

# Судьба русской философии и современность. Трансформации ценностей и трансформация моделей. Часть I\*

*В. Ю. Быстров, В. М. Камнев*

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

**Для цитирования:** *Быстров В. Ю., Камнев В. М.* Судьба русской философии и современность. Трансформации ценностей и трансформация моделей. Часть I // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 3. С. 333–347. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.302>

В статье представлен новый историко-философский подход к решению проблемы преемственности в развитии русской философии. Феномен русской философии раскрыт в качестве диспозитива как своеобразного сочетания разнородных элементов, связанных друг с другом лишь внешним образом. Русская дореволюционная философия, советская философия и постсоветская философия представляют собой лишь качественно своеобразные формы одного и того же феномена, или стадии его развития. Историк философии, который рассматривает русскую философию в качестве диспозитива, необходимо, во-первых, раскрыть внутреннюю неоднородность русской философии, т. е. представить ее в качестве диспозитива, а во-вторых, определить основные элементы, составляющие этот диспозитив, и проследить, в какой мере они сохраняются на этих трех стадиях. Таких элементов мы выделяем три, исходя из того, что в отношении первого элемента существует общепринятое признание, что это именно тот элемент, который называют «русской идеей». Второй элемент характеризуется специфическим отношением к метафизике. Третий элемент диспозитива представляет собой осознание ситуации выбора между знанием и верой, между наукой и религией. Далее этим элементам диспозитива русской философии будет дана более детальная характеристика. Историк философии в своей работе нередко не может избавиться от гипнотического воздействия естественного процесса трансформации ценностей, характерного для исследуемого феномена, и остается на уровне описания. Данный подход позволяет историку философии преодолеть поверхностные и односторонние подходы и увидеть внутреннее постоянство остающегося неизменным феномена русской философии.

*Ключевые слова:* русская философия, историк философии, диспозитив, метод.

Заявленная в названии статьи тема подразумевает обсуждение некоторых весьма серьезных вопросов, имеющих несомненный методологический характер. Дело в том, что непосредственное историческое или даже хронологическое рассмотрение тех изменений, которые происходят с русской философией на протяжении двух столетий, сразу же наталкивается на целый ряд препятствий, вызванных рас-

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии»).

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2018

пространенными сегодня представлениями и даже подходами к этому феномену. Далеко не последнюю роль среди этих препятствий играет подход, согласно которому досоветский, советский и постсоветский периоды в истории русской философии разделены качественными барьерами, что в конечном счете делает невозможным сохранение линии преемственности в развитии отечественного философского мышления и вынуждает исследователя говорить не о единой русской философии, а о разнокачественных феноменах — дореволюционной философии, советской философии и постсоветской философии наших дней. Такой подход хотя и не сформулирован систематически, но сложился стихийно не только в специальных социально-гуманитарных исследованиях, но главным образом в публицистике еще в 90-е годы, и сегодня он многими некритически принимается в качестве общепринятого методологического стандарта.

Этот подход с самого начала отталкивался от ряда предпосылок. Во-первых, предполагалось, что после революционных катаклизмов начала XX в. русская философия, достигшая к тому моменту пика своего развития, пришла в упадок. Она оказалась в крайне неблагоприятных социально-политических условиях, и знаменитый «философский пароход» 1922 г. знаменовал собой закономерное завершение свободного развития русского философского мышления. Во-вторых, пришедшая на смену «советская философия» сводилась, в сущности, к совокупности идеологем и представляла собой результат постепенной деградации свободной интеллектуальной культуры. В-третьих, лишь спустя несколько десятилетий под обязательной формой «советского марксизма» начинает развиваться неофициальная философская субкультура, выражающая свою деятельность в редких переводах западноевропейских текстов, проведении наполовину запрещенных семинаров и т. п. В-четвертых, обращение «советской философии» к современным проблемам научного познания объективно приуменьшает в ней роль идеологических компонентов и увеличивает значение тех разделов философского знания (таких, например, как логика), которые в силу своей природы малопригодны для решения идеологических задач. Даже не учитывая, что такой подход к «советской философии» неизбежно упрощает реальную сложность и противоречивость ее истории, превращает ее в «недофилософию», следует согласиться, что этот подход отказывает ей в какой-либо историко-философской специфике, сводя все ее содержание к повторению и воспроизведению тех стадий историко-философского процесса, которые давно уже были пройдены западноевропейской философией.

Задача исследователя феномена «советской философии» заключается в таком случае в своеобразном переводе ее проблематики на стандартный научно-философский язык. При этом за рамками такого «перевода» неизбежно останутся и наиболее любопытные концепты (например, несущее негативную окраску понятие «модернизм», предопределившее совершенно иное, отличное от западноевропейского, восприятие всей проблематики постмодерна), и методологические новации (например, системный подход), и довольно острые дискуссии (например, между товарниками и антитоварниками в экономической науке или между «природниками» и «общественниками» в эстетике). В то же время нельзя не признать, что все это «непереводимое» на язык западноевропейского историко-философского процесса своеобразия «советской философии» исчезает так же мгновенно, как и она сама, когда наступает постсоветский период истории. Следовательно, и здесь сле-

дует зафиксировать качественный разрыв, аналогичный тому, что разделяет дореволюционную русскую философию от советской.

