со «средним поколением» сектора. Гуля Шаймухамбетова, Оля Мезенцева, Володя Зайцев, Адик Михалев – увы, никого из них уже нет в живых. Светлая память!

Между тем, общественные настроения «за окном» менялись и сильно меняли нас. А я, надо признаться, всегда был «социально чувствителен». Не люблю выражение: «социально активен», хотя с середины 80-х возглавил в Институте комсомольскую организацию, а потом несколько лет фактически руководил Советом молодых ученых (молодежи, в подавляющем большинстве неостепененной, в институте было тогда много). Именно эта сторона жизни (назову ее условно «общественной»), возможно, в не меньшей степени, чем собственно занятия наукой, сформировала наше институтское поколение «восьмидесятников».

«Поколение», как мне представляется, не стоит путать с «возрастным срезом» – это принципиально разные, хотя и пересекающиеся сущности. «Поколения» создаются по преимуществу *горизонтальными* неформальными связями – чаще всего вопреки *вертикально* выстроенным связям служебным. Несмотря на то, что я всегда считал и считаю Институт философии учреждением уникальным, я все-таки не настолько сентиментален, чтобы отрицать, что и в годы моей молодости, и сегодня, Институт наш строился и строится вертикально-иерархически *par excellence*.

Иначе и быть не может – или не быть мне заведующим кафедрой прикладной политологии (в ГАУГНе)! Речь может идти лишь о той или иной степени «просвещенности» этого вполне естественного и даже органичного авторитаризма. Институтские старожилы уверяют, что когда-то отдельные сегменты нашего Института (и даже весь он в целом – кто бы мог представить!) управлялись «совсем не просвещенно», но я тех варварских времен почти не застал. По крайней мере, наш «восточный» сектор всегда принадлежал к числу наипросвещеннейших: в самом деле, свободно читать в оригинале суфиев, вайшешиков или джайнистов – это не то же самое, что, пытаясь, «овладевать» Марксом и даже Гегелем в русских переводах.

Но даже самый просвещенный авторитаризм, повторяю, не может стимулировать развитие текущих мимо него низовых человеческих «токов», в том числе поколенческих. Разуме-

ется, такое товарищество (прямо как *grass-roots movements!*) активно формировалось в наше время и на суглинистых почвах подшефных совхозов, и на пахучих просторах плодоовощных баз, но подобное его произрастание (и даже цветение!) было лишь побочным следствием неукоснительного выполнения разнарядок, спущенных из райкома партии.

Мне, наверное, всё равно бы никто не поверил, если бы я стал отрицать наличие элементов авторитаризма в моем собственном стиле руководства сначала комитетом ВЛКСМ института, потом научным сектором, затем отделом, секцией Ученого совета, многочисленными исследовательскими проектами. И, тем не менее (спросите кого угодно – пусть даже сотрудников других подразделений!), «Мурза» в своей работе всегда старался находить время, силы и средства (!) для последовательного культивирования товарищества в отношениях с коллегами. Может быть поэтому мне действительно есть что рассказать о моем поколении в целом.

«Формирование поколения» я бы уподобил трудной и в чем-то рутинной лепке из глины. Кто здесь является Мастером – время, судьба или некие высшие силы – мне неизвестно. Я знаю другое: у масштабных скульптурных проектов всегда есть невидимый миру каркас из прочной арматуры. В отношении нашего поколения таким каркасом стала поначалу не собственно философия, а околonaучная молодежная практика. Я могу даже обозначить относительно точные хронологические пределы, когда этот новый поколенческий «каркас» в основном сформировался. Это были годы, немного утрируя, двух «комсомольских секретарств»: моего (1983–1986) и Марии Михайловны Федоровой (1987–1989) – моей преемницы, бывшего зама, старинного друга, а ныне бесспорного лидера новейшей российской политической философии и теоретической политологии. Характерно, что в указанный период именно к нашему, «комсомольскому» сообществу (а вовсе не к «своему» партбюро) «прилепилась» группа молодых институтских партийцев – Наталья Козлова, Александр Захаров, Федор Блюхер, Марина Быкова.

Если, обернувшись, взглянуть на тогдашнюю политику советского руководства (начиналась полная противоречий «эпоха Горбачева»), то одной из ее главных характеристик стало откровенное идейное попустительство в отношении гуманитарно-ориентированной молодежи. Это был период расцвета всевозможных «молодежных школ», «инициатив», «творческих молодежных коллективов» и т. п. С добрым чувством вспоминаю одно из расширенных заседаний тогдашней дирекции Института. При обсуждении какого-то вопроса, академик Смирнов (Георгий Лукич, разумеется) вдруг повернулся в мою сторону и спросил: «А что по этому поводу думает комитет комсомола?» На что сидящая неподалеку тогдашняя заведомо кадров с чувством выдохнула: «Это не комитет комсомола! Это – банда!».

Из случившихся в ту пору с институтской молодежью чудес назову лишь самые фантастические... Поездка группы молодых философов в 1988 г. на Всемирный философский конгресс в Брайтон! Вспоминаются лица друзей и подруг, не только увидевших тогда «живьем» Поппера, Хабермаса и Рикёра, но и объехавших половину Англии: Лена Петровская, Марина Быкова, Оксана Гоман, Оля Зубец, Саша Филиппов, Виктор Игнатъев... Несколько раундов образовательных поездок в Париж для совершенствования французского языка в «Alliance française»!.. Научные стажировки в Германии, Америке, Франции!.. Неоднократные поездки на международные философские школы в Югославию, Болгарию, Польшу! Не могу отказать себе в удовольствии вспомнить один эпизод. Во время очередной молодежной встречи где-то под Варшавой мы (я, Леонид Поляков, Валерий Перевалов, Владимир Филатов) близко познакомились с ровесниками из КНДР, тоже представившимися «философами». Буквально через пару недель, Поляков, Перевалов и Филатов получили именнные приглашения посетить Северную Корею. На естественный вопрос: «А как же Мурза?», серерокорейцы прямодушно ответили: «А мы еще в Польше по глазам поняли, что он – враг социалистической Кореи».

И в нашем Институте некоторые проницательные старшие коллеги («мудрецов» у нас всегда было в достатке) называли тогда процессы, начавшиеся при Горбачеве, – «заигрыванием

с молодежью», что, как и многое другое, «добром не кончится». Так и случилось, – но лично я благодарен Михаилу Сергеевичу за то веселое и творческое время, о чем имел возможность говорить ему лично. Пусть это прозвучит эгоистично, но, потеряй мы тогда эти восемь-десять лет в старых статусно-идеологических «стойлах», и из моего поколения вряд ли вышло что-то путное. Этот вывод в полной мере касается и тех из моих сверстников, кто не готов признаться в любви к «перестройке». Но ведь и внутри замечательного поколения *шестидесятников*, сполна вкусивших плоды «хрущевской оттепели», редко встретишь поклонников лично Хрущева.

Могу добавить, что я и мои товарищи честно стремились добром ответить руководству всех уровней на оказанное нам доверие – «неблагодарность» я вообще считаю одним из самых больших человеческих грехов. По-моему, в 1986 г., нашими усилиями, Институт философии завоевал первое место на Всесоюзном (!) конкурсе научных учреждений на лучшую постановку работы с молодежью. Сохранились фотографии, где я, на сцене Актового зала дома на Волхонке, получаю Красное знамя из рук Секретаря ЦК ВЛКСМ. На лице сидящего в президиуме первого замдиректора В.В. Мшвениерадзе – целая гамма чувств...

Но, при всем уважении к Красному знамени, случилось тогда и другое, гораздо более существенное и ранее совершенно непредставимое. Институту философии, в качестве поощрения, был выделен дополнительный фонд заработной платы – довольно солидный! – для перевода из младших научных сотрудников в «старшие» особо отличившейся молодежи. К нашей чести, ни один из тогдашних членов комитета комсомола даже на минуту не подумал этим воспользоваться: самым старшим из нас было тогда всего-то по тридцать с небольшим. Единогласным решением, деньги пошли на повышение окладов *бывшим* институтским комсомольцам – лет на пять, на десять, а то и на пятнадцать старше нас: в «старшие научные» переходили в те времена, как говорится, «с сединою на висках». Для нас же, еще зеленых, главным было то, что сделано хорошее дело. Авторитет нашей «банды» в глазах Дирекции заметно вырос...

В обязанности лидера во все времена входила забота о материальном благополучии людей, тебе доверившихся. «Поколению» ведь надо на что-то жить – появляются семьи, потом дети. От старших товарищей я неоднократно слышал фразу: «А по ночам я разгружал вагоны...» В годы моей молодости законным (и легитимным в глазах начальства) способом поправить финансовое положение были выездные лекции от общества «Знание». В нашу молодежную лекторскую группу вошли мои товарищи, не только хорошо владеющие материалом, но и доказавшие навыки коммуникации: Поляков, Перевалов, Захаров, Ханин, Осовцов, Алюшин. Ребятам доставались порой самые экзотические, не нами придуманные темы типа: «Любовь и дружба в условиях развитого социализма». Мне было проще: я, на правах руководителя «цикла», брал себе, как правило, «международное положение». Сотрудники «Знания» (обществ формально было два: общесоюзное и российское) хорошо знали меня еще со времен востоковедной аспирантуры. Лекторский хлеб кандидатов наук был тогда нелегко: 5–6 лекций в день, причем в не самых комфортных условиях. До сих пор, когда мы общаемся, с юмором, но и с ужасом, вспоминаем два «цикла»: «По домам престарелых Архангельской области» и «По зонам Кировской области» (!). Зато за пять-шесть дней можно было заработать эквивалент месячной зарплаты.

А теперь – о самом главном, о философии. Философское поколение все-таки создается не на овощных базах, и даже не на молодежных «школах». В противном случае это – не *поколение*, а просто «тусовка», пусть даже очень симпатичная. Наше поколение окончательно сложилось, как мне кажется, вокруг определенной, существенно новой философской проблематики и приложенной к ней оригинальной исследовательской оптики. Очевидной и признанной вовне эта наша *самобытность* стала, разумеется, не сразу.

Для меня лично 1980-е годы были временем исподволь зреющей «свободы от Африки». Решающим в этом смысле стало одно курьезное обстоятельство. Как-то к нам в сектор Востока

пришла на отзыв (то ли из Киева, то ли из Кишинева) увесистая докторская диссертация, и меня попросили ее посмотреть. Открыв текст и прочитав название, я ахнул: «Философская мысль в Африке» (!). Диссертация была добротной, умно структурированной и базировалась на большом количестве хорошо мне знакомых африканских источников. Курьез заключался в том, что передо мной был, разумеется, чужой, но примерно тот же самый текст, который я сам уже несколько лет как обдумывал, понемногу писал и который я сам собирался защищать в качестве докторской – по моим прикидкам, лет через пять! На столе лежала... *моя* докторская, написанная другим человеком, прежде меня, и, наверное, лучше меня! Особый аромат ситуации придавал тот факт, что диссертант активно и со вкусом использовал мои рефераты по «африканской этнофилософии», которые я несколько лет печатал в сборниках ИНИОН! Однако, – и это было главным во всей этой истории: я тогда поймал себя на мысли, что... почти не расстроился. Я даже с некоторым облегчением и абсолютно чистым сердцем написал положительный отзыв и сейчас думаю, что тот человек (я потом потерял его из виду) сэкономил мне пять, а может и больше, лет жизни, и, скорее всего, – существенно перенаправил ее течение.

Дело в том, что, работая в секторе Востока и «окучивая» свою конкретную (африканскую) «делянку», я в 80-е годы, возможно, в предчувствии скорых перемен, стал все больше увлекаться отечественной проблематикой: особенностями исторического пути России, русской историософской и политической мыслью, что с тех пор и стало моей главной научной темой. Поначалу это было перечитывание Герцена и Плеханова (иногда и Ленина) с совершенно новой для меня расстановкой акцентов. Мы, например, в соавторстве с моим университетским другом Игорем Зевелевым (востоковедом-бирманистом, сегодня, безусловно, входящим в тройку самых авторитетных на Западе наших политологов-теоретиков) написали серию статей в журнал «Азия и Африка сегодня», где мы, проводя параллели между «восточными деспотиями» и «сталинщиной», открыто вставляли в наш, разумеется, еще марксистском дискурсе на сторону Плеханова против «азиатского марксизма» в лице... – нет не Ленина, конечно, а Сталина! Наши с Игорем доброжелатели из редколлегии журнала рассказывали, что эти тексты, как говорится, «на грани фола», как будто специально дразнившие «староверов», всякий раз вызывали бурные обсуждения и проходили только после долгого «вентиляции наверху», в аппарате нового главного идеолога страны Яковлева.

А тут и у нас, в Институте философии, в 1988 г., случилось событие, которое многие могли попросту не заметить или посчитать ритуальной формальностью, но которое я, в контексте сегодняшнего разговора о «философских поколениях», считаю принципиально важным. С подачи Президиума АН и изнывающего от реформаторского зуда комсомольского ЦК, в Институте был организован т. наз. «временный молодежный научный коллектив», в который вошли мой давнишний друг Валерий Перевалов (в качестве руководителя), Мария Федорова, Федор Блюхер, Володя Меликов (тоже из востоковедов) и я. Общую тему взяли в полном соответствии с характером тех межеумочных времен – что-то вроде «Новейшие тенденции в осмыслении философии марксизма».

Главной «фишкой» нашей тогдашней, исключительной по своей интенсивности работы в форме многочасовых *brain-storming*, ов на частных квартирах (чаще всего у меня на Рижском проезде) стали многораундовые безжалостные «похороны» стадийно-формационного подхода, с его набившей оскомину «пятичленкой», и решительный поворот к животворящему «цивилизационному методу». Здесь всем нашлось место: и нам с индологом Меликовым, и франкофонке Маше Федоровой, блестяще знавшей французский неомарксизм, и, конечно, подлинным знатокам аутентичного Маркса – Перевалову и Блюхеру, которые, с текстами в руках (например, переписки Маркса с русскими народниками), играючи доказали, что «цивилизационный подход» тоже придумал Маркс.

«Группа Перевалова» стала во второй половине 80-х естественным ядром для роста и почкования нашего поколенческого актива. В полном соответствии с законами жанра, «банда»,

окультуриваясь и матеряя, превращалась в «сообщество». Одной из заметных фигур стал историк русской философии Леонид Поляков, вернувшийся из стажировки в США. Из более молодых обратили на себя внимание своей начитанностью, нетривиальными идеями, амбициозностью в хорошем смысле – аспиранты Наталья Любомирова, Александр Осовцов, Алексей Алюшин, Эдуард Надточий, Сергей Зимовец. Особую благодарность я испытываю к двум моим коллегам (увы, ныне покойным) Наталье Никитичне Козловой и Александру Владимировичу Захарову.

Вспоминаются и околonaучные «досуги» нашего сообщества в помещении комитета комсомола на Волхонке – им в те годы была (спасибо Дирекции!) красивейшая зала в бельэтаже с мраморным камином, примыкающая к Актовому залу. Особо запомнились видеопрезентации (прямо на белую стену) незабвенного Альберта Васильевича Соболева о философской Москве Серебряного века – для меня именно АВС был и остается родоначальником «философского краеведения». На этих посиделках, посвященных Вл. Соловьеву, Бердяеву, Эрну, Новгородцеву, с особой силой раскрылся кулинарный талант наших девушек-философов, без которых невозможно представить (да его бы наверняка и не было!) наше поколение «восемьдесятников». Это Марина Бургете, Неля Абдулхаерова, Лена Патуткова.

В истории каждого научного поколения всегда есть события, которые являются знаковыми «вершинами» его существования: это может быть постоянный семинар, научный журнал, цепочка проектов (чаще – всё это вместе). Для нашего поколения первой очевидной вершиной, признанной поколенческим консенсусом, стал проект «Тоталитаризм как исторический феномен» и, в первую очередь, трехдневная международная конференция на одноименную тему, прошедшая в Институте философии 3–5 апреля 1989 г. Хотя именно я являлся председателем оргкомитета и главным ведущим сессий, считаю своим долгом назвать еще двух моих друзей, которые стояли у истоков проекта и сыграли важную роль в обеспечении его совокупной «тяги». Это Алексей Миллер, на тот момент кандидат исторических наук (сегодня доктор, профессор нескольких европейских университетов), и Ольга Ярцева, тогда еще аспирантка ИМЭМО, сейчас успешно работающая в Париже.

Для сотрудников Института философии и Алексей, и Ольга формально были «внешниками», но, частенько наведываясь на Волхонку, пользовались общей симпатией. Они привнесли в проект свой специфический набор идей и контактов, что в итоге и обеспечило беспрецедентный по представительности состав докладчиков.

На конференции выступили признанные (хотя большинством слушателей ранее «невиданные») «звезды» российской гуманитаристики: Алексей Салмин, Виктория Чаликова, Леонид Волков, Борис Орлов, Леонид Седов. Все они, к нашему удовольствию, в полной мере прочувствовали неординарность происходящего. На той же сцене Актового зала на Волхонке торжественно передавалось уже не Красное знамя, а «поколенческая эстафета» в осмыслении самого драматичного из российских феноменов: периодической смены прорывов к свободе очередным и всякий раз всё более репрессивным идеократическим «упорядочиванием». Удивительно, что при наличии столь звездного состава гостей, многочисленная аудитория (зал был все три дня полон) хорошо понимала: реальными хозяевами мероприятия выступают молодые люди 25–35 лет, интересные не только юной энергетикой, но и новыми нетривиальными научными идеями.

Для меня тогдашний «тоталитарный проект» оказался памятен еще и тем, что он сблизил нашу группу с ровесниками, более тяготевшими к философскому кругу В. А. Подороги. Сам Валерий Александрович, его ближайший соратник Михаил Рыклин (через пару лет мы с ним близко подружились в Париже), лучшая из его учениц Лена Петровская (еще с Брайтона и по сию пору я пребываю под ее обаянием) выступили с интереснейшими докладами, а потом и написали тексты в коллективный сборник.

Книга «Тоталитаризм как исторический феномен», вышедшая по итогам нашей конференции под грифом Философского общества СССР и Всесоюзной ассоциации молодых философов тиражом 3 тысячи экземпляров, быстро стала бестселлером и сегодня является библиографической редкостью. Когда в начале 90-х в книжных магазинах Москвы появилась практика «книгообмена» (книги можно было обменивать на одну или несколько равноценных), наш «Тоталитаризм» прочно оказался в числе безусловных «топов», в чем мы не раз убеждались в разных точках столицы, с удовлетворением разглядывая книжные стеллажи.

Авторы нашего сборника, выступившие даже с небольшими текстами, в одночасье стали известными. Им это потом не раз пригодилось в жизни – лучшей «визитной карточки» было не придумать. Получил известность курьезный случай, когда некий немолодой заслуженный профессор прилетел в командировку в Канаду и буквально с первых часов был атакован большим числом жаждущих лично и в подробностях выслушать его точку зрения на феномены «тоталитаризма вообще» и «сталинизма в частности». Профессор вообще-то занимался совершенно другими сюжетами и не мог понять причины столь настойчивого интереса. Он мужественно отбивался, но, не будучи специалистом, вынужден был отделяться общими фразами, но и они, на удивление, «шли на ура», а пару раз даже вызвали овацию. Странный визит уже подходил к концу, когда профессор сообразил, что его попросту спутали с сыном-историком (моим хорошим другом), опубликовавшим в нашем сборнике небольшую, но яркую и в чем-то провокативную статью. А рекламу нашей книги в Канаде, как оказалось, организовал участник сборника, профессор Университета Гвелфа (Онтарио) Фред Эйдлин, умудрившийся растратить про наш с ним «Тоталитаризм» на весь североамериканский континент. В самом деле, когда на авансцену выходят Петровская, Любомирова или Ярцева, поневоле забудешь о Хайеке с Бжезинским.

Но даже суперудачный проект, в одиночку, не способен сплотить научное поколение. Вдогонку за «Тоталитаризмом», мы организовали собственный «журнал-альманах социально-философской компартивистики» (под моим редакторством) с претенциозным названием «Параллели», где с успехом печатались набиравшие хороший писательский темп молодые авторы: А.В. Смирнов, Л.В. Поляков, В.А. Подорога, М.К. Рыклин, Н.В. Любомирова, Э.В. Надточий, С.Н. Зимовец.

А потом последовал ряд новых масштабных конференций, закрепивших «Волхонку, 14» в качестве самой престижной межинститутской площадки Москвы: «Реформаторство и контрреформаторство в России» (1991), «Россия в поисках идентичности» (1992), «Российское западничество» (1993). В те годы в Институте философии нередкими и всегда желанными гостями стали наши старшие друзья, имевшие заслуженную репутацию в науке: А. С. Ахиезер, Г.Г. Водолазов, Ю.Н. Давыдов, В.А. Найшуль, Ю.С. Пивоваров, В. Л. Шейнис, Е.Б. Рашковский, В.Г. Хорос и др. Помню интереснейшие выступления на нашей конференции по «русскому западничеству» бывшего первого вице-премьера и Госсекретаря России Г.Э. Бурбулиса, выдающегося итальянского русиста Витторио Страда, молодого профессора Стэнфордского университета (впоследствии американского посла в Москве) Майкла Макфола.

В те удивительные годы мы прочно сдружились с нашими старшими коллегами по Институту, всегда тяготевшими в своих философских исследованиях к русской проблематике. Назову лишь три ключевых фигуры: Игорь Константинович Пантин, Александр Сергеевич Панарин, Вадим Михайлович Межуев. Всех троих я считаю своими бесспорными учителями, притом, что впоследствии мне довелось довольно долго быть их формальным служебным «начальником».

В жизни каждого научного поколения всегда, при желании, можно разглядеть два периода: этап, когда это поколение консолидируется, наращивая общий (во многом неразложимый на части) потенциал, – и другой, неизбежно следующий за первым: когда происходит раскол первоначального «ядра», и сумма усилий уже совершенно автономных ученых начи-

нает заметно превышать «командный» результат. Индивидуальные «прорывы» неизбежно рвут поколенческую ткань. А, с другой стороны, искусственное (уже имитационное) пролонгирование «коллективного творчества» тормозит индивидуальную работу, которая, в конечном счете, и определяет итоговую судьбу философа.

В 1990 г. у меня появилась возможность длительной командировки в Париж в Дом наук о человеке по линии «стипендии Дидро». Поехал я по квоте «политических социологов», получив в Институте письменные рекомендации Нели Васильевны Мотрошиловой (моего тогдашнего заведомо) и Бориса Андреевича Грушина, за что я им бесконечно благодарен. Ведь я еще со спецшколы был убежденным «франкофоном», и над моей кроватью годами висела карта старого Парижа, которую я изучил в малейших деталях. В короткой, еще «комсомольской», поездке во Францию в 1985 г. я, помнится, поразил русскоязычного «сопровождающего», когда, после общей экскурсии по Монмартру, проложил кратчайший путь («огородами») к ближайшей станции метро – это был триумф моего заочного знания Парижа.

Я здесь опускаю детали моей стажировки во Франции в 1990–1993 гг. – они не имеют прямого отношения к сегодняшнему специальному разговору о «научных поколениях». Не могу, однако, не вспомнить, что именно тогда, в столице Belle France, укрепилась моя дружба с такими уникальными, на мой взгляд, представителями моего философского поколения, как Михаил Кузмич Рыклин и Виктория Георгиевна Лысенко (для меня просто Вика). И еще: всякий раз, когда я возвращался из Парижа в Москву, я обязательно привозил с собой «чемодан ксероксов» – копий оригинальных текстов русских философов-эмигрантов: Бердяева, Франка, Струве, Вышеславцева, Федотова, Степуна, Вейдле. Эти ксерокопии потом расходились среди моих институтских коллег (право «первой ночи» всегда было, конечно, за ними), а потом и по остальной Москве. Могу сказать, что, если кто-то из моих соотечественников когда-то «вышел из шинели» Гоголя или, наоборот, Держинского, то моя докторская диссертация, защищенная в Институте в 1994-м году, – точно «вышла» их тех парижских чемоданов.

Еще в 1993 г., наш тогдашний директор Вячеслав Семенович Степин предложил мне возглавить в Институте новое подразделение – «лабораторию философских проблем этнологии» (чуть позже переименованную в «сектор»), призванную произвести интеллектуальную санацию проблематики «национальных отношений», всё с большим скрипом проходившую ранее по ведомству «научного коммунизма». В мою лабораторию (сразу или спустя небольшое время) вошли: А.В. Захаров, Н.Н. Козлова, Л.В. Поляков, В.П. Перевалов, В.С. Малахов, Е.А. Патуткова, Н.В. Любомирова, Э.В. Надточий, С.Н. Зимовец. Повезло нам и с секретарями – Анной Петровой и Мариной Болдыревой. А в 1994 г., после защиты докторской на тему: «Социальная деградация как феномен исторического процесса (проблема «нового варварства» в философско-историческом контексте)», меня назначили заведующим внушительным даже по тем временам (девять секторов, более ста сотрудников) Отделом социальной философии и философской антропологии. Вот в этой точке, парадоксальным образом, и закончилась, наверное, восходящая линия моего «бригадирства» среди сверстников. «Вертикальные» отношения победили связи горизонтальные – не «нокаутом», конечно, но «по очкам» точно. Думаю, мои товарищи мало потеряли от этой перемены – у всех у них тоже обозначилась своя, индивидуальная, уникальная «траектория».

Некоторые из коллег, почувствовав дефицит преподавательского общения с «новой молодежью», ушли в перспективные университеты: Леонид Поляков – в Вышку; Наташа Козлова и Александр Захаров – в РГГУ. Почувствовав вкус к «свободе выезда» и международному признанию, уехали в зарубежные университеты и центры Дмитрий Ханин, Наталья Любомирова, Эдуард Надточий, Сергей Зимовец. С некоторыми из них я потерял связь, и, наверное, лучше осведомлена об их судьбе «наша» заведомо кадров Наталья Владимировна Коваленко. До меня доходили слухи, например, что некоторые из философов-беглецов выходили на связь

с Институтом, чтобы оформить российские пенсии. Да, в природной смекалке моему поколению точно не откажешь.

Но многие «восьмидесятники», несмотря на все внешние соблазны, по-прежнему хранят верность Институту и находятся в отличной профессиональной форме. К нашему кругу еще вполне можно «лепиться», и речь здесь не только о естественном «омоложении кадров». В свои последние годы жизни ко мне в сектор пришли работать (именно работать!) такие корифеи нашей философии, как Вадим Михайлович Межуев и Вадим Львович Рабинович. Видимо, им было комфортно у нас, а нам очень хорошо работалось (и отдыхалось!) с ними. Светлая им обоим память!

Чем больше я размышляю о моем поколении, тем отчетливее понимаю его не только профессионально-философскую, но и нравственную специфику. У нас, к примеру, сложилось особое отношение к проблеме и сущности «власти». Во-первых, именно мы стали, наверное, первым в многовековой истории России научным поколением, которое получило возможность поставить проблематику власти в центр своих ежедневных профессиональных исследований, без особой оглядки на эту самую «власть». Были и до нас в России авторитеты в этом нелегком деле: от Радищева и Герцена до Авторханова и Амальрика – но все они, как известно, не слишком хорошо закончили. Я очень высоко ценю то, что сделали в области «философии власти» мои (плюс-минус) сверстники: Мария Федорова, Борис Капустин, Сергей Никольский и увы, уже ушедшие от нас Вадим Цымбурский и Сергей Королев.

Нам фантастически повезло в том смысле, что мы выросли, с одной стороны, поколением «непоротым» (ну, почти); а, с другой стороны, – поколением, органически не способным даже помыслить «пороть других». Я, конечно, не имею здесь в виду физическое, «тоталитарное», насилие. Но есть ведь еще и насилие *словесное*, которое я в своих работах называю *большевизмом*, отличая его от *тоталитаризма*. Среди русских интеллигентов, как не раз отмечено в литературе, всегда было много охотников и умельцев поиграть в национальную забаву «Кто виноват?». Чего греха таить, свои «большевички» завелись даже внутри поколения шестидесятников, в целом очень здорового интеллектуально. Придя при Горбачеве к власти, они по принципу «мели, Емеля, твоя неделя», с наслаждением, например, громили несчастных «стариков» с высоких трибун ведомственных съездов – писательских, кинематографических и т. д. Об одном таком шестидесятнике-большевике хорошо написал любимый мною поэт-мудрец Эрих Соловьев: «И стал орудьем, вроде вил, у ворошилы Климова...» Кто знает – тот, как говорится, поймёт...

И я вспоминаю в аналогичных ситуациях людей моего поколения. Как мы, например, оказавшись продвинутыми наверх, с какой-то особой бережностью сохраняли на ключевых научных позициях нашу «старую гвардию» – философов-мудрецов, у которых мы учились. Помню, ко мне, как к многолетнему заведующему социально-политологическим отделом Института, не раз аккуратно подступались председатели двух наших диссертационных советов, «социального» и «политологического», Юрий Константинович Плетников и Игорь Константинович Пантин: «Не пора ли, мол, уступить дорогу молодежи?». И получали и от меня, и от М.М. Федоровой, и от С.А. Никольского неизменно один и тот же ответ: «Очень просим вас, оставайтесь как можно дольше...». И никогда потом об этом не жалели...

Помню также, как будучи в начале 1990-х гг., волею прихотливого случая, приближены к новому «российскому трону», мы, с Александром Рубцовым (оба тогда молодые кандидаты наук), не поддались на подначки горячих голов о необходимости «кардинальных реформ в Академии» и всегда спокойно отвечали: «Не мы строили – не нам и рушить». К сожалению, в отличие от той эпохи, нынешняя оказалась менее щепетильной и щадящей по отношению к престижу Академии. Пандемия игры в «Кто виноват?» опять гуляет по России.

* * *

В заключение скажу, что любое явление просматривается и оценивается не столько изнутри, сколько «со стороны» – так, как известно, намного виднее. Прекрасно сказал об этом Борис Леонидович Пастернак, у которого в 2020-м году юбилей – 130 лет со дня рождения. Принципиальные для меня статьи о Пастернаке-мыслителе я уже отослал в два авторитетных журнала, которыми не первый год и весьма успешно руководят выходцы из моего поколения, – Марине Быковой в США, в «Russian Studies in Philosophy», и Андрею Смирнову в «Философский журнал».

*Другие по живому следу
Пройдут твой путь за пядью пядь,
Но пораженья от победы
Ты сам не должен отличать...*

апрель-май 2020 г.

Раздел второй

Вопросы методологии

Между философской критикой и идеологической апологетикой (об уровнях бытования человеческих идей)

Вопрос о соотношении *философии* и *идеологии* давно занимает умы людей мыслящих – в том числе в России. Еще Н.А. Бердяев, в статье «Философская истина и интеллигентская правда», открывавшей знаменитый сборник «Вехи» (1909), пытался аналитически развести и противопоставить философию, как творческое, новаторское мышление, – и идеологию, как сознание кружковое, «направленческое», озабоченное достижением утилитаристской, корпоративной выгоды. Русская интеллигенция, – писал Бердяев в «Вехах», – «готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы»¹⁶. И эта же интеллигенция «без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам»¹⁷.

Большевистский переворот в России и установление монопартийного идеократического режима, массовый исход культурного класса и принудительная высылка десятков профессиональных философов (феномен «философского парохода») придали новую актуальность академической, казалось, проблеме. Советская власть, поначалу декларируя свою просвещенность и даже прогрессистскую «авангардность», одно время заявляла о неизбежности «расцвета философии в стране победившего социализма» и даже демонстративно пошла на учреждение в центре Москвы не имеющего аналогов в мире «Института научной философии» под руководством авторитетного философа Г. Г. Шпета. Однако накотившие вскоре волны чисток внутри новоучрежденной институции привели к тому, что в ней, через короткое время, остались адепты лишь одного-единственного направления – догматического марксизма. «Институт», заявленный как *философско-плюралистический* (первоначальный состав сотрудников вроде давал к этому основания), очень скоро превратился в *моно-идеологический*. Сам Густав Густавович Шпет недолго оставался директором и вскоре был отставлен, а потом и репрессирован.

Остается констатировать, что в России, в очередной раз, идеократическая, строго-иерархичная система *не выдержала испытания философией*¹⁸. Подтвердилась констатация Бердяева, сделанная на основе анализа явлений 1905–1907 гг.: «В революционные дни опять повторилось гонение на знание, на творчество, на высшую жизнь духа... Доминируют всё те же моральные суждения, какие бы новые слова ни усваивались на поверхности»¹⁹. Разгром немарксистской философии в Советской России подтвердил отмеченную «веховцами» еще в начале прошлого века «почти маниакальную склонность оценивать философские учения и философские истины по критериям политическим и утилитарным»²⁰.

¹⁶ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции (репринтное издание). М.: Новости, 1990. С. 10.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Кара-Мурза А.А. Испытание философией. Философия в императорской России перед «Великими реформами» 1860-х гг. // Вопросы философии, 2022, № 7. С. 39–47.

¹⁹ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 7.

²⁰ Там же.

Интеллектуальные усилия, направленные на выявление принципиальной разницы между философией и идеологией, были активно продолжены в русской эмиграции – представителями как раз той самой корпорации, которая была вычищена из большевистской Совдепии. К примеру, один из самых молодых эмигрантов первой волны, можно сказать, «последний из могикан» русского Серебряного века, Владимир Васильевич Вейдле, предложил, в развитие дореволюционных интуиций философов-веховцев, концепцию отечественной культуры, в основе которой – противоположение *«философского мировоззрения»* (которое, согласно Вейдле, всегда вырабатывается творческим личностным усилием) и *«идеологии»*, тяготеющей к мас-совидности и партийному упрощению.

«Мировоззрение, – писал Вейдле в одной из своих поздних эмигрантских работ, – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; *система мыслей, которых никто более не мыслит* (курсив мой. – А.К.). Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы подвергнуть их опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»²¹.

В развитие концепции Вейдле, я готов предложить такую формулу: *философские идеи промышляются – идеологии постулируются*²². Действительно, философия – это мышление новаторское, а, стало быть, – *критическое*. Интенция мышления действительного философа – уйти от устоявшейся очевидности, заместить вчерашнюю очевидность свежим взглядом. Обновление картины мира через ее профессиональную критику – вот сверхзадача философа.

В отличие от философии, идеология есть сознание по-преимуществу *апологетическое*. Разумеется, многие идеологии перенасыщены критическими инвективами в адрес своих идейных оппонентов. Но вся эта критика является лишь предварительным и подготовительным действием перед главным актом идеологии – постулированием собственной неоспоримости. Декларация своей абсолютной истинности – это, как ни парадоксально, кредо идеолога, а не философа, ибо подлинный философ понимает недостижимость абсолютной истины. Прав был инициатор «Вех» М.О. Гершензон, когда в Предисловии к сборнику 1909 г. писал, что доктринерское осуждение оппонентов с высоты якобы познанной истины – это удел той части интеллигенции, чья идеология покоится «на признании безусловного примата общественных форм» («внешних форм общежития») над «внутренней жизнью личности», эманацией которой только и может явиться философское мышление²³.

Разумеется, любая утилитаристская идеология нуждается в элементах философии, как в строительном материале, который она потом будет комбинировать в своих целях и по своему произволу. Прав Бердяев, когда говорил, что у русской «интеллигентщины» (другое его определение: «интеллигентское мещанство») всегда находились «свои кружковые, интеллигентские философы и своя направленная философия (этот термин ввел в нашу литературу писатель П.Д. Боборыкин. – А.К.), оторванная от мировых философских традиций»²⁴. В этом смысле идеи одних мыслителей (Бердяев называет Чернышевского, Лаврова, Бельтова-Плеханова) были удобным материалом для конструирования идеологий; другие же (Юркевич, Лопатин) – крайне мало подходили для этого и потому были отброшены.

Парадокс, однако, состоял в том, что в поисках возможностей реализовать свой корпоративно-утилитаристский, «направленческий» идеал, идеологизированная часть интеллиген-

²¹ Вейдле В.В. Только в Россию можно верить. О сборнике «Из-под глыб» // Вестник РСХД, 1974, № 114. С. 247.

²² Кара-Мурза А.А. Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал, 2012, № 2 (9). С. 27–44.

²³ Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. С. 4.

²⁴ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. С. 9.

ции всегда была готова ухватиться, как за костыль, за любую, даже самую рафинированную, европейскую философию. Тот же Бердяев остроумно заметил, что революционная русская интеллигенция нео-народнического толка «начала даже Канта читать потому только, что критический марксизм обещал на Канте обосновать социалистический идеал»²⁵. Кстати, потом, уже внутри большевистского крыла русской социал-демократии, другая часть интеллигенции (группа Богданова-Луначарского) «принялась даже за с трудом переваримого Авенариуса, так как отвлеченнейшая, чистейшая философия Авенариуса без его ведома и без его вины представилась вдруг философией социал-демократов»²⁶.

Яркий пример мутации успешной поначалу философской рефлексии в идеологическую апологетику дает нам судьба «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса. Попытка двух авторов развенчать идеологические амбиции Бруно Бауэра или Макса Штирнера и создать чисто научное, практическое знание, привела к тому, что работа Маркса и Энгельса сама стала в еще большей степени идеологическим текстом, чем достаточно скромные опыты Бауэра или Штирнера. Ну а потомки, как известно, довершили дело: найденная и опубликованная только в 1930-е гг. рукопись «Немецкой идеологии», во многом черновая и неоконченная (о которой сами авторы скромно писали: «Наша цель была – уяснить дело самим себе»), превратилась из кабинетного аналитического опыта, местами остроумного и полезного, в одну из главных идеологических дубин «всепобеждающего учения».

Кстати, именно русская эмиграция решила в основном эту «загадку Маркса»: как само-бытнейший мыслитель-критик превратился (или был превращен) в идеолога-апологета? На этот вопрос, например, убедительно ответил Ф.А. Степун в своей статье «Любовь по Марксу», изданной в 1933 г. в Париже в журнале «Новый град» (который Степун редактировал вместе с Г.П. Федотовым и И.И. Бунаковым-Фондаминским). Степун писал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени», и согласился с характеристикой Маркса как «утонченного гурмана культуры»²⁷. Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве». Но тогда чем объяснить, задается вопросом Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»²⁸.