Если оставаться в рамках такого стихийно сложившегося подхода, то проблему судьбы русской философии в наши дни следует признать надуманной, лишенной реального содержания. Русская философия не смогла пережить два отмеченных выше качественных разрыва, и в настоящий момент она давно мертва, как мертва и советская философия. Она представляет интерес только для историков философии, и любой разговор о ее современной судьбе лишен смысла.

В рамках данной статьи мы постараемся отойти от этого стереотипа и, рассматривая представление о качественных разрывах, разделяющих дореволюционную, советскую и постсоветскую философию, как гипотезу, рискнем выдвинуть противоположное предположение — все эти три стадии развития отечественной философии являются лишь различными историческими формами единого целого. Сразу же следует сделать оговорку, что такое отстаивание идейной и содержательной целостности русской философии вовсе не является панегириком в ее адрес. Скорее, наоборот, постоянство ее содержания, принимающего столь разнообразные формы, преемственность в развитии ключевых идей, упорное возвращение к нерешенным проблемам — все это может стать поводом для пессимизма.

Для подтверждения своей гипотезы обратимся к весьма популярной сегодня и довольно эффективной исследовательской технике, которая строится на использовании понятия «диспозитив». Под диспозитивом принято понимать своеобразное сочетание, сочленение разнородных элементов, связанных друг с другом лишь внешним образом. В то же время предполагается, что именно эта внешняя связь, объединяющая разнородные элементы, которым, казалось бы, именно в силу отсутствия внутреннего единства суждено скоро распасться, парадоксальным образом оказывается весьма устойчивой и прочной. Исследовательский подход, отталкивающийся от диспозитива, нацелен на раскрытие сложной, составной природы тех феноменов, которые, по видимости, представляют собой незыблемое единство. Но тайна таких феноменов, раскрываемая исследователем, состоит не столько в обнаружении разнородности, таящейся за внешним единством, сколько в описании и изучении того механизма, которому удастся столь прочно и надежно соединить разнородное.

Согласно Дж. Агамбену, диспозитив является термином философии М. Фуко, где он имеет решающее значение. Диспозитив представляет собой абсолютно гетерогенный комплекс, связывающий образующие его разнородные элементы. Важно то, что такая внешняя целостность возникает, как правило, в качестве ответа на некую чрезвычайную ситуацию, которую он призван либо развить в определенном направлении, либо заблокировать как нежелательную, либо зафиксировать ее, предотвратив нежелательные вмешательства внешних факторов. В этом смысле для М. Фуко диспозитив всегда представляет собой определенное соотношение сил, определенную стратегию реализации власти. Резюмируя, Дж. Агамбен дает следующую дефиницию:

1. Это гетерогенный ансамбль, одинаковым образом виртуально включающий в себя всё, лингвистическое и нелингвистическое: дискурсы, институты, здания, законы, полицейские меры, философские утверждения и т. д. Сам по себе диспозитив является сетью, образующейся между этими элементами.

2. Диспозитив всегда обладает конкретной стратегической функцией и всегда вписывается во властные отношения.

3. Как таковой, он произведен пересечением отношений власти и отношений знания [1, с. 15].

Не ставя под сомнение включенность любого диспозитива в стратегии осуществления власти, мы тем не менее намеренно оставим в стороне два последних элемента этой дефиниции и сосредоточимся исключительно на первом. Это ограничение вызвано только тем, что обращение к такому диспозитиву, как «русская философия», и раскрытие природы властных отношений, вызвавших рождение этого диспозитива, а также его стратегической функции представляют собой весьма сложную исследовательскую задачу, решить которую в рамках статьи представляется заведомо невозможным.

Кроме того, исследовательская техника, отталкивающаяся от раскрытия неоднородности диспозитивов, не является изобретением М. Фуко или Дж. Агамбена. Аналогичные приемы мы сравнительно легко можем обнаружить, например, у Вл. Соловьева. В энциклопедической статье о К. Н. Леонтьеве он пишет:

...мировоззрение Леонтьева... было вообще лишено цельности; одного срединного и господствующего принципа в нем не было, но отдельные взгляды были весьма замечательны своею определенностью, прямою и смелою последовательностью... Желая привести свои пестрые мысли и стремления к некоторому, хотя бы только формальному единству, он называл себя принципиальным или идейным консерватором (в противоположность грубо практическому или эмпирическому консерватизму). Дорогими, требующими и достойными охранения он считал главным образом: 1) реально-мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. Все это нужно охранять против одного общего врага — уравнительного буржуазного прогресса, торжествующего в новейшей европейской истории [2, с. 415].