По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса и по своим истокам, и по своей сущности была классическим выражением буржуазной культуры. А вот «в своем особом идеологическом преломлении», иными словами, «по своим практически-политическим заданиям», марксизм выступил «непримиримым врагом буржуазной культуры»²⁹. Таким образом, оппозиция «философия» и «идеология» вполне может быть заложена в ту или иную авторскую концепцию *изначально*.

Остается добавить, что, по нашему мнению, существуют не два, а *три уровня*, три «этажа» бытования идей. Первый – это собственно *идеи*, прорывные догадки, в том числе философские. Это уровень персонализированный и предельно индивидуализированный; здесь каждая идея – авторски маркирована.

Второй уровень – это пространство «*идеологем*», т. е. идейных конструкций, еще хранящих память об их персональном авторстве, но уже переименованных (иногда не только банализированных, но и уже деформированных), обросших партийной, или «направленческой»,

²⁵ Там же. С. 11.

²⁶ Там же.

²⁷ Степун Ф.А. Любовь по Марксу // Новый Град, 1933, № 6. С. 13.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

оболочкой. Идеологемы – это сгустки не персонального, творчески-авторского, а уже корпоративного, вторичного, ретранслирующего сознания. Идеологемы – это пока локальные «идейные сборки», в которых фиксируется, постепенно накапливается и отвердевает коллективное сознание. Это идеи-пароли, которыми партийные группы самоопределяются в публичном пространстве, собирают (агрегируют) свои корпоративные интересы, опознают, кто здесь «свой», а кто – «чужой». Идеологемы – это уже не идеи, но еще не идеологии.

И, наконец, третий этаж бытования идей – это собственно идеологии, прочно зафиксированные идейные комплексы, имеющие свою непререкаемую догматику и целый сонм идеологов-пропагандистов, обслуживающих идеологический дискурс власти. Идеологии – это конечная станция пути от «любви к истине» к «воле к власти». Детальная реконструкция этой траектории (Вл. Соловьев, изучая метаморфозы русской славянофильской идеи, называл ее «вырождением»³⁰) – одна из интереснейших задач историко-философского исследования.

Литература

Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции (репринтное издание). М.: Новости, 1990. С. 5–26.

Вейдле В.В. Только в Россию можно верить. О сборнике «Из-под глыб» // Вестник РСХД, 1974, № 114. С. 240–257.

Гершензон М.О. Предисловие // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции (репринтное издание). М.: Новости, 1990. С. 3–4.

Кара-Мурза А.А. Испытание философией. Философия в императорской России перед «Великими реформами» 1860-х гг. // Вопросы философии, 2022, № 7. С. 39–47.

Кара-Мурза А.А. Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал, 2012, № 2 (9). С. 27–44.

Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (под ред. С.М. Соловьева и Э.М. Радлова). Т. 5. СПб.: Просвещение, 1912. С. 181–244.

Степун Ф.А. Любовь по Марксу // Новый Град, 1933, № 6. С. 12–22.

³⁰ *Соловьев В. С.* Славянофильство и его вырождение // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева в 10 тт. (под ред. С.М. Соловьева и Э.М. Радлова). Т. 5. СПб.: Просвещение, 1912. С. 181–244

Философия в России и русская философская публицистика

«Русская философия» и «философия в России» – понятия, конечно же, не тождественные³¹. Прежде всего, русская философия творилась и вне пределов России. Карамзин, которого Борис Эйхенбаум назвал «нашим первым философом»³², писал свою философскую триэологию «Письма русского путешественника» в Европе (в Германии, Швейцарии, Франции и Англии), где был вынужден скрываться от преследований изоциренного екатерининского провокатора, князя Гагарина, метко прозванного современниками «Тартюфом»³³. Да и в двадцатом столетии высланные большевиками за границу отечественные интеллектуалы (мы недавно отметили столетие печальной памяти «философских пароходов») продолжали, вне всяких сомнений, оставаться *русскими философами* — и в Берлине, и в Париже, и в Праге, и в Белграде. Их, кстати, везде так и воспринимали.

С другой стороны, в пределах самой России (Московского царства, Российской империи, короткой «демократической республики», СССР, России постсоветской) философствовали и продолжают философствовать не только русские по языку и культуре. Хотя, надо добавить, очень часто это бывают интеллектуалы, нерусские по культуре, но являющиеся *россиянами* по своему государственно-политическому гражданству. Я, востоковед по образованию, не устаю приводить своим студентам такой пример. Если сегодняшний россиянин-мусульманин в Казани или Уфе, окончивший медресе, а потом, например, египетский или саудовский университет (явление не такое уж редкое), активно пишет философские тексты на арабском языке, то его корректно называть «российским мусульманским философом», но, конечно же, не русским философом, — он бы и сам не согласился с такой атрибуцией.

Самый знаменитый пример несовпадения «философии в России» и «русской философии» — великий немец Иммануил Кант, который, волею военно-политических коллизий, в 1758–1762 гг. оказался подданным российских самодержцев Елизаветы Петровны (которая захватом Восточной Пруссии сделала Канта россиянином — формально-юридически, разумеется), а потом и Петра III, который, будучи сам больше немцем, чем русским, вернул Кенигсберг, а заодно и немецкого философа Канта, в прусскую юрисдикцию. Чему, как мы знаем, Кант был крайне рад, хотя и успешно зарабатывал в годы оккупации частными уроками для русских офицеров.

Вопрос идентификации: русский *философ* или *философ в России*? — крайне непростой. Наш крупный историк европейской мысли В.В. Васильев столкнулся с этой дилеммой, занявшись историей публикации неким «*Andrei Koliwanov*» (имя очевидно русское) трактата на немецком языке «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру»³⁴. Установить

³¹ Темой самоопределения отечественной философской традиции сектор философии российской истории ИФ РАН занимается более тридцати лет. См. напр.: Философия «русской идеи»: Россия и Европа (участники «круглого стола»: А.А. Кара-Мурза, Н.В. Любомирова, В.С. Малахов, В.П. Перевалов, Л.В. Поляков) // *Общественные науки и современность*, 1991, № 5. С. 143–154; Малахов В.С. Возможна ли философия по-русски? // *Логос*, 1996, № 8. С. ПУ-131; Межуев В.М. «Русская идея» и универсальная цивилизация // *Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов*. М., 2011. С. 427–451.

³² Эйхенбаум В.М. Карамзин И Эйхенбаум В.М. О прозе. Л., 1969. С. 205. Эйхенбаум точно заметил, что *философичность* исторических текстов Карамзина определялась тем, что «здесь — не просто обоснование исторических занятий, но определение состава исторической эмоции, оправдание самой обращенности к прошлому, и притом оправдание *эстетическое* (курсив мой. — А.К.)» (Там же. С. 203–204). См. также: Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине. Юбилейные заметки // *Вопросы философии*, 2016, № 12. С. 106–110.

³³ Кара-Мурза А.А. Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016; Kara-Murza A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzins Letters of a Russian Traveler // *Russian Studies in Philosophy*, 2017, vol. 55, № 6. P. 410–421.

³⁴ Koliwanov A. Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Berhältniß zur Welt. Altona, 1790.

подлинное имя автора было принципиально важным: ведь трактат мог претендовать именоваться первым профессиональным философским сочинением, написанным россиянином³⁵.

Как известно, первоначально проф. Васильев высказал сенсационную и, замечу, очень греющую русскую душу догадку, что за псевдонимом «*Koliwanov*» скрывается не кто иной, как русский князь-рюрикович Андрей Иванович Вяземский (отец литератора П.А. Вяземского) – человек, энциклопедически образованный и объездивший в 1782–1786 гг. главные философские центры Европы³⁶. К такому предположению активно подвигал тот факт, что именно псевдоним «*Колыванова*» Вяземский-старший выбрал для своей внебрачной дочери Екатерины, которую потом выдал замуж за своего младшего друга Карамзина.

Но, увы, в результате последующих разысканий, Васильев вынужден был признать, что под псевдонимом «Андрей Колыванов» писал действительно *россиянин* (т. е. поданный Российской империи), но *этнический немец*, выходец из Ревеля (Колывань – это русское название города) по имени Христлиб Фельдштраух, окончивший знаменитый философский факультет в немецком Галле – отсюда и отмеченное профессионалами-современниками высокое качество текста³⁷. Трактат немца Фельдштрауха, подданного русской императрицы Екатерины, – это, конечно, феномен *философии в России*, но никак не русской философии.

Неоднократно замечено, что в становлении отечественного философствования исключительную роль сыграли русская литература и философская публицистика. Именно они, чаще всего, и делали в России философию, как знание и практики, тяготеющие к универсальности и классическим образцам, идущим от античности, – *национально окрашенной русской философией*.

Само слово «публицистика» происходит от латинского *publicus* (общественный). Интересное определение этого феномена находим у Владимира Сергеевича Соловьева. В некрологе на кончину своего философского учителя – профессора Памфила Даниловича Юркевича, Соловьев написал: «Если высотой и свободой мысли, внутренним тоном воззрений, а не числом и объемом написанных книг определяется значение настоящих мыслителей, то бесспорно почетное место между ними должно принадлежать Юркевичу. Оставленные им философские труды не многочисленны и не обширны. Как и большая часть русских даровитых людей, он не считал нужным и возможным давать полное внешнее выражение всему своему умственному содержанию, выворачивать его наружу напоказ, он не хотел перевести себя в книгу, превратить все свое духовное существо в публичную собственность»³⁸.

Итак, *publicus*, в самом широком смысле, согласно Соловьеву, – это «внешнее выражение умственного содержания» или «перевод духовного существа в публичную собственность». Если далее следовать соловьевской логике, «публикус», т. е. духовное содержание, представленное публично, многообразно и многослойно: для Памфила Юркевича, например, главным были университетские лекции. Поэтому вполне можно сказать, что и философия – это тоже важнейший сегмент и особая форма «перевода своего духовного существа в публичную собственность», иными словами – особая форма публичного самовыражения, его высшая, самая строгая, рационально откристаллизованная часть.

³⁵ Васильев В.В. Загадка Андрея Колыванова (предисловие переводчика) // Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790). Калининград, 2003. С. 2–3.

³⁶ Мои собственные исследования привели к заключению, что четырехлетнее европейское путешествие А.И. Вяземского (как ранее считалось – «с образовательными целями»), на самом деле было *вынужденным*: князь опасался возвращаться в Россию, где Екатерина II радикально меняла политические приоритеты (см.: Князь Петр Андреевич Вяземский и исторические судьбы России (к 225-летию со дня рождения). Материалы международной научной конференции // Вопросы философии, 2018, № 3. С. 8–11).

³⁷ Васильев В. В. Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии // Философские науки, 2014, № 5. С. 72–86.

³⁸ Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича (1874) // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. СПб., 1911. С. 171.

Поэтому очень часто в истории отечественной мысли оказывалось так: философская публицистика была не позднейшей трансляцией, «разжижением» для внимающей публики уже готовой философии, а, наоборот: публицистика очень часто становилась *восхождением к философии* — за счет всё более точного определения рождающихся в «публикусе» философских смыслов. Для истории русской мысли, например, XIX в. этот второй путь: от публицистики — к философии (а не наоборот) был не только обычным, но и во многом определяющим. Возьмем только самые громкие философские имена.

Мэтр русского славянофильства Алексей Степанович Хомяков в 17 лет сдал экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете. Затем, как известно, служил офицером конной гвардии. Всю жизнь был человеком с прекрасным техническим мышлением: изобрел свой вариант паровой машины (получил патент в Лондоне!), во время поражений Крымской войны испытывал у себя в Богучарове модель «дальнобойного артиллерийского ружья»... К формулировке философских смыслов пришел относительно поздно, а начинал с публицистики, оттачиваемой, добавлю, в салонных спорах — еще одной популярной в те времена форме «публикуса». И эта его публицистика — начиная от ранних работ «Мнение иностранцев о России», «Письма об Англии» и т. д. — не сразу, а очень постепенно, но неуклонно, отвердевала, кристаллизовалась в концепции, которые мы сегодня вправе называть философскими.

Александр Иванович Герцен окончил физико-математическое отделение Московского университета, а выпускную работу писал по астрономии Коперника, за которую был удостоен серебряной медали. Заказ на первые философские статьи получил, можно сказать, случайно — от издателя «Отечественных записок» Андрея Краевского (кстати, в отличие от Герцена, как раз выпускника отделения философии), разглядевшего в молодом Герцене незаурядного мыслителя-теоретика.

Константин Николаевич Леонтьев окончил медицинский факультет, был батальонным лекарем; в мирное время — домашним врачом, занимался литературой, где был замечен И. С. Тургеневым (в отличие от Леонтьева, учившегося на трех философских факультетах), был дипломатом. Философские тексты Леонтьева — тоже сравнительно поздние.

Отсюда вопрос: были ли Хомяков, Герцен, Леонтьев *профессиональными философами*? Разумеется, среди интеллектуальных корифеев русского XIX в. были и, как мы говорим, философы «по базовому образованию» — например, Михаил Никифорович Катков, который окончил философское отделение университета, потом преподавал там логику и историю философии. Но, парадоксально, как раз у Каткова собственно философских текстов практически нет, и мы можем с полным правом сказать, что для него, публициста *par excellence*, политическая журналистика вовсе не была формой трансляции какой-то особой философии (за отсутствием таковой). Напротив, философская эрудиция Каткова (как и Ивана Тургенева) стала лишь важным подспорьем в литературной и политической борьбе.

Кстати, в 1885–1886 гг. в Москве имела место острейшая публицистическая дуэль между двумя профессиональными («сертифицированными») философами — Владимиром Соловьевым и Михаилом Катковым: речь тогда шла об актуальной и поныне теме — «государственном преподавании философии»³⁹. Была ли та схватка двух философски образованных соперников борьбой *философской*, т. е. противостоянием разных философских систем? Думаю, нет. Это было столкновение двух политиков-публицистов — да, профессионально философски образованных. Соловьев тогда на страницах аксаковской «Руси» обвинял Каткова в «языческом обожествлении власти» — звучит вполне актуально!

³⁹ «Штабом» соловьевской стороны стал тогда голицынский особняк на Волхонке, наш будущий «Философский дом», где в те годы располагалась редакция газеты «Русь» И. С. Аксакова. Напомню, что Соловьев некоторое время был активным сотрудником изданий Каткова; одно время даже военным корреспондентом его «Московских ведомостей» на турецкой войне. Но потом их пути резко разошлись.

В нашей историко-философской литературе все еще бытует такой нехитрый ход. Мыслителей сначала «пришпиливают» (как бабочек или жуков) к определенному философскому направлению, а уж потом начинают припоминать, какими они были при жизни. Возможно, так легче преподавать философию. Но я думаю, акценты надо сместить: «переживания» (почти всегда культурно локализованные и потому национально окрашенные) всегда предшествуют «рассуждениям» (более универсальным), и окончательная философская самоидентификация автора – это сравнительно поздний момент рационализации тех или иных первичных, «сердечных» (в терминах Юркевича) импульсов, которые поначалу получают свое выражение в более оперативных формах публицистики⁴⁰. Философская системность, точность и строгость есть, повторяю, лишь результат позднейшего *дисциплинирования* этих протофилософских смыслов. При этом «сердечные импульсы» всегда важнее и глубже любых языковых техник: Петр Яковлевич Чаадаев писал свои «Философические письма» на французском языке, что не мешает ему оставаться, возможно, *самым русским* из отечественных мыслителей.

«Сердечные», а не рассудочные истоки любого философствования объясняют и подчас серьезные (и неоднократные) смещения философских траекторий – не всегда объяснимые с традиционных позиций. Почему тот или иной мыслитель сначала был либералом – потом вдруг стал консерваторм (как тот же Катков); или: был славянофилом – потом стал западником – потом вроде снова славянофилом (так сплошь и рядом трактуют Владимира Соловьева).

Повторяю, устойчивые философские концепции не столь подвижны – по крайней мере, сначала. Меняются приоритеты и векторы первичных «переживаний» (всегда культурно обусловленных) – и только потом эти публицистические поначалу импульсы закрепляются в откристиллизовавшихся философских формах.

Литература

Васильев В.В. Загадка Андрея Колыванова (предисловие переводчика) // Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790) (пер. с нем. В.В. Васильева). Калининград: Изд-во Калининградского гос. ун-та, 2003. С. 2–3.

Васильев В.В. Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии // Философские науки, 2014, № 5. С. 72–86.

Кара-Мурза А.А. Швейцарские странствия Николая Карамзина (1789–1790). М.: Аквилон, 2016.– ПО с.

Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине. Юбилейные заметки // Вопросы философии, 2016, № 12. С. 106–110.

Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? (Философское краеведение как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи (ред. Ю.В. Синеокая). М.: Культурная революция, 2016. С. 110–120.

Князь Петр Андреевич Вяземский и исторические судьбы России (к 225-летию со дня рождения). Материалы международной научной конференции // Вопросы философии, 2018, № 3. С. 5–32.

Малахов В. С. Возможна ли философия по-русски? // Логос, 1996, № 8. С. 117–131.

Межуев В.М. «Русская идея» и универсальная цивилизация // Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов (общ. ред. И.М. Клямкина). М.: Новое издательство, 2011. С. 427–451.

⁴⁰ См.: Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? (Философское краеведение как метод и жанр историко-философского исследования) // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 110–120.

Соловьев В.С. О философских трудах П.Д. Юркевича (1874) *И Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911. С. 171–196.

Философия «русской идеи»: Россия и Европа (участники «круглого стола»: А.А. Кара-Мурза, Н.В. Любомирова, В.С. Малахов, В.П. Перевалов, Л.В. Поляков) // *Общественные науки и современность*, 1991, № 5. С. 143–154.

Эйхенбаум Б. Карамзин *И Эйхенбаум Б.М.* О прозе. Л.: Художественная литература, 1969. С. 203–213.

Kara-Murza A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzins Letters of a Russian Traveler // *Russian Studies in Philosophy*, 2017, vol. 55, № 6. P. 410–421.

Koliwanov A. Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältnis zur Welt. Altona: Pinkvoß, 1790. – 144 S.

Некоторые вопросы генезиса и типологии русского либерализма

Существуют ли национальные варианты либерализма?

Опыт успешной либеральной модернизации в странах Запада наглядно показывает, что либеральные традиции, например, в Англии, Франции или Германии *национально окрашены*, т. е. осуществление либерального проекта в этих странах стало возможным в результате глубоко самобытного национального социокультурного синтеза⁴¹.

Известно, что либерализм в Англии (его родоначальником справедливо считается Джон Локк) изначально апеллировал к Священному писанию, как мощнейшей форме идейной легитимации. «Английский проект» затем успешно перекочевал в американские Штаты: Локк, как известно, лично сочинил конституцию Северной Каролины.

Французский либеральный проект, восходящий к Вольтеру и Монтескье, в отличие от английского, принципиально не апеллировал к религии (для Вольтера особенно – это невозможно). Его укоренение в период позднего абсолютизма произошло в результате последовательного синтезирования с социальными левыми идеями – ранне-демократическими идеями в духе Руссо. А уже на этапе бурного развития капиталистических отношений имел место еще один синтез – либеральных концепций с идеями социалиста Сен-Симона (как известно, основные лидеры французской буржуазной модернизации были убежденными сен-симонистами).

Сравнивая английский и французский либеральные проекты, можно заметить следующее важное различие. Если становление либеральной демократии в Англии происходило за счет постепенной демократизации аристократических либеральных прав и свобод, то во Франции, напротив, имел место принципиально иной процесс – либерализация демократии, т. е. постепенное насыщение либеральными смыслами генетически первичной радикальной демократии.

Что касается Германии, то ее либеральная модернизация, чтобы стать успешной, сумела, помимо социального аспекта, включить в искомый модернизационный синтез некоторые умеренно националистические идеи.

Заметим, что националистами были и Фридрих Лист – либерал и конституционалист, ставший идеологом раннего немецкого капитализма, и Фридрих Науманн – крупнейший немецкий либерал, бывший еще и известным теологом.

Является ли русский либерализм «вторичным» по отношению к западному?

В 2017 г. в Москве должно появиться третье, значительно расширенное (уже в двух томах) издание книги «Российский либерализм: идеи и люди»⁴². В новом сборнике биографических очерков, написанных крупнейшими отечественными историками мысли, особое место уделено проблеме генезиса русского либерализма во времена императрицы Екатерины II. Подобное «углубление в историю» (напомню: первое издание книги, вышедшее двенадцать

⁴¹ Очерки истории западноевропейского либерализма XVII–XIX вв. (общ. ред. А.А. Кара-Мурзы). М.: Институт философии РАН, 2004; Капустин Б.Г., Мюрберг И.И., Фёдорова М.М. Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли. М.: Аквилон, 2015.

⁴² Российский либерализм: идеи и люди (ред. и сост. А.А. Кара-Мурза). М.: Новое издательство, 2004; Российский либерализм: идеи и люди. 2-е изд., расш. и доп. (ред. и сост. А.А. Кара-Мурза). М.: Новое издательство, 2007.

лет назад, открывал очерк о реформаторе-конституционалисте александровской эпохи М.М. Сперанском) помогает четче прояснить истоки и причины генезиса либерализма в России, увидеть в этом взаимосвязь внутренних российских процессов и попыток имплантации обще-европейских образцов. Становится очевидным, что появление в России либеральных проектов (конституционно-реформаторских, просветительских и т. д.) является в первую очередь результатом осмысления причин и последствий всплесков внутренней «русской смуты» XVII–XVIII вв., связанных с крайней неустойчивостью авторитарно-приказного строя и его уязвимостью перед лицом «нового варварства». А это означает, что Россия, с некоторой задержкой, пришла к общеевропейскому выводу, лежащему в основе либерального проекта как такового: человеческой цивилизации угрожает не только «варварство снизу» (позднее Пушкин отчеканит формулу «бунта бессмысленного и беспощадного»), но и «варварство сверху», ибо самовольная, неправовая власть оборачивается, в конечном счете, главным врагом не только искомого гражданского строя, но и самой государственности.

Либеральный социокультурный (и в этом контексте – политический) проект, таким образом, состоит в том, чтобы с учетом национальной специфики промыслить и реализовать срединный путь между деспотизмом и хаосом, между Сциллой неправовой «Власти» и Харибдой неправовой «Антивласти». Роль Запада, как устоявшегося идентификационного зеркала для мыслящей России, становится, таким образом, более отчетливой: путь Запада является для российских либералов не только образцом для подражания, но и важным историческим *уроком*. И в этом смысле уроки западноевропейских революций (в первую очередь, Французской) также лежат в основе зарождения и развития отечественного либерализма.

Что понимать под либерализмом и кого считать либералом?

Многие годы занимаясь историей либерализма – и как философско-политического учения, и как практического социокультурного проекта, – я все более убеждаюсь в точности определения либерализма, данного патриархом российской гуманитарной науки Борисом Федоровичем Егоровым: «Под либерализмом понимается идеологический комплекс, аксиологической вершиной которого является свободная личность. На этой вершине, а иначе можно сказать – на этом идеологическом фундаменте, основано все желаемое социально-политическое здание: общество и государство служат свободной личности; господствуют экономические свободы и частная собственность, свобода вероисповеданий, свобода слова, терпимое отношение к “чужому”; предпочитают, в противовес революционным ломкам, мирные и постепенные реформы»⁴³.

Это интегральное определение хорошо тем, что принципиально и точно вычленяя «аксиологическое ядро» либерализма как идеологического комплекса (примат *свободной личности* в качестве общелиберального инварианта), оно оставляет простор для легитимации многообразных либеральных вариаций («либерализмов», по выражению Б.Г. Капустина), различающихся своими социокультурными и политическими «оболочками» («кожурой»). В этом смысле определение, сформулированное Б.Ф. Егоровым, позволяет очистить проблематику генезиса и типологии либерализма от многих проявлений субъективизма – «партийности», «вкусовщины» и т. п., – изрядно засоривших и деформировавших и без того сложнейшую для анализа проблему.

Характерно, что свое определение «либерализма» Б.Ф. Егоров сформулировал в работе под названием «Эволюция русского либерализма в XIX веке: от Карамзина до Чичерина»: для людей, привыкших считать монархиста, и даже «абсолютиста» Н.М. Карамзина безуслов-

⁴³ Егоров Б.Ф. Эволюция русского либерализма в XIX веке: от Карамзина до Чичерина // Из истории русской культуры. Т. 5 (XIX век). М.: Языки русской культуры, 1996. С. 480.

ным консерватором, подобная формулировка звучит, конечно, парадоксально, если не вызывающе. Между тем, в логике Егорова, которую я считаю глубоко верной, причисление Карамзина (напомню, что 2016-й год – год его 250-летия) к либеральной традиции абсолютно естественно. По мнению Егорова, «у истоков независимой, личностной общественно политической мысли России стоит Н.М. Карамзин... От талантливой, яркой пропаганды внутренней свободы человека, пропаганды европейского просвещения, что было характерно для молодого Карамзина, художника и публициста, идет прямая дорога к русскому либерализму средней трети XIX века»⁴⁴.

Иными словами, ту или иную историческую фигуру – интеллектуальную или политическую – нельзя отлучать от либерализма только на том основании, что эта фигура является, к примеру, «монархической». Как показывает история, монархисты (а в определенные времена даже сами монархи – Екатерина II, Александр I, Александр II) вполне могли быть либералами, если они убежденно считали именно «монархию» *наилучшей формой* (т. е. оптимальной политико-юридической «оболочкой») для произрастания свободной личности, накопления ее блага и соблюдения индивидуальных человеческих прав.

Уместно напомнить, что подобный подход к «монархизму» и конкретно к Н.М. Карамзину был характерен в свое время и для историка-эмигранта В.В. Леонтовича (1902–1959) – автора классического труда «История либерализма в России»⁴⁵. Как известно, Леонтович отводит Карамзину одну из первых глав в своем фундаментальном исследовании, аргументируя это тем, что «его (Карамзина – А.К.) идеи, его общий духовный подход и даже его личность сыграли положительную роль в развитии России как раз в либеральном направлении... Он старался всячески расширить те каналы, через которые могли проникнуть и действительно проникали в Россию либеральные идеи... Карамзин, как представитель сентиментального гуманизма, поддерживал как бы кристаллизацию некоторых укорененных в гуманизме предпосылок либерального мышления»⁴⁶.

Еще важнее, по мнению Леонтовича, то, что Карамзин был убежден (и опыт правления Екатерины II подтверждал это), что «значительные элементы либеральной программы могут осуществляться и в рамках абсолютной монархии»⁴⁷. Поэтому Карамзин (которого Леонтович называет «представителем либерального абсолютизма») «считал для абсолютной монархии возможным принять основные требования либерализма в качестве правительственной программы или даже в качестве основных принципов, на которых построено государство, при этом нисколько себе самой не повредив, и тем самым способствовал тому, чтобы направить русских монархов на путь либеральных реформ... По мнению Карамзина, не только возможно, но и необходимо, чтобы абсолютная монархия усваивала принципы либеральной идеологии. Проведение в жизнь либеральных реформ и принятие либеральных методов управления государством являются требованием справедливости, а, следовательно, и требованием нравственным»⁴⁸.

Таким образом, можно согласиться и с В.В. Леонтовичем, и с Б.Ф. Егоровым, что *либералом* человека (ученого, идеолога, политика) делает принципиальная центрированность его идей и действий на приоритете «блага свободной личности». Кто и что может обеспечить это приоритетное благо – самодержавный монарх, конституция, народное представительство или что-то иное – вопрос вторичный. Поэтому, до тех пор, пока тот же Карамзин в своих мыслях и сочинениях ставил во главу угла приоритет «свободной личности» – *он был либералом*. И,

⁴⁴ Там же. С. 483–484.

⁴⁵ Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914) (пер. с нем. И. Иловойской; предисл. А. Солженицына). М.: Русский путь, 1995.

⁴⁶ Там же. С. 98.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

соответственно, Карамзин переставал быть либералом, когда вместо «свободной личности» его приоритетом становилось самодержавное Государство (например, в «Записке о древней и новой России»), а судьба и ценность человеческой личности оказывалась вторичной.

Могут ли славянофилы быть либералами?

Еще одним примером субъективистской «партийности» в исследовании проблематики генезиса и типологии отечественного либерализма является стойкое предубеждение русских западников против самой возможности причисления к русским либералам кого-либо из русских славянофилов. Между тем, наша история показывает, что из среды славянофилов могут произрастать выдающиеся русские либеральные интеллектуалы и практики – такие как И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, кн. В. А. Черкасский, Д.Н. Шипов, М.А. Стахович и др. Разумеется, «западническое ухо», настроенное очень определенным образом, не может не быть уязвленным, слыша славянофильские утверждения, что, мол, «до Петра Великого на Руси было больше свободы», что «Петр убил русскую свободу» (или, как вариант: «окончательно добил ее») и т. п. С подобными утверждениями можно (и часто нужно) спорить *фактологически*, но отрицать их *либеральную природу* (т. е. центрированность на проблеме русской личности и ее свобод) неверно.

В этом контексте стоит, наверное, вернуться и к переоценке идейного наследия А.И. Герцена, конкретно, того периода его творчества, когда, разочаровавшись в Европе, Герцен стал апологетом т. наз. «общинного социализма». По-моему, мнению, Герцен и в этот период *оставался либералом par excellence*, ибо «русская община» показалась ему (в результате разочарования во всех иных вариантах) наилучшей оболочкой для сбережения искомой «свободы лица». Герцен, разумеется, никогда не идеализировал русскую общину, но он не мог не отметить, что, при всех ее недостатках и даже пороках, она – едва ли не единственный институт, который во всех драматических коллизиях нашей истории оказывался способным уберечь остатки «свободы лица». Еще в работе «Русский народ и социализм. Письмо Мишле» (1851) он перечислял эти несомненные заслуги общины в деле сбережения личности от натиска внешних, принудительных форм: «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти»⁴⁹.

А в известных «Письмах Линтону» (1854) Герцен в наиболее четком виде сформулировал те принципы, которые русская община имеет шанс (именно шанс – не более!) реализовать, чтобы обеспечить, в конечном счете, свободное развитие личности. Главное здесь в том, что община для Герцена – это возможный фундамент «очеловеченной собственности», народного низового самоуправления и представительства – модель, которую затем необходимо распространить на все общество: «Сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное самоуправление по городам и всему государству, сохраняя народное единство, – вот в чем состоит вопрос о будущем России»⁵⁰. Именно в этой парадоксальности герценовской позиции лежит разгадка того факта, что, спустя несколько десятилетий, деятели русского земского движения смогли с полным правом записать Герцена в ряд родоначальников либерального земства.

Герценовский расчет на общинное самоуправление, как прообраз будущего общенационального гражданского общества, оказался несостоятельным. Но это была еще одна попытка ответить на общий вопрос, волнующий русских либералов: как в России пройти между Сцил-

⁴⁹ Герцен А.И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 447–449.

⁵⁰ Цит по: Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. С. 137.

лой реакции и Харибдой революции и уберечь на этом пути человеческую личность и ее достоинство?

Как соотносятся либерализм и религия?

Глубокая, метафизическая связь христианской религии с политическим воплощением либерального проекта вполне очевидна для евро-американской политико-философской мысли, но в современном российском контексте остается пока темой маргинальной, а для левых либералов радикального толка – в известном смысле и табуированной. Между тем, как уже было отмечено, либеральные учения в Англии, Германии, США – учения, закладывающие в основу национальных вариантов либерализма прямую религиозную санкцию, – дали свои политические плоды, в то время как отечественный либерализм в очередной раз оказался легковесен, не сумев обрести надежную метафизическую опору.

В ряде работ я высказываю точку зрения, что в начале XIX в. русская мысль могла пойти по европейскому пути легитимации «свободы» через религию, и у истоков этого направления «христианского либерализма» стоял именно Н.М. Карамзин⁵¹. Об этом говорят, например, некоторые материалы из личных бумаг Карамзина, по большей части не опубликованные при жизни автора. Вот, к примеру, фрагмент «К потомству», который передает разговор Карамзина с императором Александром I в 1819 г. (на французском языке). Став известным, этот документ вызвал полемику, которая продолжается и по сей день. Вот слова Карамзина (в переводе с французского Ю.М. Лотмана): «Государь! Я не боюсь ничего. Мы все равны перед Богом... Государь, я презираю скороспелых либералистов, я люблю только ту свободу, которую никакой тиран не может у меня отнять»⁵². Замечу попутно, что часто встречающийся в литературе перевод карамзинской фразы *«je meprise les liberalistes du jour»* как «Я презираю сегодняшних либералов» является либо результатом плохого знания французского языка, либо сознательным подлогом. В своих статьях и лекциях я, в дополнение к лотмановскому, предлагаю такие варианты адекватного перевода: «Я презираю либералистов-однодневок» или «Я презираю дежурных либералистов».

В конце жизни Н.М. Карамзин прямо и отчетливо подтвердил христианско-либеральную природу своей позиции (позиции больше культурно-этической, нежели политической) в «Мыслях об истинной свободе», написанных незадолго до смерти, в начале 1826 г.: «Можно ли в нынешних книгах или журналах без жалости читать пышные слова? Настало время истины; истинною всё спасем; истинною всё ниспровергнем... Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе, с помощью Божиею. Свободу мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностию к провидению!»⁵³.

В середине XIX – начале XX вв. линию «христианского либерализма» успешно продолжали такие отечественные мыслители, как И. С. Аксаков, В.А. Караулов, М.А. Стахович, П.Б. Струве (и другие авторы «веховского направления»), а также Ф.А. Степун и Г.П. Федотов⁵⁴.

⁵¹ Кара-Мурза А.А. Карамзин, Шаден и Геллерт. К истокам либерально-консервативного дискурса Н.М. Карамзина // Филология: научные исследования, 2016, № 1. С. 101–106; Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: Институт философии РАН, 2011.

⁵² Карамзин Н.М. Неизданные сочинения и переписка. СПб., 1862, ч. 1. С. 9.

⁵³ Карамзин Н.М. Из записной книжки. М., 1982. С. 161–162.

⁵⁴ Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре; Жукова О.А. К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В.А. Караулова // Вопросы философии, 2011, № 6. С. 112–122; Жукова О.А. Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // Вопросы философии, 2012, № 3. С. 126–135.

Как соотносятся «свобода» и «порядок»?

Наконец, хочется по-новому расставить некоторые акценты и в еще одной активно обсуждаемой исследователями либерализма (в т. ч. отечественного) теме. В многолетнем и не утихающем споре о соотношении «свободы» и «порядка» давно определились две конкурирующие позиции.

Первая исходит из того, что либерализм – учение о свободном индивиде, проявляющем себя в разнообразных сферах. А проблематика «порядка», в свою очередь, сводится к тому, как из этих свободных индивидов создать устойчивое гармоничное общество. К сторонникам именно этой позиции примыкал, кстати, уже неоднократно цитированный В.В. Леонтович. Напомню принципиальный пассаж из его «Вступления» к «Истории либерализма в России»: «Основная идея либерализма – это осуществление свободы личности. А основной метод действия либерализма – это не столько творческая деятельность, сколько устранение всего того, что грозит существованию индивидуальной свободы или мешает ее развитию»⁵⁵. Как видим, основной задачей либерализма Леонтович прямо провозглашает задачу *отрицательную* — устранение всех возможных помех индивидуальной свободе.

Я являюсь убежденным сторонником другой позиции, которая состоит в том, что проблема «порядка» является не производной функцией, а *имманентным свойством* любого ответственного идейно-политического течения, в т. ч. и либерализма⁵⁶. По моему мнению, в том непрекращающемся споре различных идей и концепций, который представляет собой история философско-политической мысли, единственным допустимым критерием правоты может служить лишь практический ответ на вопрос, какая форма социальной организации эффективнее противостоит общественному хаосу. Прочность политических систем, также как устойчивость цивилизаций или культур, проявляется не в их непосредственном противостоянии друг другу, но в способности сдерживать внутренний энтропийный процесс. Поэтому генезис политической науки и философии один – ощущение опасности политического и социального небытия. Из этого же ощущения рождается либерализм – определенный тип решения все той же «экзистенциальной проблемы».

Задача либерализма, таким образом, именно *творческая*. Она состоит в том, чтобы дать собственные ответы на вполне универсальные вопросы, например, на такой: «как возможен социальный порядок, если он в данный момент отсутствует или находится под угрозой?» А собственно либеральный ответ на этот вопрос состоит в следующем: «Общественный порядок возможен тогда и постольку, когда и поскольку допущена и защищена свобода человеческой личности». Таким образом, либерализм – это не просто умонастроение: «сентиментализм» или «скептицизм», к примеру, тоже умонастроения, но они не претендуют на роль идеологических концепций, тем более политических моделей. Либерализм не как простое умонастроение, а именно как особый принцип устройства общественно-политической жизни обязан встроить в себя проблематику социального порядка. И подлинный либерализм именно это и делает.

История успешного становления либерального проекта на Западе с очевидностью показывает: системный либерализм конституируется не столько на почве размягчения власти, и тем более не на почве интеллигентского морализаторства, сколько на основе жестко политологической констатации либеральными мыслителями деградации и перспективы краха традиционалистских моделей порядка. Либерализация при таком подходе – и есть способ *социального упорядочивания*, а индивидуальная свобода и гражданские права становятся надежной основой нового более эффективного социального порядка.

⁵⁵ Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 1.

⁵⁶ Кара-Мурза А.А. Свобода и порядок. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. М.: МШПИ, 2009.

Сегодняшней России, как никогда, нужна реабилитация либерального проекта – не только как эмансипаторского, но и как глубоко конструктивного. А это означает, что на переднем плане наших исследований должно проявиться подлинное кредо либерализма – кредо не отрицательное, а творческое, промысливание и конструирование новой гармоничной социальности.