То есть, иными словами, Вл. Соловьев предлагает воспринимать К. Н. Леонтьева как «необходимый момент в истории русского самосознания» [2, с. 415], который отличается фундаментальной неоднородностью, попыткой сочетать несочетаемое — с одной стороны, византийскую мистику и аскетику, а с другой — авторитаризм самодержавия и эстетику монархизма, с характерной героизацией силы. Хотя эти три элемента мировоззрения К. Н. Леонтьева объединяет враждебность к идее прогресса, статья Вл. Соловьева имеет целью убедить читателя, что эти три элемента несовместимы друг с другом, а их соединение в публицистике Леонтьева является откровенной эклектикой.

Леонтьев религиозно верил в положительную истину христианства, в узкомонашеском смысле личного спасения; он политически надеялся на торжество консервативных начал в нашем отечестве, на взятие Царьграда русскими войсками и на основание великой неовизантийской или греко-российской культуры; наконец, он эстетически любил все красивое и сильное; эти три мотива господствуют в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его мирозерцания. Из идеи личного душеспасения путем монашеским (как его понимал Леонтьев) логически вытекает равнодушие к мирским политическим интересам и отрицание интереса эстетического; в свою очередь, политика, хотя бы консервативная, не имеет ничего общего

с душеспасением и с эстетикой; наконец, становясь на точку зрения эстетическую, несомненно, должно бы предпочесть идеалы древнего язычества, средневекового рыцарства и эпохи Возрождения идеалам византийских монахов и чиновников, особенно в их русской реставрации. Таким образом, три главных предмета, подлежащие охранению принципиального или идейного консерватизма, не согласованы между собой [2, с. 417–418].

Безусловно, для самого Вл. Соловьева это был скорее риторический прием, понижающий оппонента и в какой-то мере предопределяющий идейную победу над ним. Но этот же риторический прием Вл. Соловьев охотно использует и в других случаях, характеризуя, например, философию Ницше или полемизируя с Н. Я. Данилевским. И в свете идеала «всеединства» разнородность эклектичных конструкций в философии оказывается не субъективным пороком авторов этих конструкций, а неизбежной характеристикой всех ступеней движения духа к финальной целостности. Каждый момент «всеединства» должен быть развит во всем своем своеобразии и богатстве. В этой перспективе неоднородность мировоззрения К. Н. Леонтьева, как и неоднородность любого другого идейного конструкта, оказывается не случайным пороком, имеющим субъективное происхождение, а закономерностью, характеризующей определенную стадию духовного развития, на которой все абстрактные односторонности должны получить максимальное выражение.

В данный момент замысел статьи можно сформулировать более определенно. Если мы желаем дать однозначный ответ на вопрос о том, являются ли русская дореволюционная философия, советская философия и постсоветская философия совершенно самостоятельными феноменами русской культуры или же они представляют собой лишь качественно своеобразные формы одного и того же феномена, или стадии его развития, то нам следует, во-первых, раскрыть внутреннюю неоднородность русской философии, т. е. представить ее в качестве диспозитива, а во-вторых, определив основные элементы, составляющие этот диспозитив, проследить, в какой мере они сохраняются на этих трех стадиях.

Обращаясь к внутреннему содержанию диспозитива «русская философия», необходимо признать, что по меньшей мере в отношении одного из его элементов среди огромного числа исследователей имеется единодушное согласие. Чаще всего этот элемент называют «русской идеей». Согласно Вл. Соловьеву, русская философия с самого начала поставила перед собой вопрос, «беспольный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других... вопрос... о смысле существования России во всемирной истории» [3, с. 42]. Этот вопрос объединил самые различные направления в истории отечественной мысли, даже противоположные друг другу, так как достаточно долгое время все лучшие русские умы были убеждены, что России предуготовлена всемирно-историческая миссия и исполнение этой миссии отличает Россию от всех других стран и народов. Эта общеобязательность признания особого исторического предназначения России, помимо всего прочего, весьма убедительно подтверждает представление Дж. Агамбена о диспозитиве как «ловушке субъективности». Диспозитив порождает специфическую дискурсивную формацию и соответствующие ей формы субъективности; поэтому диспозитив никогда не сможет оказаться в распоряжении порожденного им субъекта, но всегда будет распоряжаться этим субъектом по правилам дискурса. В этом смысле «русская идея» не является порождением некоего субъекта (русского национального самосознания, философского разума и т. п.), но представляет собой необходимый эле-

мент соответствующего диспозитива, во власти которого будет от своего рождения и до своего исчезновения находиться соответствующий субъект, наделенный, между прочим, и некоторой свободой самоопределения — от позитивной апологии «русской идеи» до ее негативного отторжения. Эта свобода как раз и свидетельствует о ловушке, в которой оказывается субъект.

Второй элемент уже не столь бесспорен. Условно назовем его, используя компьютерную терминологию, «метафизика default», «метафизика по умолчанию». Наконец, третий элемент диспозитива представляет собой осознание ситуации выбора между знанием и верой, между наукой и религией. Далее этим элементам диспозитива русской философии будет дана более детальная характеристика.