Литература

- Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1986, т. 2.
- Егоров Б. Ф.* Эволюция русского либерализма в XIX веке: от Карамзина до Чичерина // Из истории русской культуры. Т. 5 (XIX век). М., Языки русской культуры, 1996. С. 480–490.
- Жукова О.А.* К философии политической истории России: либерально-христианский синтез В. А. Караулова // Вопросы философии, 2011, № 6. С. 112–122.
- Жукова О.А.* Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // Вопросы философии, 2012, № 3. С. 126–135.
- Капустин Б.Г., Мюрберг И.И., Фёдорова М.М.* Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли. М., Аквилон, 2015.– 288 с.
- Карамзин Н.М.* Неизданные сочинения и переписка. Ч. 1. СПб.: Тип. Н. Тиблена, 1862.– 250 с.
- Карамзин Н.М.* Из записной книжки. М., 1982.
- Кара-Мурза А.А.* Карамзин, Шаден и Геллерт. К истокам либерально-консервативного дискурса Н.М. Карамзина // Филология: научные исследования, 2016, № 1. С. 101–106.
- Кара-Мурза А.А.* Свобода и порядок. Из истории русской политической мысли XIX–XX вв. М.: МШПИ, 2009.– 247 с.
- Кара-Мурза А.А., Жукова О.А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: Институт философии РАН, 2011.– 184 с.
- Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914) (пер. с нем. И. Иловайской; предисл. А. Солженицына). М.: Русский путь, 1995.– 444 с.
- Очерки истории западноевропейского либерализма XVII–XIX вв.* (общ. ред. А.А. Кара-Мурзы). М.: Институт философии РАН, 2004.– 226 с.
- Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956.– 848 с.
- Российский либерализм: идеи и люди* (ред. и сост. А.А. Кара-Мурза). М.: Новое издательство, 2004.– 616 с.
- Российский либерализм: идеи и люди* (2-е изд., расш. и доп.) (ред. и сост. А.А. Кара-Мурза). М.: Новое издательство, 2007.– 904 с.

Испытание философией Философия в императорской России перед «великими реформами» 1860-х гг

«Просветители» против «погасильцев»

Хорошо известна сентенция А.И. Герцена о *двухпартийности* как прочной константе российского бытия: «партия народного просвещения» всегда борется у нас с «партией народного затемнения». Еще ранее, в конце 1810-х гг., эту извечную русскую антиномию: *«просветители против погасильцев»* — искусно варьировал в своих выступлениях на полных заседаниях «Зеленой лампы» ее интеллектуальный лидер, литератор и дипломат А.Д. Улыбышев⁵⁷.

Заинтересованному современнику или исследователю-историку остается только верно определить истинную «партийную принадлежность» конкретных «актеров» на ниве отечественной политики и культуры, периодически натываясь на рецидивы «внутреннего варварства»⁵⁸. Занимаемые этими персонажами посты и позиции, равно как и показные одежды, в которые они периодически рвутся, не должны вводить объективного наблюдателя в заблуждение: инициаторами очередного «затемнения» у нас зачастую становились официальные «министры просвещения», а то и первые лица государства.

Будущий декабрист А.Е. Розен, одно время служивший в гвардии под началом Великого князя Николая Павловича, вспоминал, как однажды будущий император, недовольный дисциплиной во вверенной ему дивизии, произнес фразу, ставшую впоследствии крылатой: «Господа офицеры, займитесь службой, а не философией: я философов терпеть не могу, я всех философов в чахотку вгоню!»⁵⁹ Кто бы мог тогда предположить, что слова, вырвавшиеся из уст энергичного дивизионного начальника, третьего сына императора Павла I, не имевшего, казалось, никаких перспектив на престол, со временем станут идейным кредо долгого (1825–1855) и во многом определившего судьбу России царствования.

Впрочем, гонения на Просвещение начались еще при позднем Александре Благословенном, впадшего, как известно, в последние годы жизни в откровенный обскурантизм (от лат. *obscurans* – «затемняющий», аналог русского «мракобесия»). Характерна в этой связи судьба одного из мэтров отечественного образования, воспитанника Геттингена и Гейдельберга Александра Петровича Куницына (1783–1840), преподававшего философию права, а также логику, психологию и этику в Царскосельском лицее, Главном пединституте, а затем и в воссозданном в 1819 г. Санкт-Петербургском Императорском университете. Определяющую роль Куницына в гражданском становлении культурного юношества той эпохи отчеканил талантливейший из его учеников – в черновиках к «Лицейской годовщине 19 октября 1825 г.» («Роняет лес багряный свой убор»):

*Куницыну дань сердца и вина!
Он создал нас, он воспитал наш пламень,
Поставлен им краеугольный камень,
Им чистая лампада возжжена...*

⁵⁷ Улыбышев А.Д. Письмо другу в Германию о петербургских обществах // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951, т. 1. С. 279–280; подробнее см.: Кара-Мурза А.А. Улыбышев и Пушкин о «дурном синтезе цивилизаций» («Азиопа» в свете «Зеленой лампы», 1819–1820) // Полилог, 2020, т. 4, № 4. С. 3.

⁵⁸ См.: Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: Институт философии РАН, 1995.

⁵⁹ Розен А.Е. Записки декабриста. Иркутск: Восточно-Сибирское изд-во, 1984. С. 114.

Закономерно, что начавшееся в 1820 г. очередное контрнаступление родного мракобесия против отечественного же Просвещения (вошедшее в историю как «дело профессоров») поначалу было направлено персонально против А.П. Куницына. Одиозную славу «первого погасильца» примерил тогда на себя член Главного правления училищ Д.П. Рунич, усмотревший в труде правоведа и философа Куницына «Право естественное»⁶⁰ противоречие «истинам христианского вероучения». Данная книга, доносил тогда Рунич, «есть не что иное, как простран- ный кодекс прав, присвояемых какому-то естественному человеку, и определений, совершенно противоположных учению Св. Откровения. Везде чистые начала какого-то непогрешимого разума признаются единственною, законною проверкой побуждений и деяний человеческих... Здесь говорится о каком-то внутреннем чувстве, похожем на совесть»⁶¹.

Настояв на увольнении Куницына из Санкт-Петербургского университета и обезглавив тем самым тамошнюю «партию просветителей», Рунич, получивший к тому времени пост попечителя округа, завершил в 1821 г. зачистку столичного университета, жертвой которой стали в том числе и профессора философии. Так, Александр Иванович Галич (1783–1863), автор двухтомной «Истории философских систем» (и, кстати, еще один царскосель- ский наставник Пушкина) был принужден к публичному покаянию, прося «не помянуть гре- хов юности и неведения...»⁶². Донос был написан и на престарелого профессора логики Петра Дмитриевича Лодия (1764–1829): в нем говорилось, что последняя книга философа⁶³ «полна опаснейших по нечестию и разрушительности начал; а автор превзошел открытостью нечестия и Куницына, и Галича»⁶⁴.

Аналогичную роль гонителя Просвещения сыграл в те же самые годы другой «попе- читель», М.Л. Магницкий, – уже по отношению к Казанскому университету. В юности гре- шивший либерализмом и входивший в ближний круг реформатора-конституционалиста М.М. Сперанского, Магницкий, после опалы бывшего патрона, быстро переметнулся в ряды обску- рантов. Отставленный в конце концов от всех постов за казнокрадство, он и в 1830-е гг. про- должал писать доносы на Сперанского, обвиняя того в подготовке «тайного масонского заго- вора».

Удивительно похожи типажи наших «погасильцев». В юности, тот же Рунич, пользу- ясь протекцией отца-губернатора, входил в круг «золотой молодежи», переводил сочинения Дидро, вольнодумствовал и много шалил. Похоже, именно к тем временам относятся вос- поминания, которыми Рунич в глубокой старости (1854) опрометчиво поделился с пришед- шим навестить его соседом по имени Д.Н. Родионовым: «Мне не спалось, и вдруг воскресло передо мной давно былое время моей юности. Я видел себя в Москве, в том обществе, кото- рое слыло самым образованным, потому что наизусть знало Вольтера, Дидерота и Руссо; но не знало преград в удовлетворении своих хотений, среди роскоши и распутства»⁶⁵.

Впав в неслыханную для него откровенность, Рунич припомнил один эпизод: «У князя N. после обеда барыни ушли на свою половину, а мужчины отправились в диванную. Нам подали халаты, мы одели колпаки и на турецких подушках, в комнате, освещенной пламенем от горевшей жженки, пели богохульные песни. Серебряная миска была неисчерпаемая, а гости

⁶⁰ Куницын А.П. Право естественное. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1818.

⁶¹ Цит. по: Феоктистов Е.М. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России. СПб.: Тип. Кесневия, 1865. С. 13–14.

⁶² Жуковская Т.Н. «Дело профессоров» 1821 г. в Санкт-Петербургском университете: новые интерпретации // Ученые записки Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки, 2019, т. 161, кн. 2–3. С. 96–111.

⁶³ Додай П.Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1815.

⁶⁴ Цит. по: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Т. 2. Материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М.: Российские пропилеи, 2009. С. 575.

⁶⁵ Воспоминания Д.Н. Родионова // Русская старина, 1898, кн. 8 (август). С. 389–390.

становились все беспутнее и беспутнее. Песни, крики, говор, плеск вокруг синеватого огня: всё кружилось при хохоте и песнях этих ужасных!..»⁶⁶

И далее полубезумный старик поведал гостю о своих ночных кошмарах, не подозревая, что картины его сумеречного подсознания когда-нибудь всплывут в открытой печати: «И вот, всё это воскресло предо мной в ночной тиши, и через более полустолетия повторял я слова давно забытой той страшной песни, и ни от слов, ни от напева не мог я отделаться!.. Так вот, теперь понял я те муки, которые души отшедших претерпевать будут в загробной жизни: им вспомнится до мельчайшей черты их деяний дурных, и это неотвязчивое воспоминание, при уразумении их нравственной нищеты и зла, которое от этого последовало, и составит тяжесть загробной кары!»⁶⁷

Выходит, что талантливый, возвышенный, совестливый философ Куницын и его товарищи-профессора пали жертвой персонажа, не только беспринципного, но и глубоко порочного. Нечто подобное случилось тремя десятилетиями ранее (в начале 1789 г.) с юным Николаем Карамзиным – ближайшим сотрудником лидера тогдашних «просветителей» Н.И. Новикова. Карамзин вынужден был бежать из России и долгие четырнадцать месяцев скитался по Европе: мы до сих пор как-то слишком буквально повторяем предельно самоироничное название его сочинения – «Письма русского путешественника»!⁶⁸

А причиной фактической эмиграции 22-х летнего Карамзина были преследования со стороны обер-прокурора московского Сената, князя Г.П. Гагарина, которого свидетельница той драмы А.И. Плещеева метко назвала «Тартюфом»⁶⁹: за показной набожностью Гагарина (как впоследствии и Рунича) скрывалась все та же нечистая совесть, полное осознание собственной червивости, а за обскурантистским активизмом – тот же тайный ужас перед Всевидящим оком Высшего судии. В 1780-х гг. Гавриил Гагарин, полиглот, автор философско-эзотерических текстов, большой поклонник Сведенборга, уловив смену настроений Екатерины II, показавшись перед императрицей и получил назначение на высокую должность в Москве, где, войдя в доверие к Новикову, занялся подготовкой разгрома московских масонов. В 1792 г. он выступит главным свидетелем на процессе против Новикова и его друзей-мартинистов.

Уже после смерти Гагарина граф Ф.В. Ростопчин представит в 1811 г. императору Александру I свои «Заметки о мартинистах», где о покойном «князе-оборотне» Гаврииле Гагарине сказано следующее: «Этот человек был гроссмейстером тайной масонской ложи в Москве и решился пристать к мартинистам; но, узнав, что им грозит гонение, счел за лучшее избавиться от всякой ответственности и выслужиться посредством разоблачения вверенных ему тайн. Он сделался предателем единственно из страха... Это был человек умный, опытный в делопроизводстве, но корыстный, склонный к пьянству, погрязший в долгах и никем не уважаемый»⁷⁰.

Отечественные «Тартюфы» поистине неистребимы, и первыми жертвами их, как правило, становятся по-настоящему верующие и искренние люди – Карамзин, Новиков, Сперанский, Куницын, *etc.*, действительно озаренные «искрой Божией».

⁶⁶ Там же. С. 390.

⁶⁷ Там же. С. 390–391.

⁶⁸ Кара-Мурза А.А. Философские дилеммы «Писем русского путешественника Н.М. Карамзина // Философские науки, 2016, № 11. С. 59–68.

⁶⁹ Крестова Л.В. А.И. Плещеева в жизни и творчестве Карамзина // XVIII век. Сб. 10. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Л.: Наука, 1975. С. 266; Кара-Мурза А.А. Загадка «Тартюфа». Неизвестные страницы европейского путешествия Н.М. Карамзина (1789–1790) // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения (общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой). М.: Аквилон, 2016. С. 361–375.

⁷⁰ Ростопчин Ф. Мысли вслух на Красном крыльце. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 140–141.

Европейские революции и конец «уваровского» Просвещения

Революционные вспышки в Европе 1848 г. всерьез напугали императорский Двор, только недавно отрешившийся от воспоминаний о попытке «декабристского» переворота и от последовавшей затем суровой расправы с дворянской фрондой. За неимением достоверной информации из Европы, петербургские власти (впрочем, и общество тоже) долгое время пробавлялись, преимущественно, слухами.

«События идут так быстро, что все догадки, ожидания и расчеты на будущее остаются далеко позади, – записал тогда в своем дневнике постепенно выходивший на государственную авансцену П.А. Валуев. – Наши псевдогосударственные мужи не знают, за что взяться. Другие придумывают сумасбродные распоряжения... В городе разносят уже бесчисленные нелепости о дальних областях самой империи. Вчера утверждали, что Тифлис и Варшава вспыхнули, и что в Риге в каком-то клубе из мебели соорудили баррикады»⁷¹.

Любопытен и взгляд на те же самые события «с другой стороны» – например, от набиравшего общественный вес молодого доцента университета С.М. Соловьева, будущего отца философа В.С. Соловьева. «11 февраля 1848 года я женился, – вспоминал историк. – Но и медовый месяц был потревожен: не помню которого числа, после обеда тесть мой (морской офицер В.П. Романов, в 1826 г. привлекавшийся по «декабристскому делу». – А.К.), в доме которого я жил после свадьбы, принес журнал с известиями о февральской революции (в Берлине. – А.К.); прочитавши известия, я сказал: “Нам, русским ученым, достанется за эту революцию!” Сердце мое сжалось черным предчувствием»⁷².

Соловьев-старший как в воду глядел: репрессии в адрес русской науки и образования не заставили себя ждать. «Чудна эта земля Россия! – записал в дневнике один из самых известных мемуаристов XIX в., доктор философии (и одновременно государственный цензор) А.В. Никитенко. – Полтораэта лет прикидывались мы стремящимися к образованию. Оказывается, что это были притворство и фальшь: мы улепетываем назад быстрее, чем когда-либо шли вперед. Дивная, чудная земля!»⁷³. Никитенко отмечает, что, когда совсем недавно некоторые «горячие головы» пророчили закрытие университетов, «многие считали это несбыточным»: «Простак! Они забыли, что того только нельзя закрыть, что никогда не было открыто»⁷⁴.

Спустя несколько дней, записи Никитенко становятся еще тревожнее: «События на Западе вызвали страшный переполох на Сандвичевых островах... Наука бледнеет и прячется. Невежество возводится в систему... Еще немного – и всё, в течение полутораэта лет содеянное Петром и Екатериной, будет вконец низвергнуто, затоптано... И теперь уже простодушные люди со вздохом твердят: “видно, науки и впрямь дело немецкое, а не наше”»⁷⁵.

Странна и двояка в те годы была роль такого видного персонажа русской истории, как граф Сергей Семенович Уваров (1786–1855) – министр просвещения, верный столп николаевского режима, а когда-то активный член либерального общества «Арзамас» с дружеским прозвищем «Старушка». Уварова нельзя назвать в полной мере ни «просветителем», ни «погасильцем»; в зависимости от обстоятельств (конкретно, от настроений наверху), он равно мог быть и тем, и другим – и очень убедительно.

«Двуликий», как у римского божества Януса, образ Уварова хорошо уловил близко знавший его С.М. Соловьев, нами уже цитированный. «Уваров, – пишет историк о многолетнем

⁷¹ Валуев П.А. Дневник графа Петра Алексеевича Валуева (1847–1860) // Русская старина, 1891, № 4 (апрель). С. 173.

⁷² Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М.: Изд-во Московского университета, 1983. С. 308.

⁷³ Никитенко А.В. Дневник: В 3 т. Т. 1. 1826–1857. Л.: Художественная литература, 1955. С. 312.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. 315.

(1833–1849) министре просвещения, – был человек, бесспорно, с блестящими дарованиями... Но в этом человеке *способности сердечные несколько не соответствовали умственным* (курсив мой. – А.К.). Представляя из себя знатного барина, Уваров не имел в себе ничего истинно аристократического; напротив, это был лакей, получивший порядочные манеры в доме порядочного барина (Александра I), но оставшийся в сердце лакеем»⁷⁶.

Вот это очевидное расхождение *способностей умственных* (которых у Уварова было в избытке) и его же *способностей сердечных*, и не позволяет в полной мере причислить Уварова к «партии культуры» – в отличие, например, от министра народного просвещения эпохи «великих реформ» А.В. Головнина, чье нравственное кредо полностью соответствовало занимаемому посту.

Нельзя, конечно, согласиться и с теми радикалами, которые, вслед за Белинским и Герценом, бескомпромиссно причисляли Уварова к «партии народного затемнения». Следует признать, что в своем противостоянии (пусть даже чисто карьерном) с такими одиознейшими «крошечниками», как Магницкий или Рунич, Уваров часто бывал на стороне Просвещения – так, как он его понимал.

В начале 1849 г., когда слухи о неизбежном закрытии университетов и замене их узко-специальными учебными заведениями (на манер Училища правоведения) достигли апогея, министр Уваров, с целью успокоения общественности (а заодно и некоторого умиротворения властей предержащих) поручил своему личному другу, профессиональному философу и талантливому литератору Ивану Ивановичу Давыдову (1794–1863), поклоннику Бэкона и Шеллинга, написать программную статью «О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании», напечатанную потом при посредстве П. А. Плетнева в мартовском номере «Современника»⁷⁷.

Статья эта, по-видимому отредактированная самим Уваровым, стала последовательным изложением «консервативно-просветительской» программы уваровского министерства. Задачей статьи было показать, что, в отличие от Европы, всегда готовой вспыхнуть от любой случайно брошенной в общество «горячей» идеи, Россия – цивилизация особая и напитанная высшими смыслами – имеет к таким «поджогам» иммунитет, помогающий выдержать любые испытания философией.

«На Западе, – писал Давыдов, – страсть к преобразованиям, недовольство своим состоянием, пренебрежение к преданиям – общий недуг людей без прошедшего и будущего, живущих для одного настоящего. Но в православной и боголюбивой Руси благоговение к Провидению, преданность государю, любовь к России – эти святые чувствования никогда не переставали питать всех и каждого; ими спасены мы в години бедствий; ими возвышены на степень могущественнейшей державы, какой не было в мире историческом»⁷⁸.

Залог крепости и стабильности российского Просвещения, по мнению Давыдова (и стоящего за ним Уварова), – верность «классическим образцам», в том числе философским. «Нынешние заговоры и смуты на Западе, – читаем мы в статье, – представляют нам в числе кровожадных мятежников и философов, и юристов, и историков... Но станем ли осуждать за это и учение веры, и науку? Разве виновна религия или наука в том, что фанатики, во зло употребляя их имя, бестрепетно попирают ногами всё для человека священное?»⁷⁹

Впрочем, по мнению Давыдова, некоторые «новейшие умы» всё-таки виновны в европейских смутах: «Кто из древних писателей может сравниться в унижении человеческого достоинства с новыми французскими и немецкими, которыми думают заменить греческих и рим-

⁷⁶ Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других. Пг.: Прометей, 1915. С. 100.

⁷⁷ Давыдов И.И. О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании // Современник, 1849, т. XIV. С. 37–46.

⁷⁸ Там же. С. 37.

⁷⁹ Там же. С. 42.

ских классиков? Какой яд ужаснее того, который подносят в позлащенных чашах Виктор Гюго и Кабе, Штраус и Фейербах? Для этого, однако, никто не подумает истребить в училищах языки немецкий и французский?»⁸⁰. Впрочем, добавляет автор, «европейские эксцессы» вряд ли могут представлять опасность для России, где «образованные, благородные юноши ежегодно исходят на верное служение обожаемому Монарху»⁸¹.

В таком контексте основным средством противодействия спонтанно проникающим в Россию с Запада радикальным идеям провозглашалась система «суверенного Просвещения»: «Для идей нет ни стен, ни таможен: при всей бдительности, они, неудержимые и неуловимые, переносятся через моря и горы; против них один оплот – народное образование, основанное на благоговении к православной вере, преданности к православному государю и любви к православной России. Университеты и их учебные заведения этими священными чувствами глубоко проникнуты»⁸².

Несмотря на очевидно верноподданический характер статьи Давыдова, она вызвала серьезное недовольство императора. В октябре 1849 г. последовала отставка Уварова, а в январе 1850 г. министром народного просвещения был назначен князь-академик П.А. Ширинский-Шихматов.

Путь к интеллектуальной катастрофе

Хорошо осведомленный о настроениях при Дворе барон М. А. Корф (сам метивший в министры) приводит следующую версию нового назначения: «Мне сделалось известным обстоятельство, послужившее непосредственным поводом к назначению князя Шихматова министром. В продолжение управления своего министерством в качестве товарища (князь некоторое время был заместителем Уварова. – А.К.), он представил государю записку о необходимости преобразовать преподавание в наших университетах таким образом, чтобы впредь *все положения и выводы науки были основываемы не на умствованиях, а на религиозных истинах* (курсив мой. – А.К.), в связи с богословием»⁸³. Корф продолжает: «Государю так понравилась эта мысль, что он призвал перед собой сочинителя записки, и Шихматов устным развитием своего предложения до того успел удовлетворить августейшего своего слушателя, что немедленно по его выходе государь сказал присутствовавшему при докладе цесаревичу: чего же нам искать еще министра просвещения? Вот он найден»⁸⁴.

По мнению раздраженного чужим назначением Корфа, «бедный князь не пользовался никаким общественным уважением, его считали за человека ограниченного, святошу, обскуранта и жалели, что именно в такую эпоху, при тогдашнем положении дел и настроении умов, к занятию поста, столь важного для будущности России, выбор пал на подобное лицо»⁸⁵. К тому же, столичные остроусловы упражнялись тогда переименовывать фамилию нового министра с Шихматова на «Шахматова» и шутили, что «с назначением его и министерству, и самому просвещению в России дан не только шах, но и мат»⁸⁶.

Комментируя всю эту ситуацию, барон Корф делал глубокомысленный вывод: «Среди этих насмешек, эпиграмм и общего хохота, всегда столь опасных в самодержавном правительстве, где подданные привыкли верить и должны верить в непогрешимость монарха, выборы [министров] последнего времени, так мало удовлетворявшие ожиданиям, приводили на память

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 46.

⁸² Там же. С. 45.

⁸³ Корф М.А. Записки. М. – Берлин: Директ-Медиа, 2019. С. 577.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 575–576.

⁸⁶ Там же. С. 576.

людям более серьезным достопамятные слова, сказанные некогда Сперанским Александру I: «Не одним разумом, но более силою воображения действует правительство на страсти народные и владевает ими. Доколе сила воображения поддерживает почести и места в надлежащей высоте, доколе они сопровождаются уважением; но как скоро, по стечению обстоятельств или вследствие неудачных выборов, сила сия их оставит, так скоро и уважение исчезает»⁸⁷.

Ширинскому-Шихматову ничего не оставалось, как демонстрировать решительность в искоренении «крамолы». Поводом для новых гонений на философию явилась безобидная речь профессора И. Г. Михневича: «Опыт простого изложения системы Шеллинга в связи с системами других германских философов»⁸⁸ для торжественного собрания Ришельевского лицея в Одессе, изданная в 1850 г. отдельной брошюрой. Бдительная цензура, «на всякий случай», вставила в доклад императору вопрос общего характера: «Может ли быть полезен и благодетелен для умственного и нравственного образования юношества преподавать ему философию?...»⁸⁹

Николай I поспешил отреагировать и так оценил речь одесского философа о Шеллинге: «Весьма справедливо; одна модная чепуха. Министерству народного просвещения мне донести, отчего подобный вздор преподается в лицее, когда и в университетах мы его уничтожаем»⁹⁰.

По приказанию царя до его сведения было доведено имя сочинителя речи: Иосиф Михневич. На докладной записке статс-секретаря барона Корфа последовала Высочайшая резолюция: «Тем более должно обратить на него внимание, что он по-видимому, поляк»⁹¹. Уточнение министерства, что профессор И. Г. Михневич – великорусский человек и даже сын православного священника, не слишком успокоили императора.

Слухи о новом наступлении на философию быстро распространились в обществе. В марте 1850 г. А.В. Никитенко записал в дневнике: «Опять гонения на философию. Предположено преподавание в университете ограничить логикой и психологией, поручив и то и другое духовным лицам... Говорят, Блудов настаивает, чтоб в программу была включена и история философии. Министр [Ширинский-Шихматов] не соглашается»⁹². «У меня был Фишер, – продолжает Никитенко (профессор философии СПб университета, академик. – А.К.)... и передавал свой разговор с министром. Последний главным образом опирался на то, что *“польза философии не доказана, а вред от нее возможен”* (курсив мой. – А.К.)»⁹³.

Именно с таким умонастроением правящего класса, соединяющего в себе тотальную подозрительность к свободному гуманитарному творчеству – с полным самодовольством и чувством исключительности, Россия вползла в состояние европейской самоизоляции. Впереди были Крымская катастрофа, трагическая смерть императора Николая Павловича и... «Великие реформы» 1860-х гг.

Литература

Валуев П.А. Дневник графа Петра Алексеевича Валуева 1847–1860 // Русская старина, 1891, т. 70, № 4 (апрель). С. 167–181.

Воспоминания Д.Н. Родионова // Русская старина, 1898, август, кн. 8. С. 389–390.

⁸⁷ Там же. С. 576–577. См. также: Жукова О.А. Субкультура власти и социальный порядок в России: реформаторский опыт М.М. Сперанского // Полис. Политические исследования, 2013, № 2. С. 179–188.

⁸⁸ См.: Михневич И.Г. Сочинения. Киев: НГУ им. М. Драгоманова, 2014. С. 77–109.

⁸⁹ Цензура в царствование Николая I // Русская старина, 1903, № 9 (сентябрь). С. 652.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же.

⁹² Никитенко А.В. Дневник в 3 томах. Т. 1. С. 334.

⁹³ Там же.

Давыдов И.И. О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании // Современник, 1849, т. 14. С. 37–46.

Жукова О. А. Субкультура власти и социальный порядок в России: реформаторский опыт М.М. Сперанского // Полис. Политические исследования, 2013, № 2. С. 179–188.

Жуковская Т.Н. «Дело профессоров» 1821 г. в Санкт-Петербургском университете: новые интерпретации // Ученые записки Казанского университета. Сер.: гуманитарные науки, 2019, т. 161, кн. 2–3. С. 96–111.

Кара-Мурза А.А. Загадка «Тартюфа». Неизвестные страницы европейского путешествия Н.М. Карамзина (1789–1790) // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения (общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой). М.: Аквилон, 2016. С. 361–375.

Кара-Мурза А.А. Улыбышев и Пушкин о «дурном синтезе цивилизаций» («Азиопа» в свете «Зеленой лампы», 1819–1820) // Полилог, 2020, т. 4, № 4 [Электронный ресурс].

Кара-Мурза А.А. Философские дилеммы «Писем русского путешественника Н.М. Карамзина // Философские науки, 2016, № 11. С. 59–68.

Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: изд-во ИФРАН, 1995.—212 с.

Корф М.А. Записки. М. – Берлин: Директ-Медиа, 2019.— 813 с.

Крестова Л.В. А.И. Плещеева в жизни и творчестве Карамзина // XVIII век. Сб. 10. Русская литература XVIII века и ее международные связи. Л.: Наука, 1975. С. 265–270.

Куницын А.П. Право естественное. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1818.— 135 с.

Лодий П.Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного». СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1815.— 303 с.

Михневич И.Г. Сочинения. Киев: НГУ им. М. Драгоманова, 2014.— 336 с.

Никитенко А.В. Дневник: В 3 т. Т. 1. 1826–1857. Л.: Художественная литература, 1955.— 543 с.

Розен А.Е. Записки декабриста. Иркутск: Восточно-Сибирское изд-во, 1984.— 480 с.

Ростопчин Ф. Мысли вслух на Красном крыльце (сост., предисл., пер. с франц. А.О. Мещеряковой). М.: Институт русской цивилизации, 2014.— 704 с.

Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М.: Изд-во Московского ун-та, 1983.— 440 с.

Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других. Пг.: Прометей, 1915.— 174 с.

Улыбышев А.Д. Письмо другу в Германию о петербургских обществах // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951, т. 1. С. 279–285.

Феоктистов Е.М. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России. СПб.: Тип. Кесневия, 1865.— 227 с.

Цензура в царствование Николая I // Русская старина, 1903, № 9 (сентябрь). С. 641–666.

Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Т. 2. Материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной. М.: Российские пропилеи, 2009.— 864 с.

Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст

Учитывая общую тему нашего семинара «Философия в публичном пространстве», был велик соблазн назвать доклад «Как философии превращаются в идеологии?» Я, однако, не пошел по этому пути, посчитав, что понятие «философия» (предполагающее высокую степень системности) в данном контексте будет избыточной генерализацией и не даст раскрыть суть процесса.

В свое время на меня большое впечатление произвела созданная в эмиграции концепция культуры нашего соотечественника Владимира Васильевича Вейдле, в основе которой лежит противопоставление им «мировоззрения», которое всегда вырабатывается творческим личностным усилием, – и «идеологии», всегда тяготеющей к массовидности и партийному упрощению.

Приведу цитату из работы Вейдле «Только в Россию можно верить», написанную в 1974 году. «Мировоззрение, – пишет Вейдле, – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы подвергнуть их опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»⁹⁴.

Мне кажется, что выражение «мыслительная протоплазма личности» – это, хотя и метафора, но в данном случае оно лучше, чем понятие «философия» (которая, конечно, «более строгое единство») отражает тот объект, который затем подвергается идеологизации. Я предпочел в первом приближении максимально нейтральное слово «идеи» – идеи, как некие «кванты» любого мыслительного процесса. Думаю, примерно с тем же успехом можно было взять просто слово «мысли», а вместо идеологий подставить, к примеру, слово «доктрины». Тема тогда звучала бы так: «Как мысли превращаются в доктрины?» – суть проблемы от этого не меняется.

Главное, что меня интересует, – это соотношение этих двух смыслов, мутация первого во второе: идей – в идеологии; или: мыслей – в доктрины. Поэтому, вслед за Вейдле, ограничусь пока таким осторожным определением: *идеи промысливаются – идеологии постулируются*. В любом случае, заявляя свою тему, я отдаю себе отчет в том, что вхожу в одну из самых сложных и дискуссионных тем философского знания. Здесь крайне важны исследовательские самоограничения и предельная неторопливость, ибо чрезмерные амбиции чреваты запредельным риском. Не раз в истории мысли бывало так, что попытка азартного «разминирования» проблематики «мутации идей в идеологии» вела, напротив, к быстрому «самоподрыву». Есть такая хорошая русская поговорка: «Пошел за шерстью, а вернулся стриженным...»

Яркий пример тому – хорошо известная «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса. Попытка двух авторов развенчать идеологические амбиции Бруно Бауэра или Макса Штирнера и создать чисто научное, практическое знание, привела к тому, что работа Маркса и Энгельса сама стала в еще большей степени идеологическим текстом, чем достаточно скромные опыты Бауэра или Штирнера. Ну а потомки, как известно, довершили дело: найденная и опубликованная только в 1930-е гг. рукопись «Немецкой идеологии», во многом черновая и неоконченная, о которой сами авторы скромно писали: «Наша цель была – уяснить дело самим себе», превратилась из кабинетного аналитического опыта (местами остроумного и полезного) в одну из главных идеологических дубин «всепобеждающего учения».

⁹⁴ Вейдле В. Только в Россию можно верить // Вестник РСХД, 1974, № 114. С. 247.

Собственно, на интуитивном уровне мы все хорошо понимаем, что значит *«превращение идей в идеологии»*. Россия весь XX век пребывала в этих «переплавках». Мы знаем, как мутировала в России левая коммунистическая идея: сначала идеологически «надулась», а потом лопнула. Нечто подобное, может быть, менее трагическое, но зато куда более фарсовое, случилось на наших глазах с либеральной идеей. И я сегодня намерен показать, что и тот, и другой процессы, при всей разнице идейной начинки, произошли примерно по одному и тому же сценарию.

Впрочем, сейчас стало модным приводить эту аналогию и ей ограничиваться – аналогию между процессами деградации в России коммунистической идеи и идеи либеральной. И на то, и на другое зачастую печально сетуют примерно одни и те же западнически настроенные головы: мол, взяли на Западе хорошую идею, но «русская почва», как обычно, всё оплошшила... Я, однако, не готов сегодня останавливаться в этом месте – это станция заведомо промежуточная. Хочу напомнить, что в русском контексте хронологически первой была проведена философская работа по анализу вырождения не какой-либо западнической, а самой что ни на есть самобытной идеи – а именно идеи славянофильской, и сделано это было еще в конце позапрошлого века.

Есть замечательная статья В. С. Соловьева «Славянофильство и его вырождение», впервые опубликованная в «Вестнике Европы» М.М. Стасюлевича в 1889 году, первоначально в составе работы «Очерки по истории русского сознания», а затем вошедшая во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России». Я впервые внимательно прочел эту работу в двухтомнике Соловьева, выпущенного во всем нам известном многотомном приложении к журналу «Вопросы философии» в 1989 г., и уже тогда обратил внимание (остались конспекты) на прекрасные комментарии к этой статье очень уважаемых мною авторов – Николая Всеволодовича Котрелева и Евгения Борисовича Рашковского, которые оценили «своеобразие» самого соловьевского метода (их слова) *«исторической морфологии национализма»*, когда Соловьев проследивает деградацию националистического сознания от форм возвышенного идеализма – и «до низменной ксенофобии».

Котрелев и Рашковский отметили: «Превознесение эмпирического и бессознательного, ставка на стереотипы обыденного массового мышления, отрицание идеальных ценностей и векторов культуры – всё это, по убеждению Вл. Соловьева, ведет не только к идейной апологии, но и прямой практике насилия и палачества». Поэтому, по их мнению, работа Соловьева «имеет прямое отношение не только к истории национализма в России, но и к истории европейских тоталитаристских движений XIX–XX веков»⁹⁵.

Когда я думал над сегодняшним докладом и заново перечитал весь этот соловьевский контекст, я понял, что эти слова, написанные в 1989 году, не были преувеличением времен «горбачевской перестройки». Беда как раз в другом: мы в свое время недооценили и до сих пор недооцениваем значение этого виртуозного анализа процесса «вырождения славянофильства» Владимиром Соловьевым.

Постараюсь предельно кратко воспроизвести соловьевскую логику. Он исходит из того, что история славянофильства есть «постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения»⁹⁶.

Это очень важный момент: по Соловьеву, вырождение – это не искажение до неузнаваемости, а, напротив, упрощение за счет полного оголения ядра идеи. Ранние славянофилы, констатирует Соловьев, боролись одновременно с двумя вещами. Во-первых, «против западноевропейских начал» (включая Петровскую реформу) – «во имя древней, московской Руси». А

⁹⁵ Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 677.

⁹⁶ Там же. С. 433.

во-вторых, «столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России»⁹⁷.

Именно этому «русскому злу», а именно «злу всеобщего бесправия» славянофилы, согласно Соловьеву, «противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными “русскими началами” не связанный». Получается, по Соловьеву, что ранние славянофилы (он использует в их отношении термин «археологические либералы») «могли бороться против нашей общественной неправды единственно только в качестве европейцев, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»⁹⁸.

Соловьев отмечает: «Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она и так всех лучше, – это противоречие погубило славянофильство как учение»⁹⁹.

Итак, налицо первое противоречие славянофильства: между гражданско-правовым универсализмом, с одной стороны, и апологией «русской исключительности», с другой. То же противоречие Соловьев констатирует в области национально-религиозных представлений славянофилов и приходит к очень жесткому выводу: «Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника “русских начал”; для меня ясно только, что в системе славянофильских воззрений нет законного места для религии как таковой и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом»¹⁰⁰. Поэтому здесь «приходится говорить не о православии, а о православничаньи», ибо «та доктрина, которая сама себя определила как русское направление и выступила во имя русских начал, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ»¹⁰¹.

Отсюда и известная оценка Соловьевым творчества Алексея Хомякова: «Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»¹⁰².

Двойственной, согласно Соловьеву, была и социальная концепция ранних славянофилов. Соловьев подробно разбирает здесь «Записку о внутреннем состоянии России» Константина Аксакова, представленную императору Александру II. Там Аксаков, как известно, писал: «Русский народ есть народ негосударственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»¹⁰³.

⁹⁷ Там же. С. 434.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. С. 436–437.

¹⁰¹ Там же. С. 437.

¹⁰² Там же. С. 443.

¹⁰³ Там же. С. 451.

Именно этой «Запиской» Константина Аксакова, по словам Соловьева, «завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле». А «на деле» получилось следующее: «Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа» и явно недооценили перспективы того, что «плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполнить все поле нашего общественного сознания и жизни»¹⁰⁴.

В результате всех этих противоречий славянофильство, согласно Соловьеву, в своем развитии было как бы приуготовлено к «вырождению». Ведь если социальную концепцию славянофилов («государству власть – народу мнение») перевести на язык практики, то получается печальный парадокс: «...Против этой огромной реальной мощи (государства), вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с неким идеальным противовесом в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения»¹⁰⁵.

И далее: «Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях – вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков...»¹⁰⁶. Катков, согласно Соловьеву, «имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной силы»¹⁰⁷. А поскольку вместилищем этой народной силы, по мнению Каткова, было государство, то он, по выражению Соловьева (прошу прощения у наших востоковедов) «с подлинно мусульманским фанатизмом... уверовал в русское государство, как в абсолютное воплощение нашей народной силы»¹⁰⁸. Есть знаменитое выражение Соловьева: «Катков – это Немезида старого славянофильства» (Немезида, как известно, – это богиня мести, богиня конечной расплаты за сотворенные грехи).