Теперь, когда представление об элементах диспозитива русской философии составлено, вопрос о том, существуют ли качественные разрывы, разделяющие дореволюционную, советскую и постсоветскую философию, или же все эти три стадии развития отечественной философии являются лишь различными историческими формами единого целого, перестает быть вопросом, ответ на который предопределен заранее избранной мировоззренческой позицией, основанной на вере в преемственность духовного развития русской культуры или, наоборот, на отсутствии такой веры. Он становится вопросом, решаемым в процессе исследования, которое в самых общих чертах будет заключаться в проверке наличия или отсутствия перечисленных выше элементов диспозитива на этих трех стадиях развития отечественной философии.

Начнем с первого элемента — «русской идеи». Ее генеалогия восходит к «Философическим письмам» П. Я. Чаадаева.

Россию как философскую тему открыл, как известно, Чаадаев. Его суждение о состоянии русской культуры было воспринято в то время... как политическая критика. Однако критика эта слишком радикальна, чтобы быть политической, и уже одним своим радикализмом переводит дискурс на другой уровень. Так, Чаадаев пишет, что мы, т. е. русские, не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода, стоим как бы вне времени, не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку... у нас нет ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль, у нас нет традиций, морали, культуры, долга, справедливости и т. д. ... В России, как она описывается Чаадаевым, обнаруживается характерная двойственность: с одной стороны, она есть страна среди других стран, с определенной территорией, историей, населяющим ее народом и т. д. С другой стороны, Россия пребывает вне пространства и времени, вне памяти, вне права, рационального анализа и т. д. Россия как бы не входит в состав человечества, а существует лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок [4, с. 245–246].

Известно, что «Философические письма» П. Я. Чаадаева представляют собой результат влияния со стороны философии истории немецкого абсолютного идеализма, где абсолютный разум, мировой дух совершает победоносное шествие, оставляя позади себя последовательно сменяющие друг друга этапы исторического развития. Каждый такой этап, следовательно, представляет собой необходимую и закономерную ступень в движении мирового разума, а каждый народ наделяется на определенном этапе соответствующей исторической миссией. Все, что обнаруживается в истории, ни в коей мере не является случайностью, и задача философии истории состоит в том, чтобы раскрыть закономерность каждой стадии, установив тем самым общее направление движения мирового духа. П. Я. Чаадаев ни в коей

мере не ставит под сомнение правомерность такой картины исторического развития человечества. Но при этом Россия фатально выпадает из этой картины, так как никакой особой миссии она ни в один из периодов своей истории не исполнила, да и в будущем ее не ожидает какая-то исключительная судьба. Россия осталась навсегда за рамками исторического развития человечества, и эта антиисторичность России уже необратима.

В «Апологии сумасшедшего» П. Я. Чаадаев несколько изменяет свою точку зрения, и именно антиисторичность России, остающаяся, в его глазах, несомненным фактом, является залогом великой исторической судьбы, ожидающей русскую культуру в будущем.

Что же, разве я предлагаю моей родине скудное будущее? Или вы находите, что я призываю для нее бесславные судьбы? И это великое будущее, которое, без сомнения, осуществится, эти прекрасные судьбы, которые, без сомнения, исполнятся, будут лишь результатом тех особенных свойств русского народа, которые впервые были указаны в злополучной статье [5, с. 155].

Иногда можно встретить мнение, что П. Я. Чаадаев изменил свою позицию на диаметрально противоположную и фактически перенял главный аргумент славянофилов [6, с. 249] — преимущество России в отсутствии специфичности русской культуры, специфичности, которая обязательно оборачивается односторонностью. Но цитируемый отрывок убедительно показывает, что это не так: позиция П. Я. Чаадаева изменилась только в том, что касается перспектив русской культуры в будущем. В целом его позиция остается противоположной славянофильству и, как и ранее, воспроизводит некоторые мотивы философии истории немецкого абсолютного идеализма, в частности Гегеля, писавшего своему эстонскому корреспонденту:

Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более великое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статическим. Россия же... в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы [6, с. 407].

Так случилось, что дальнейшее развитие и обогащение «русской идеи» были связаны не столько с дискуссиями по данному предмету, сколько с административно-полицейской кампанией против П. Я. Чаадаева. Положительное содержание «русской идеи» формировалось через своеобразное «отрицание отрицания», где цензоры и чиновники из Министерства просвещения, не принимая во внимание концептуальную основу позиции П. Я. Чаадаева, в один голос утверждали, что тот был неправ *фактически* и истиной является как раз то, что автор «Философических писем» отрицает [7, с. 73–126]. Позиция славянофилов стала обоснованием и оправданием идеологических репрессий со стороны государственного аппарата.