И вот вывод Соловьева о судьбе славянофильства: «Прикрасы “вселенской правды” отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам...»¹⁰⁹. Соловьев здесь с горькой иронией цитирует Пушкина:

*Но краски чуждые с годами
Спадают ветхой чешуей...*

Горечь иронии, разумеется, в том, что в знаменитом стихотворении «Возрождение» («Художник-варвар кистью сонной...» и т. д.) у Пушкина под «ветхой чешуей» варварства в итоге обнаруживается первозданная Гениальность. В случае со славянофильством Соловьев констатирует обратное: красивые краски «цивилизации» отшелушиваются и под ними проступает «Варварство»; на месте пушкинского Возрождения – обнаруживается катковское вырождение.

Необходимо добавить, что на Каткове «вырождение славянофильства» у Соловьева не оканчивается. Все-таки Катков, по его мнению, не посмел сделать решающий логический вывод о том, что «обожествление народа и государства, как фактической силы, заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра». Соловьев объясняет:

¹⁰⁴ Там же. С. 465.

¹⁰⁵ Там же. С. 466.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 468.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же. С. 470.

«Он (Катков. – А.К.) был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти... философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой “позитивной философии”. Быть может, помешало и личное религиозное чувство»¹¹⁰.

И вот, по сути, финальный вывод Соловьева, очень важный в контексте сегодняшнего разговора: «Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел свою Немезиду, как сам он был – Немезидою славянофильства»¹¹¹. Таким образом, беспощадный анализ Владимира Соловьева последовательно ведет нас от славянофильства – к «черной сотне».

...Оставляю славянофильство и анализ его вырождения в правый национализм и перейду теперь к исследованию в русской мысли другого важнейшего процесса – процесса вырождения в России левой идеи и формирования леворадикальной идеологии. Наиболее интересный анализ в этом направлении принадлежит перу Н.А. Бердяева. Обычно, когда говорят о концепции Бердяева, предпочитают сразу переходить к его знаменитой статье из «Вех» о противоположности «философской истины» и «интеллигентской правды». Эта действительно выдающаяся работа, как известно, появилась весной 1909 года, а между тем Бердяев уже как минимум полтора-два года до этого активно издавал статьи на схожие темы в умеренно-либеральной прессе.

Выделяется, например, его работа «Из психологии русской интеллигенции», опубликованная в конце октября 1907 года в мирнообновленческом «Московском еженедельнике», редактируемом князем Е.Н. Трубецким. Уже в этой статье Бердяев обращает внимание на появление в России массового типа интеллигенции, который он называет «интеллигентским мещанством». Это – наемные земские служащие, статистики, врачи, учителя. Именно они, по мнению Бердяева, и создают опасный «левый крен» в массовом сознании, подпитывают идеологическое «направленство». (Бердяев использует здесь прижившееся тогда в русской публицистике слово «направленство», введенное старым писателем П.Д. Боборыкиным, который, кстати, первым начал активно использовать и понятие «интеллигенции». Боборыкинское «направленство», думаю, и есть ранний синоним искомой нами сегодня «идеологии».)

Что представляет из себя «интеллигентское мещанство»? В нем, по мнению Бердяева, нашли «свое обратное, вывернутое отражение... все грехи нашего исторического прошлого». Бердяев пишет: «В массе это люди полуобразованные, обиженные на мироздание, но всегда приписывающие себе прерогативы спасителей отечества... Люди эти понемногу читают, понемногу пишут, понемногу думают, но всегда по шаблону, всегда тем же жаргоном и теми же заученными словами говорят о плане спасения России»¹¹².

Главные пороки «интеллигентского мещанства», склонного к «направленству», по мнению Бердяева, – его «безрелигиозность» и «беспочвенность» (тема, развитая потом в «Вехах»). Бердяев пишет: «Интеллигенция эта оторвана от народа в органическом смысле этого слова, но идолопоклонствует перед народом в сословно-классовом смысле: чужие интересы, пролетарские или крестьянские, стали для нее идеалом. Все эти разногласия революционных фракций, социал-демократов и социалистов-революционеров, большевиков и меньшевиков и т. п. – чисто интеллигентские разногласия... отщепенские препирательства (и, внимание! – А.К.), мещанские идеологии»¹¹³. (Наконец-то у Бердяева прозвучало это слово!)

¹¹⁰ Там же. С. 469.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910. С. 67–68.

¹¹³ Там же. С. 69.

Вот в этот-то субстрат полуобразованного, но политически разгоряченного «интеллигентского мещанства» и был вброшен (среди прочих учений) пришедший с Запада марксизм, и претерпел там удивительные метаморфозы. Бердяев пишет: «Реалистический марксизм был пережит русской интеллигенцией как головной процесс, и в голове “третьего элемента” (для Бердяева – синоним “интеллигентского мещанства”. – А.К) начала уже разлагаться буржуазия, когда в действительности она начала только развиваться»¹¹⁴.

Омассовляясь и упрощаясь, подмечает Бердяев, изменяется и сам «левый язык» (дискурс, как мы бы сейчас сказали): «Направленский жаргон, быстро усваиваемый студентами и курсистками, принимается за общечеловеческий язык, в то время как в жаргоне этом исчезают все великие проблемы»¹¹⁵. Вот оно – то явление, о котором говорил процитированный мной в самом начале доклада Владимир Вейдле: «Идеология – это система мыслей, которых никто более не мыслит; мыслить их, значило бы подвергнуть их опасности изменения».

Итак, в работе о «психологии русской интеллигенции», за полтора года до выхода «Вех», Бердяев уже пишет: «Горе русской революции, что в ней господствует (этот) “третий элемент”, своего рода обратная бюрократия, слой не органический, не связанный с основами народного духа... Слишком преобладают в революции злоба к старой жизни над любовью к новой жизни, разрушение над созиданием, жажда возмездия над жаждой творчества, чисто отрицательные идеи над положительными»¹¹⁶.

На что уповает Бердяев в 1907 году? «Необходимо разорвать эту цепь, выйти из порочного круга революционности и реакционности, необходимо новое крещение и для красной, и для черной сотни. Жажда абсолютной правды у лучшей части интеллигенции может утолиться призрачно – бесовщиной, реально – религией. И я верю: избранная часть интеллигенции, познав ужас путей человеческого самоутверждения, истоскуется и перейдет к сверх-исторической форме христианства... Появится, раньше или позже, новое рыцарство, возродятся в нем традиции старого аристократического благородства, превратится в нем мятеж избранных в высшую покорность Богу, во имя Которого начнется крестовый поход против зла. России нужны рыцарские ордена, нужны личности рыцарского закала»¹¹⁷.

Фактически Бердяев ставит дилемму, которую он затем будет неоднократно варьировать: «подлинная христианская религиозность или бесовщина?», то есть фактически так: *Христос или идеология?* Как известно, в сборнике «Вехи», задуманном Михаилом Гершензоном и выпущенном весной 1909 году, Бердяеву была отведена особая роль – роль автора первой и, на мой взгляд, решающей статьи. Она – напомним – называлась «Философская истина и интеллигентская правда». «Интеллигентская правда», о которой говорит Бердяев и специально это оговаривает, это «правда» опять-таки не интеллигенции «в общенациональном, общеисторическом смысле», а «правда» интеллигенции особого рода – кружковой политизированной интеллигенции, которую в «Вехах» Бердяев называет «интеллигентщиной».

Согласно Бердяеву, «интеллигентщина» – это своеобразный мир, живущий замкнутой жизнью под двойным давлением: «давлением казенщины внешней – реакционной власти, и казенщины внутренней инертности мысли и консервативности чувств»¹¹⁸.

Подлинные творческие мыслители, породители философских идей и смыслов – это по Бердяеву, конечно, тоже интеллигенция, более того, – это подлинная интеллигенция и есть, и она абсолютно чужда интеллигентщине. (Не могу не добавить здесь следующее. «Вехи» у нас часто называют книгой против интеллигенции. Так пишут люди либо темные, либо предельно

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 71.

¹¹⁶ Там же. С. 72.

¹¹⁷ Там же. С. 78.

¹¹⁸ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 7.

лукавые. «Вехи» – книга, направленная против *болезней интеллигенции*, против ее впадения в интеллигентщину. Думаю, что те, кто говорит о Вехах как об антиинтеллигентской книге, могут быть отнесены – в нашей терминологии – не к «мыслителям», пусть даже скромным, а к «идеологам», идеологам периодически вспыхивающих в России антиинтеллигентских погромов.)

Отношение «интеллигентщины» к философским идеям, по Бердяеву, двойко: ее душевная косность соединяется со склонностью к идейным новинкам, чаще всего европейским, которые, конечно же, никогда не усваиваются глубоко. Как результат, философские новинки попадают в очень малообразованный и к тому же еще и придавленный деспотизмом душевный контекст. Что получается в итоге? В итоге высокая философия подчиняется «утилитарно-общественным целям»; во времена Бердяева – это господствующие в среде интеллигентщины «народолюбие» и «пролетаролюбие».

Такой народнический душевный настрой неизбежно порождает то, что философские идеи в России подвергаются в среде интеллигентщины своеобразной селекции. Поскольку, согласно Бердяеву, «интересы распределения и уравнивания» в сознании интеллигентщины всегда доминируют над «интересами производства и творчества», интеллигентщина «всегда охотно принимала идеологию (Бердяев в «Вехах» уже активно употребляет это слово. – А.К.), в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства; к идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить». (Отмечу здесь принципиально новый момент: Бердяев в «Вехах» проводит типологизацию идеологий, отмечая, что помимо примитивной идеологии «распределения и равенства», возможна (пока только теоретически) «идеология, которая в центр ставит творчество и ценности» – я еще вернусь к этой теме).

Диагноз, поставленный Бердяевым русской интеллигентщине более века назад, абсолютно актуален и сегодня. Вот послушайте такие его слова: «До сих пор еще наша... (интеллигентщина) не может признать самостоятельного значения науки, философии, до сих пор еще подчиняет их интересам политики, направлений и кружков...». Я думаю, что многие из нас попадали в такую ситуацию: начинаешь говорить серьезные вещи, а тебе явно или неявно задают вопрос: а ты зачем это говоришь, на чью мельницу, так сказать, воду льешь?..

Наряду с пренебрежением к творческой мысли «интеллигентщина» (по Бердяеву) выделяет своих «мыслителей», называет их «настоящими философами». В 1860-е такими были Чернышевский и Писарев, в 1870-е Михайловский и Лавров, в 1890-е – Плеханов – то есть тех мыслителей, которых оказалось легко упростить и превратить в идеологических «вождей»... Бердяев в своих работах и впоследствии неоднократно откровенно потешался над ситуацией в русской кружковщине начала XX века, когда довольно безобидные Авенариус и Мах «провозглашены были философскими спасителями пролетариата», и на этой базе «Богданов и Луначарский сделали “философами” социал-демократической интеллигенции»¹¹⁹.

Итак, общий вывод Бердяева о той интеллектуальной ловушке, в которую попадает русская кружковая интеллигентщина, следующий: «Философия – есть школа любви к истине... Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. Она шла на соблазн Великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей»¹²⁰.

Небольшая реминисценция. Помните нашу дискуссию на первом семинаре после доклада В.М. Межуева, который дал такое определение: «Философия – это любовь к свободе». Ему кто-то возразил: но, позвольте, ведь чисто филологическое определение философии – это «любовь

¹¹⁹ Там же. С. 10.

¹²⁰ Там же. С. 12.

к мудрости». Вадим Михайлович тогда, фактически процитировав Бердяева, уточнил: «Философия – это любовь к свободному поиску истины». Действительно, ведь поиск истины может быть только свободным. Для Бердяева есть «философия» как «школа любви к истине» и есть «идеология» как канонизированная «интеллигентская правда».

Ну и хочу предложить вашему вниманию третью фигуру из истории русской мысли. Крупнейшим русским аналитиком проблемы трансформации «идей» в «идеологии» в XX веке, на мой взгляд, является Ф.А. Степун – профессиональный философ-неокантинец, окончивший Гейдельбергский университет, где он учился у Вильгельма Виндельбанда.

Посоветовал ему ехать в Германию Б.П. Вышеславцев (философ-правовед, тогда доцент Московского университета, сам прошедший этот путь), убедивший молодого Степуна в том, что «без философии жизнь не осилить». Приехавший в 1902 году в Гейдельберг (учиться философии у Виндельбанда) Степун увидел в среде университетских интеллектуалов картину, прямо противоположную той, которую описал Бердяев применительно к русской кружковой «интеллигентщине». Вот маленький отрывок из мемуаров Степуна «Бывшее и несбывшееся»: «Социологическая незаинтересованность и политическая нечуткость почти всей нео-идеалистической философии Германии были поистине потрясающими. Успокаиваясь на том, что Ницше – поэт и филолог, а Маркс – экономист и политик, маститые профессора философии или вообще не занимались этими мыслителями, или занимались ими в целях приспособления их идей к положениям научной философии, что по тем временам значило – к Канту»¹²¹.

Впрочем, младший друг Степуна, философ и религиозный мыслитель Лев Александрович Зандер, тоже учившийся в Германии, написал как-то в рецензии на книги Степуна, что тогдашний Гейдельберг, благодаря тому же Виндельбанду (главе баденской школы), имел все-таки еще некоторый вкус к реальной жизни и политике, в отличие, например, от Марбурга. «Марбург (Герман Коген, Пауль Наторп) весь захвачен пафосом чистой науки; к жизни (к “психологизму”) он скорее равнодушен... В Гейдельберге – совсем иное; конечно, это тоже неокантианство; но всё оно обращено к жизненным ценностям, к воле к их созданию, к творчеству, в конечном счете – культуре»¹²².

Но, с другой стороны, Степун прикоснулся в Гейдельберге и к «родной интеллигентщине» (от которой фактически бежал из России), причем в ее наиболее концентрированном варианте. Дело в том, что в тогдашнем Гейдельберге был весьма активен студенческий клуб политизированной русско-еврейской молодежи (из него, кстати, потом вышли многие русские идейные радикалы – как эсеры, так и большевики). Здесь, напротив, любой профессорский философский «чих» вызывал ожесточеннейшие споры, мгновенно растаскивался по партийно-идеологическим «норам».

По отношению к этим соотечественникам Федор Степун – этнический немец и православный русский – старался держать дистанцию. Думаю, что уже тогда, в Германии, молодой Степун всерьез примеривался к своему будущему призванию – проработке возможностей интеллектуального прохода между Сциллой философско-академической нечуткости к социально-политическим вопросам и Харибдой «интеллигентского панполитизма» (как он это потом назвал).

Как возможна строгая философия современной культуры, куда бы органично входил анализ социально-политических тем? Вот главный для Степуна вопрос на протяжении всей жизни. Или сформулирую эту проблему в терминах моего доклада: как сделать так, чтобы философские идеи не вырождались в опасные идеологии? Или – еще шире – в терминах нашего семинара: как сделать так, чтобы философия не мутировала до неузнаваемости, попадая в публичное пространство? Я здесь, конечно, имею в виду не то гипотетическое «эллинско-полисное»

¹²¹ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 148.

¹²² *Зандер Л.А.* О Ф.А. Степуне и некоторых его книгах // Мосты, 1963, № 10. С. 319–320.

«публичное пространство», которое, согласно В.М. Межуеву, сама философия и должна в идеале конституировать, а то реальное «публичное пространство», которое имело место в России и Европе...

О дальнейшей работе Степуна над этой проблематикой можно говорить долго. Ограничусь только некоторыми зарисовками. Важная тема – отношение Степуна к метаморфозам «левой идеи», в первую очередь к марксизму: то есть идеям Маркса, с одной стороны, и к марксистской идеологии, с другой стороны. В 1933 году в журнале «Новый град» (который он издавал в Париже вместе с Г.П. Федотовым и И.И. Бунаковым-Фондаминским) Степун опубликовал интересную статью о Марксе, где написал, в частности, что Маркс, по его мнению, был «одним из самых многосторонних и культурных людей своего времени», и согласился с характеристикой Маркса как «утонченного гурмана культуры»¹²³. Отмечая «внутреннюю чуждость» Маркса «всякому культурному упрощенству», Степун констатировал «неповинность Маркса в цивилизаторском варварстве»¹²⁴.

Но тогда чем объяснить, задается вопросом Степун, что именно именем Маркса «не только прикрывается, но и подлинно творится тот разгром культуры, что вот уже много лет буйствует в России?»¹²⁵. По мнению Степуна, в марксизме изначально существовало очевидное противоречие. В идейном смысле философско-социологическая концепция Маркса «и по своим истокам, и по своей сущности» является классическим выражением буржуазной культуры¹²⁶. А вот в своем особом идеологическом преломлении, то есть «по своим практически-политическим заданиям» марксизм выступил «непримиримым врагом буржуазной культуры». (Чувствуете здесь аналогию с «двойственностью славянофильства» у Вл. Соловьева? Степун, кстати, написал свою докторскую диссертацию в Гейдельберге именно по историософии Соловьева.)

Этою, по выражению Степуна, «неувязкою теоретического сознания и практической воли» в учении Маркса объясняется полное бессилие собственно «пролетарского творчества». «В Европе, – пишет Степун, – особенно в Германии, где после революции 1919 года социал-демократия пришла к власти, пролетариат не произнес не только ни одного нового, но даже и просто своего слова»¹²⁷. Здесь Степун проводит очень остроумное, на мой взгляд, сравнение – сравнение отношения западноевропейского пролетариата к буржуазной культуре и отношения Льва Толстого – к Бетховену. Толстой, как известно, сначала отрицал Бетховена, потом плакал над Бетховеном, а потом считал свои старческие слезы за грех...

Итак, согласно Степуну, идейный аутентичный марксизм – это самокритика западной культуры, ее имманентная органическая часть. Более того, Степун пишет, что «вся экономическая и социально-политическая наука мыслит уже десятки лет в категориях Марковского учения», и «в каком-то широчайшем смысле этого слова ныне все марксисты»¹²⁸. Марксизм же, инкорпорированный в большевистскую идеологию, – это воля к уничтожению буржуазной цивилизации. Вот это противоречие Степун констатирует и в самом Марксе, который, с одной стороны, ненавидел «рабскую основу всех допролетарских культур», а с другой стороны, сам самозабвенно увлекался «Эсхилом, Сервантесом, Шекспиром и другими гениями “доисторической” эпохи»¹²⁹.

Поэтому если у Степуна и есть претензия лично к Марксу, то вот какая: «Быть может, величайшая беда марксизма, – пишет Степун, – заключается в том, что Маркс исключил из

¹²³ Степун Ф.А. Любовь по Марксу // Новый Град, 1933, № 6. С. 13.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 472.

¹²⁷ Там же. С. 473.

¹²⁸ Там же. С. 480.

¹²⁹ Там же.

него те духовные основы, которые жили в нем и которыми он сам жил. Включением себя в свою систему Маркс мог бы избежать той лжи односторонности и примитивности, которые свойственны всякому, а в особенности советскому марксизму»¹³⁰.