Так, А. А. Хомяков в статье «О старом и новом» показывает, в частности, принципиальную невозможность европейского способа эффективного регулирования общественных отношений в России посредством юридических механизмов. В русской душе, как убежден А. А. Хомяков, живут прекрасные традиции, которые оказались наполовину стертými или забытыми в народном сознании. Нравственный

смысл этих традиций привел в свое время к дружбе власти с народом. С незапамятных времен культура и быт русского народа строились на законах справедливости и любви. Осознавая пользу объединения разрозненной Руси в единое государство, Хомяков в то же время замечает, что со времен величия Новгорода и Киева «внешняя форма государства не срослась с ним и не проникла в его тайную, душевную жизнь» [8, с. 465]. Вместе с внешним укреплением государства происходило обветшание народной жизни. Пропали прежние вольности городов, началась эпоха аристократического правления, «люди прикреплялись к земле, как прозябающие, и добро нравственное сохранилось уже только в мертвых формах, лишенных прежнего содержания» [8, с. 466]. Эти «мертвые формы», постепенно пришедшие на смену обычаям, Хомяков характеризует следующим образом:

Сличение всех памятников, если не ошибаюсь, приведет нас к тому простому заключению, что прежде, как и теперь, было постоянное несогласие между законом и жизнью, между учреждениями писанными и живыми нравами народными. Тогда, как и теперь, закон был то лучше, то хуже обычая, и, редко исполняемый, то портился, то исправлялся в положении. Примем это толкование как истину, и все перемены быта русского объяснятся. Мы поймем, как легко могли измениться отношения видимые, и в то же время будем знать, что изменения редко касались сущности отношения между людьми и учреждениями, между государством, гражданами и церковью [8, с. 454].

Таким образом, согласно Хомякову, санкционируемые государственной властью правила и нормы поведения не соответствуют жизненному ритму России. Тот факт, что эти правила «редко исполняются», объясняется вовсе не тем, что они не совпадают с жизненными потребностями русского человека. По своему содержанию эти нормы могут быть лучше обычаев, но они являются «мертвыми формами», потому что лишены нравственного содержания. Такой недостаток обусловлен тем, что юридические механизмы не рождаются по образцу обычаев, непосредственно от тех, кому вменяется подчинение этим механизмам. Юридические механизмы сразу создаются как общеобязательные правила поведения, которые люди должны исполнять. Согласно рассуждениям Хомякова, закон для своего эффективного функционирования в России предполагает не только рассудочную деятельность. Рассудочная односторонность поведенческих норм претит духу русского человека. Необходимо, чтобы сами правовые нормы вызывали бы при их исполнении непосредственное нравственное переживание у тех индивидов, которым они вменяются. Для этого власть должна иметь внутреннее родство со своим народом. Необходимо, по убеждению Хомякова, реанимировать общественный быт, основанный на взаимной любви и дружбе власти с народом. Сделать это нужно не только для отдельных областей, а в условиях единого большого государства. Должно возродиться умение жить общественной жизнью согласно обычаям. Такую жизнь можно представить как жизнь огромной семьи, где все социальные и межличностные отношения регулируются соответствующим образом, т. е. не посредством юридических механизмов и правовых норм, но посредством обычаев, представляющих собой, согласно Хомякову, «право нравственной собственности» [8, с. 463].

Хомяков (полемизируя с протестантизмом) акцентирует тему народного единства, упуская из виду очевидные исторические факты, те случаи, когда догматические формулы как раз и вводились «отдельными христианскими общинами»



и отдельными пастырями. Здесь сказывается предубеждение перед личностным началом, страх стихии европейского индивидуализма. Интересно, что в письме «Англия», в статье «О сельской общине» и в других сочинениях согласие, лад превозносится Хомяковым выше всех других достоинств английской жизни. Единство церкви приближается по своим характеристикам к парламенту, дружескому единодушию равных. А. А. Хомяков ориентировался на романтический идеал дружбы, предполагающий равенство сторон и взаимность отношений. Один из упреков, который Хомяков адресует западным христианам, — это упрек в «духовном братоубийстве», т. е. в забвении дружеских уз, связывающих христиан, подмена их идеей авторитета. Такой упрек становится одним из лейтмотивов славянофильской интерпретации русской идеи.

В целом эту интерпретацию в настоящий момент следует признать совершенно утопичной в том смысле, что она явно не выдержала проверки историей. Единство церкви, государственной власти и народа оказалось лишенным минимального иммунитета в революционных событиях первых десятилетий XX столетия. Можно полностью согласиться с той оценкой славянофильства, которую дает Г. Адамович:

...некоторые из самых глубоких русских умов — Тютчев, Достоевский и другие — утверждали, что Россия призвана спасти мир. Запад будто бы подпал под власть дьявола, Россия служит Христу и должна, значит, озарить своим светом заблудившуюся, обезумевшую и грешную часть человечества. Это очень русская мысль, проходящая через почти все русские писания, окрашенные в славянофильские тона... Если бы Тютчев, Достоевский или такие славянофилы, как Хомяков, а еще лучше Ив. Киреевский... если бы вышли они из могил и взглянули на современный мир, то в соответствии со своими основными утверждениями должны были бы признать, что христианского лагеря, христианского «стана» на земле больше нет: осталось два сатанинских лагеря, или на крайность, один полностью сатанинский — в России, другой полусатанинский — на Западе [9, с. 383–385].