Большевики в Советской России, как известно, не пошли западноевропейским путём «включения пролетариата в буржуазную культуру» (Степун оговаривается: «и по всей своей сущности и некультурности русских масс и не могли»). «Но тут-то и оказалось, – пишет он, – что никакого своего пути у пролетарской культуры нет», и «нетерпеливое, волевое утверждение» такого пути ведет «не только к разгрому буржуазной культуры, сколько к разгрому культуры вообще»¹³¹.

Идеологизацию марксистской идеи в большевистском ключе Степун связывает, конечно, с Лениным. Здесь он – не только внешний аналитик, но и включенный участник событий, – как активный деятель Февраля. Степун вспоминал, в частности, свой послефевральский разговор с Плехановым в Царском Селе. Плеханов тогда, говоря о Ленине, произнес такие слова: «Как только я познакомился с ним, я сразу понял, что это человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант – невероятный дар упрощения»¹³².

Надо сказать, что в эмигрантской литературе таких инвектив против «Ленина-варвара» – хоть пруд пруди, причем иногда у весьма утонченных интеллектуалов. Но в том-то и удивительная роль Федора Степуна, что он – не примитивный антиленинист, не узкопартийный идеологический человек, а человек культурно-синтетический. В своих «Мыслях о России» он, например, пишет: «Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и стилистически уподобил себе своих идейных противников (курсив мой. – А.К.). Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми “убежденными людьми”, то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения. И в “сменовеховстве”, и в вульгарном монархизме... и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы... и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы. Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления... – величайшая задача демократии»¹³³.

Итак, согласно Степуну, в борьбе с большевистской идеологией и практикой очень важно удерживать высокий тонус культуры, ибо идеологический антибольшевизм, в своем даре упрощения, полностью уподобляется большевизму. Звучит более чем актуально. Вообще, по умению уйти от прямолинейных партийно-идеологических конструкций в стиле «правые-левые» Степун – большой мастер. Его работы в этом отношении можно сравнить разве что с выдающейся, на мой взгляд, в политико-философском отношении работой С.Л. Франка «По ту сторону правого и левого», которую я всегда рекомендую читать своим студентам.

Приведу – для симметрии – анализ Степуном деградации не левой идеи равенства, а правой идеи частной собственности. В одном из своих философских эссе из цикла «Мысли о России» Степун написал о том, как постепенно важнейшая позитивная цивилизационная идея частной собственности вырождается в опасную для цивилизации «идеологию». Степун пишет (это 1926 год): «Наши крайние правые очень любят доказывать нравственновоспитательное значение этого “священного” института... (собственности. – А.К. у Но как же могут

¹³⁰ Там же. С. 472.

¹³¹ Там же. С. 473.

¹³² Степун Ф.А. Мысли о России // Новый мир, 1991, № 6. С. 208.

¹³³ Там же.

они не видят, что... унаследованная земля, на которой я живу и над которой творчески работаю, – один вид собственности, нравственное значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, – совсем другой тип; десятое имение – не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждительна лишь до тех пор, пока она строит человеческую личность, и что она грешна, когда она ее расхищает»¹³⁴. Мне кажется, это очень показательный пример того, как можно выстраивать в России искомый «цивилизационный консенсус». На место примитивно-партийной склоки: хороша или плоха частная собственность вообще, Степун предлагает (в том числе и нам) разговор о том, *при каких условиях* собственность, как он говорит, «зиждительна», а при каких она – разрушительна.

У Федора Степуна есть работа, которая специально посвящена соотношению «идей» и «идеологий» и трансформации первых во вторые. Это его большая статья «Религиозный смысл революции», напечатанная в парижских «Современных записках» в 1929 году. Начну с того, что для Степуна «идея» – это «структура бессознательного переживания», а «идеология» – «продукт теоретического сознания».

Процесс «идеологизации идей» для Степуна – это верный симптом нарождающейся революции: «Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»¹³⁵.

«Разложение национального сознания» (то есть раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле, – пишет Степун, – застрельщиками революции являются не столько революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни. Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, то есть обездушили ее, восстал русский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»¹³⁶.

Таким образом, Степун делает важный вывод: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»¹³⁷.

¹³⁴ Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки, Париж, 1926, № 28. С. 374.

¹³⁵ Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Современные записки, Париж, 1929, № 40. С. 436.

¹³⁶ Там же. С. 436–437.

¹³⁷ Там же. С. 443–444.

Степун подробно развивает тему (пунктирно намеченную уже у Бердяева в «Вехах») об «органической связи идей и идеологий». «Правы и нужны в жизни только те идеологии, — пишет Степун, — которыми органически зацветают идеи, то есть те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те... за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий. Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдодуховные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устои жизни и разъедают ткань»¹³⁸.

Обстоятельства, «наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями», бывают, согласно Степуну, «двоякого рода»: «Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеи-реальности; или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных, неорганических идеологий, или короче — лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Этою непримиримостью, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех живых идей, на которых они расцветают...»¹³⁹

И далее еще один важный вывод: «Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же к взаимному притягиванию... Последняя сущность всех революционных идеологий — в их метафизическом малодушии, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятьях старой, умирающей. Новая идеология, как точная формула вызревающей идеи, — еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжущие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию, выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи — невозможно. Остается одно — строить революционную идеологию в качестве “реакции-наоборот”. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство»¹⁴⁰.

Беда России, согласно Степуну, в том, что «и на правом и на левом флангах господствуют, никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные, бумажные идеологии. Встреча между ними невозможна, ибо встреча, как было показано, возможна только между идеями. Остается только одно — борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое же страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами: между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи»¹⁴¹.

В своих многочисленных других работах, прежде всего в цикле «Мысли о России», Степун очень много сделал для того, чтобы развенчать «ложные идеологии». Он глубоко проанализировал, например, трагический разрыв и обоюдную деградацию русских славянофилов и русских западников. Вот его буквальные слова: «Вырождение свободолобивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолубия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции». Степун мечтал о новом «сращении в русской жизни, в рус-

¹³⁸ Там же. С. 441.

¹³⁹ Там же. С. 441–442.

¹⁴⁰ Там же. С. 444–445.

¹⁴¹ Там же. С. 445.

ском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий». «Я глубоко уверен, – писал он в “Мыслях о России”, – что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создастся некой центральной психологии, психологии душевно-емкой, культурно многомерной и политически крепкой»¹⁴².

...Хочу подвести некоторые промежуточные итоги. Процесс превращения «идеи» в «идеологию» (даже учитывая серьезные поправки Степуна) всегда имеет своими константами следующие процессы: примитивизацию, политизацию, массовизацию, нормативизацию, монологизацию. В этом смысле получается, что тенденция к идеологизации идей – это процесс, в значительной мере спонтанный, неизбежный, особенно для эпохи массового общества. Более того, идеологии, ставшие продуктом упрощения и массовизации, бытуют и в тех массовых обществах, в которых все-таки существует сильный костяк общества гражданского. Иначе, повторяю, и быть не может. Меня же в первую очередь волнует ситуация в тех обществах (Россия принадлежит к их числу), где массовое общество получает полное доминирование над обществом гражданским и где появляются не просто «идеологии», а тоталитарные репрессивные идеологии.

Как не допустить тотализации идеологии? – вот главный вопрос. Строго говоря, таких идеологий мы знаем три (возможна ли какая иная? – вопрос открытый). Я их кратко назову (по мере исторического затвердевания, поскольку тенденции существовали и ранее): 1) красная – большевистско-сталинистская; 2) коричневая – фашистско-муссолиниевская; 3) черная – нацистско-гитлеровская. Что их объединяет? Я много писал об этом, начиная с книги «Тоталитаризм как исторический феномен» (1989). Все эти три формы тоталитарной идеократии шли к власти, а потом удерживали власть с помощью сходного идеологического механизма – монополизации и оперирования таким понятием, как «историческая вина». Вообще, моя давняя идея: власть – это возможность приватизации и монополизации проблематики «исторической вины».

Действительно, все три формы тоталитарной идеократии построены на том, что они «вменяют вину и репрессируют за это». В красной идеократии виноваты классы; в нацистском (гитлеровском, черном) варианте «виноваты» народы и расы, отличные от «подлинных арийцев». В муссолиниевском, коричневом варианте так называемого «корпоративного государства» виноваты абстрактные «чужие», «не свои». «Кто не с нами, тот против нас».

Сейчас, кстати, некоторые публицисты утверждают, что в современной России существует «корпоративное государство» на манер муссолиниевского: «свой» может быть и олигарх-еврей в Лондоне, и работяга-русский с «Уралвагонзавода» – в «свои» берут всех, кто присягнул. А виноваты те, «кто не с нами». Надо добавить, что корпоративный вариант идеократии в духе Муссолини в истории был относительно менее репрессивным (хотя бы тем, что лояльность в отличие от «пятого пункта» или «социального происхождения» в любой момент можно изобразить), но кто знает, куда это может привести? Будьте, как говорится, бдительны!

Меня в свое время заинтересовал вопрос, почему прорыв в тоталитарную идеократию в России произошел именно на базе марксизма. Ведь в России имели место и более радикальные и даже изначально террористические идеи, например, радикальное народовольчество? В позднее советское время, в кругах шестидесятников активно бытовала идея (возможно, бытует и сейчас), что в этой стране, на этой русской почве тоталитарная репрессивная идеократия могла вырасти на чем угодно, а не только на марксизме. Вот что писал, например, известный публицист Лев Аннинский: «Нечто близкое, военно-казарменное на этом куске земли было бы выстроено и с помощью какой-нибудь другой системы идей. Пойди иначе ход диспутов в тех или иных интеллигентских кружках прошлого века – замесилось окончательно бы тесто не на марксовом экономизме и не на свободной этике Энгельса... замесилось бы новое учение на

¹⁴² Там же.

каком-нибудь леонтьевском византизме, на соловьевской софийности, на либеральном “свободном выборе” в духе Михайловского или на “общем деле” в духе Федорова, – тогда хлынула бы вся наша накопившаяся агрессивность в другие формы...»¹⁴³

Я не согласен с Аннинским: круг потенциальных «кандидатов» был значительно уже; внимательный анализ показывает, что по некоторым параметрам марксизм оказался не просто лучшим кандидатом, но и единственным. В учении Михайловского, тем более Соловьева и даже Леонтьева и Федорова (я перечисляю тех, кого называет Аннинский), не было потенциала идеологического сброса «исторической вины» на кого бы то ни было. Или, например, радикальное народничество. Этот идейный комплекс мог быть в некоторых своих проявлениях крайне радикальным, однако возможность тотализации российского сознания народничеством блокировалась одним принципиальным обстоятельством. А именно: основная народническая идеологема – принятие на себя вины перед народом и желание «пострадать за народ» – накрепко закупоривала проблематику «исторической вины» в собственно народнической среде. Без разгерметизации этой среды, без инверсивного «выброса вины вовне» запуск идеократического тотализатора был невозможен.

А вот в скромном, казалось, марксизме, поначалу вовсе не историоборческом, напротив, примиряющим с историей (капитализм, мол, нужен, полезен, хотя бы тем, что создает пролетариат – вспомним и Плеханова, и раннего Ленина), проблематика «исторической вины» наличествовала («экспроприаторов надо экспроприировать») и требовала только решительной идеологической актуализации – что и проделал Ленин.

Один из наиболее блестящих исследователей проблемы тоталитаризма В. А. Чаликова провела (совсем незадолго до своей безвременной кончины) достаточно рискованный мыслительный эксперимент, который, как я сегодня понимаю, был абсолютно корректен и полностью оправдался. Она взяла знаменитый апокриф о молодом Владимире Ульянове, который при известии о казни брата вроде бы произнес историческую фразу: «Мы пойдем другим путем». «Что означала эта фраза?» – задается вопросом Чаликова, оговариваясь, впрочем, что она не уверена, что сцена в Симбирске была именно таковой. Но, замечу от себя, реальная конкретная история и «логика истории» – это разные вещи. Виктория Чаликова (один из немногих известных мне людей, кто в любой идее, в том числе, кстати, и «демократической» с виду, умел рассмотреть тоталитарные задатки), уловила здесь не столько одномоментный исторический факт «поворота», сколько логику мутации русского революционаристского мышления. «Я убеждена теперь, – пишет Чаликова, – что “другой путь” действительно, был избран, что был совершен духовный переворот в поколении, в его незаурядном представителе. И только за духовным последовал роковой политический переворот. Владимир Ульянов разрывал с Александром Ульяновым, а Александр был из тех, кто еще верил в исправление мира подвигом и жертвой – убийством одного и искупающей убийство гибелью другого, его крестной мукой. Поколение Александра еще читало некрасовские строки так, как они были написаны: “Дело прочно, когда под ним струится кровь”, – то есть моя кровь. Ленинизм рассчитывал на чужую кровь, хотя обильно пролил свою. В ленинизме не было жажды жертвы, и это выразилось впервые в ясном ощущении мальчика, что он не хочет, “как Саша”, что крест его не манит, что “положить живот за други своя” ему не сладостно»¹⁴⁴.

С какого момента и в какой пропорции новый тип сознания поселяется и обнаруживается в уме конкретных людей, того же Ульянова, – вопрос специальный, требующий исследовательских усилий историка, а не философа. Философ же предлагает констатировать тот факт, что в большевизме как особой «духовно-политической породе» (удачное определение большевизма Г. Федотовым) было в какой-то момент снято противоречие между нехристианской эти-

¹⁴³ Аннинский Л.А. Монологи бывшего сталинца // Осмыслить культ Сталина. М., 1989. С. 60.

¹⁴⁴ Чаликова В.А. С Лениным в башке // Век XX и мир, 1990, № 8. С. 34.

кой русских революционеров, уже поправших принцип «не убий», и их же пока еще христианской психологией. Чаликова приводит примеры этого добольшевистского революционного сознания (эсера Зензинова, писавшего, что ни раскаяние, ни даже казнь террориста не спасают его от бремени греха; эсера Каляева, который все откладывал покушение, чтобы не пострадали женщины и дети); эту противоречивость, мешающую запустить «массовый тотализатор», большевизм радикально снял, приведя психологию в гармонию с этикой.

«Оказалось, – пишет Чаликова, – можно заниматься ликвидацией людей и быть спокойным, уравновешенным: играть в шахматы, удить рыбу, наслаждаться горными прогулками. Тут была важная деталь: не делать ничего такого собственноручно, действительно идти другим путем, чем Александр, который взял на себя и деяние, и расплату...»¹⁴⁵.

В заключение я обещал продемонстрировать некий константный алгоритм вырождения «идеи» в «тотализующую идеологию». Для нас как философов и как граждан каждая из этих «вех» является симптомом опасной болезни, требующей немедленного лечения. Перечисляю кратко по этапам.

1. Начинается радикальное отрицание предшествующей традиции («отречемся от старого мира...») во имя очередного «исторического прорыва в светлое будущее». Идет «игра на понижение» – кто радикальнее отмежует от «проклятого прошлого» во имя скорейшего наступления «светлого будущего».

2. Происходит быстрая радикализация вопроса об «исторической правоте» самих преобразователей («история нас оправдает») и, соответственно, «исторической вине» реакционных субъектов (повторяю: они могут быть разные: чужие народы, чужие классы или просто «чужие»). Социальное творчество вырождается в идею исторического предопределения, якобы гарантированного историческими законами («верной дорогой идем, господа/ товарищи!»). Ошибки и неудачи преобразователей регулярно объясняются некими «происками врагов».

3. Выделяется «авангард избранных» («орден меченосцев»), который противопоставляется «косной отсталой массе». Большинство населения становится объектом исторического эксперимента. Завороженное перспективой быстрого прогресса, молчаливое большинство на какое-то время уступает активному меньшинству право на радикальное экспериментаторство. (Зинаида Гиппиус как-то отметила в дневнике эту постоянную воспроизводимость в русской истории одного и того же явления: «Чем власть диче, чем она больше себе позволяет, – тем ей больше позволяют»¹⁴⁶)

4. Происходит быстрая «негативная селекция» внутри правящего слоя: рафинированные творцы проекта (условно, «интеллигенты») сменяются «идеологами» – полуинтеллигентами-фанатиками, а затем и циничными прагматиками-карьеристами.

5. Начинаясь как эмансипаторский и антибюрократический, новый идеологический проект постепенно перерождается в сугубо административно-бюрократический. Правящий режим, монополизировав право на «гарантирование светлого будущего», очень быстро самоутверждается (и активно убеждает в этом других) в собственной «безальтернативности».

6. Реализация идеи, как декларируемого изначально комплексного социокультурного процесса, приобретает экономикоцентристский характер и суживается на вопросах перераспределения собственности и благ. При этом изначально заложенная в проекте трудовая доминанта (все тоталитаристы говорили: «кто не работает, тот не ест») с неизменным постоянством уступает первенство механизмам вполне корыстного материального перераспределения.

7. Над преобразованиями начинает довлеть своеобразный «страх контрреволюции и реставрации». Николай Бердяев в свое время назвал это явление «комплексом постоянного

¹⁴⁵ Там же. С. 35.

¹⁴⁶ Гиппиус З.Н. Дневник // Мережковский Д.С. Больная Россия. Избранное. Л., 1991. С. 234.

ожидания жандарма», что придает новому правящему режиму черты самозванства и хлестаковщины.

8. Осуществление проекта постепенно принимает неправовой характер и постепенно подчиняется императиву сначала «революционной законности», а потом и «революционной целесообразности».

Закономерен вопрос: что можно сделать в такой ситуации? Я очень скептически отношусь к самой возможности конструирования «хорошей идеологии». Некоторым ориентиром для меня всегда являлись слова Вл. Соловьева о том, что никогда нельзя верить тому, кто говорит, что знает, «как надо». А главная его великая максима: Задача не в том, чтобы построить рай на земле, а в том, чтобы не допустить здесь ада... Соловьев, как известно, первоначально сказал это в расчете на разумность государства. Но уже в «Трех разговорах» он приходит к выводу, что и государство может быть орудием Антихриста, и делает однозначную ставку на Церковь. Возможна ли секулярная сила, выполняющая задачу «Удерживающего» – например, культура и ее носители – это серьезнейший вопрос.

Я никогда не был сторонником идеи «максимизации добра» (помнится, Семен Франк утверждал, что 99 % всего зла в мир привнесено в борьбе за ложно понимаемое добро), и считаю, что более права, может, менее привлекательно звучащая, но зато более надежная теория «минимизации зла». Общество должно выстраивать «заслоны», в том числе и институциональные, на пути мутации идей в репрессивные идеологии. Тот же Федор Степун написал в свое время в «Мыслях о России» о том, как и за счет каких механизмов Европа сопротивлялась идеологической тоталитаризации: «Изобретя машину и взрастив индустриализм, Запад бесспорно создал серьезную угрозу духовным основам европейской культуры. Но, создав эту угрозу, он создал и средство борьбы против нее. В гуманизме – в идеях и институтах автономной науки, свободы, права, демократии, капитализме (пусть в секуляризированном виде), как-никак, все же сберег унаследованные им от античности и средних веков духовные начала от разгрома машинной цивилизации»¹⁴⁷

¹⁴⁷ Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. Париж, 1926. № 28. С. 386.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.