Однако славянофильская форма русской идеи не остается неизменной и модифицируется в соответствии с меняющимися вызовами мировоззренческого и теоретического характера. Вполне закономерно эта форма приобретает такие характеристики, совокупность которых иногда удачно обозначают термином «нашизм».

В этом понятии — нашизм — нет, как известно, ничего нового. В античном круге его выразил Тразимах. Суть его — если нет объективной истины, подчиняйся нравам и представлениям своего государства. Не потому, что они истинны, а потому, что они наши. Мы сами способны созидать нашу правду и нашу истину [10, с. 37].

«Нашизм» как религиозный феномен предполагает подавление индивидуальной религиозности в пользу общеобязательных истин, которые заведомо лишены статуса объективности и всеобщности. Религиозная личность приносится в неизбежную и желанную жертву этническому или национально-государственному принципу. Избавившийся от свободы индивид одновременно избавляется и от ответственности, в чем, вероятно, и заключается особая притягательность «нашизма» везде, где он себя обнаруживает. Строго говоря, «нашизм» не имеет отношения к христианству, пришедшему в мир как религия личного Бога и как религия человека, наделенного даром свободы. Образ религиозного «нашиста», не лишенный, между прочим, авторских симпатий, мы находим в романе Ф. М. Достоевского

«Бесы». Это Иван Шатов, исповедующий идеи величия русского народа-богоносца, которому суждено спасти мир.

Народ — это тело божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов... Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-«богоносец» — это русский народ [11, с. 266–267].

Этот страстный монолог Шатова может быть признан лучшим из всех имеющихся манифестов коллективной религиозности. Здесь все узнаваемо: у каждого народа свой Бог, атеизм лучше католичества, а стихия народной жизни есть «тело божие», т. е. зримое воплощение реальности божественного. Есть и характерное историсофское представление о том, что каждый исторический народ исполняет определенную миссию: греки оставили после себя человечеству философию и искусство, римляне — государство, евреи — идею единого и истинно сущего Бога. Но если теперь аналогичная миссия возложена на русский народ, то из монолога Шатова не вполне ясно, в чем же именно она состоит. Опасение превращения в этнографический материал связывается с элементарным оздоровлением нравственных и религиозных начал народной жизни, но если такая задача универсализируется и выздоровление русского народа, как бездоказательно предполагается, с необходимостью влечет за собой выздоровление всего человечества, то евангельское «врач! исцели Самого Себя» (Лк. 4: 22) угрожает обернуться другим евангельским изречением: «оставьте их: они — слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15: 14).

Поэтому дальнейшая генеалогия русской идеи закономерно раздваивается. Она связывается либо с всемирно-историческим мессианизмом, либо с культурно-исторической замкнутостью русской культуры. Первую линию лучше всего представляет философская и мировоззренческая эволюция Вл. С. Соловьева, для которого, с одной стороны, вполне приемлемо представление о том, что именно русский народ есть народ-богоносец, и который утверждает, что, «только связав себя с Богом во Христе и с миром в Церкви, мы можем делать настоящее Божье дело — то, что Достоевский назвал *православным делом*» [12, с. 315]. У Вл. Соловьева таким православным делом выступает вселенская задача примирения Востока и Запада, православия и католичества. Вл. Соловьев здесь близок славянофилам в убеждении, что именно православие представляет собой истинное христианство и с этим истинным христианством русский народ связан в силу своей природы, связан кровными узами. С другой стороны, уже в этих речах звучат и иные мотивы, в частности понимание человеческого всеединства как исторической задачи, решить которую суждено славянам, руководимым русским народом. К этому следует добавить и представление о двух истинах: истине разума, развитой до своих возможных пределов

на Западе, и истине сердца, сохраненной на православном Востоке. Русскому народу суждено объединить эти две истины, сохраняя богатство каждой из них.

В более поздние периоды творчества Соловьева, которые обычно называют теократическими и эсхатологическими, эта идея объединения христианства превращается в теократическую утопию. Но теперь Вл. Соловьев убежден, что духовная власть над объединенными христианами должна быть признана за римским первосвященником. России же в этом теократическом проекте Вл. Соловьев отводит роль той политической или даже государственно-бюрократической силы, которая мощью своего военного и административного аппарата будет поддерживать духовный авторитет Рима. Поскольку русскому народу вообще свойственно самоотречение, то он легче, чем любой другой народ, переступит через представление о своей исторической исключительности и признает римского первосвященника высшим арбитром при решении религиозных вопросов. Тем более, что примеров такого самоотречения в русской истории более чем достаточно: призвание варягов и признание их государственной власти, отречение от язычества и крещение в христианскую веру, преодоление посредством реформ Петра I своей культурной самобытности и замена ее цивилизационными нормами Запада. Божественный промысел требует от русского народа совершить еще один акт самоотречения: признать, что православная церковь перестала быть хранительницей Священного Предания и что истинной церковью является католическая церковь. В этом, по мысли Вл. Соловьева, и заключается исполнение древнего пророчества о том, что Москве суждено стать Третьим Римом. Однако некоторые события, случившиеся позже (прежде всего голод 1891 г. и неспособность государства справиться с этим несчастьем), вынуждают Вл. Соловьева отказаться от этих представлений. Третьему Риму вообще не суждено появиться в истории человечества, а Россия, согласно поэтическим пророчествам Вл. Соловьева, будет уничтожена нашествием азиатских орд. Это уничтожение будет божьей карой за то, что русская православная церковь не устояла перед искушением византизма и утратила свою нравственную силу. В «Краткой повести об Антихристе» эта сила сохраняется лишь за избранным меньшинством, не поддавшимся, в отличие от подавляющего большинства человечества, обаянию Антихриста и готовым сражаться с ним во имя Христа.

На первый взгляд, у Вл. Соловьева представления об историческом предназначении России меняются самым радикальным образом: он начинает с признания исключительной религиозной миссии, возложенной на русский народ, и заканчивает убеждением, что грядущее уничтожение России и восточной православной церкви является справедливым возмездием. Историки философии обычно не идут дальше этой видимости и не замечают, что на всех этих этапах интерпретация «русской идеи» у Вл. Соловьева сохраняет немало неизменных характеристик. Во-первых, для Вл. Соловьева всегда имел существенное значение тот факт, что Россия представляет собой многонациональное и многоконфессиональное общество. Этот факт как раз и обуславливает ту восприимчивость русского народа к ценностям других цивилизаций, которая и предопределяет его историческое предназначение. В идеале эта восприимчивость оборачивается способностью к самоотрицанию, служащей залогом перехода человечества на более высокую стадию. Во-вторых, неизменным у Вл. Соловьева остается такое понимание социальной функции христианства, которое предполагает, что все проблемы общественной жизни всегда

должны решаться только на основе любви и свободы. В-третьих, если в божественный промысел о человечестве входит возвращение последнего к утраченному им некогда всеединству, то такое возвращение не предопределено фатальными закономерностями, а целиком зависит от свободного выбора человека, от его активной деятельности. В-четвертых, остается неизменным и понимание Вл. Соловьевым природы общества как «расширенной» личности, из чего следует и открывающаяся в истории возможность каждому народу реализовать собственную идею. Для историка философии, оценивающего в историко-философском процессе трансформации ценностей и моделей, принимаемых философией за самоочевидные аксиомы, подобное постоянство имеет гораздо более важное значение, чем видимые поверхностные перемены.

Вторая линия, нацеленная не на жертвенный мессианизм, а на национально-культурное самосохранение, представлена теорией культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и теорией циклического развития К. Н. Леонтьева. Вообще говоря, консервативная мысль закономерно тяготеет к различного рода теориям социально-исторических циклов, так как идея равновесия, перенесенная в социально-политическую сферу, предполагает, что там не происходит никаких скачкообразных и революционных преобразований. Представление о цикличности развития общества и человека обладает в таком ракурсе несомненными преимуществами в сравнении с теориями эволюционного развития и прогресса. И даже если эти теории, как у Вл. Соловьева, выражены не в позитивистской и либеральной, а в религиозно-мистической форме, они и в этом случае воспринимаются как опасное нарушение социального равновесия [13, с. 180–185]. Отсюда же проистекает и реакция на мессианизм, завершающаяся призывами к культурному и политическому изоляционизму.

...невозможно и вредно устранить себя от европейских дел, то весьма возможно, полезно и даже необходимо смотреть на эти дела всегда и постоянно с нашей особой, русской точки зрения, применяя к ним как единственный критерий оценки: какое отношение может иметь то или другое событие, направление умов, та или другая деятельность влиятельных личностей к нашим особенным русско-славянским целям; какое могут они оказать препятствие или содействие им. К безразличным в этом отношении лицам и событиям должны мы оставаться совершенно равнодушными, как будто бы они жили и происходили на Луне; тем, которые могут приблизить нас к нашей цели, должно всемерно содействовать — и всемерно противиться тем, которые могут служить ей препятствием, не обращая при этом ни малейшего внимания на их безотносительное значение — на то, каковы будут их последствия для самой Европы, для человечества, для свободы, для цивилизации [14, с. 529].

Как и Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев противопоставляет свое представление о циклическом чередовании фаз начальной простоты, цветущей сложности и распада идее истории как линейного прогресса, непрерывного улучшения, движения, завершающегося в западноевропейской цивилизации. Вместо линии прогрессивного развития, единой для всех стран и народов, К. Н. Леонтьев видит в историческом процессе движение множества замкнутых культур, каждая из которых достигает стадии расцвета внутри собственного цикла и в соответствии со своими критериями, неприменимыми за пределами этой культуры. Единообразия в истории нет, никогда не было и никогда не будет. В этом смысле, в отличие от

Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьев отвергает и внутреннюю телеологию истории, так как все культурные формы проходят стадии простоты, расцвета и упадка, реализуя собственные, недоступные внешнему наблюдателю цели. Хотя К. Н. Леонтьев в полемике Н. Я. Данилевского с Вл. С. Соловьевым, которого он несколько раз проницательно называет «теософом», решительно встает на сторону автора «России и Европы» [15, с. 813–912], в его собственной исторической морфологии культурные формы играют иную роль. Если у Н. Я. Данилевского культурно-исторические типы по мере своего развития осуществляют свой внутренний смысл, раскрывают провиденциально предусмотренную сущность, то у К. Н. Леонтьева культурные формы, возникающие и исчезающие в истории человечества, демонстрируют лишь ту или иную степень своей способности сохранять своеобразие. Эстетический критерий при таком понимании культурно-исторической динамики играет определяющую роль, а красота оказывается показателем жизнестойкости культурных форм. В этом смысле все христианские народы равны, и в православной цивилизации России XIX в. К. Н. Леонтьев не видит никаких преимуществ. Более того, К. Н. Леонтьев не верит, что в будущем Россию ожидает национальный расцвет, что она сохранила достаточное количество нравственной энергии. Чаще он говорит, что Россия уже пребывает в старческом возрасте, что она уже давно вышла из фазы цветущей сложности. Он обращает внимание, что русские, как и многие другие славянские народы, избегают жестких культурных форм и в обычных условиях не способны к элементарной социальной организации. Подтверждением этому является слабость семейных связей, несамостоятельность сословий, которые своим происхождением и существованием обязаны государству. Отсюда характерная для русской культуры подверженность влиянию чуждых культурных форм.

Для своего сохранения в истории русской культуре были необходимы внешние оформляющие силы, которыми стали церковь и самодержавие. Оба этих начала не рождаются внутри самой русской культуры, они привносятся в нее извне, из Византии. Поэтому в религиозно-философских построениях К. Н. Леонтьева ключевую роль играет концепт византизма [16, с. 300–443], а русская идея обретает свою семантику лишь как приложение к этому концепту. Но и здесь историка философии это подчиненное по отношению к византизму положение русской идеи не должно приводить к выводу о том, что статус этой идеи как системообразующего начала русской религиозной философии исчезает. Рассмотрение русской идеи не с точки зрения ее содержания, ее аксиологии, а в качестве элемента диспозитива, образующего сам феномен русской религиозной философии, позволяет избавиться от поверхностных и односторонних подходов в историко-философской науке. Естественный для общественного развития процесс трансформации ценностей не может не найти своего отражения и в историко-философском процессе. В этом отношении историк философии важно не оказаться под воздействием этих процессов и не остаться на уровне простого описания данных трансформаций.

## Литература

1. Агамбен Дж. Что современно. Киев: Дух и Литера, 2012. 78 с.
2. Соловьев В. С. Леонтьев // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 417–422.
3. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Смысл любви / сост., вступит. ст. и коммент. Н. И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. С. 41–68.

4. Гройс Б. Россия как подсознание Запада // Гройс Б. Утопия и обмен. М.: Знак, 1993. С. 245–259.
5. Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Избранные сочинения и письма. М.: Правда, 1991. С. 142–157.
6. Гегель — фон Иксьюлю, Берлин, 28 ноября 1821 г. // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 407.
7. П. Я. Чаадаев: pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГА, 1998. 871 с.
8. Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. М.: Московский философский фонд; Изд-во «Медиум», 1994. Т. 1. С. 456–470.
9. Адамович Г. Комментарии. СПб.: Алетейя, 1999. 560 с.
10. Маилов А. И. Русская религиозная философия в «Пути»: вып. 1–3. СПб.: Изд-во Высших гуманитарных курсов, 1992. Вып. 1, ч. 1–2. 68 с.
11. Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1957. Т. 7. 760 с.
12. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 292–326.
13. Казинцев А. И. Вдохновенная ошибка. «Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского // Наш современник. 2017. № 11. С. 180–185.
14. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 816 с.
15. Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 813–912.
16. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7, кн. 1. С. 299–442.

Статья поступила в редакцию 24 декабря 2017 г.;  
рекомендована в печать 10 мая 2018 г.

#### Контактная информация:

*Быстров Владимир Юрьевич* — д-р филос. наук, проф.; [vyb83@yandex.ru](mailto:vyb83@yandex.ru)  
*Камнев Владимир Михайлович* — д-р филос. наук, проф.; [kamnev4@yandex.ru](mailto:kamnev4@yandex.ru)

### The destiny of the Russian philosophy and modernity. Transformations of values and transformation of models. Part I

*V. Yu. Bystrov, V. M. Kamnev*

St. Petersburg State University,  
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

**For citation:** Bystrov V. Yu., Kamnev V. M. The destiny of the Russian philosophy and modernity. Transformations of values and transformation of models. Part I. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, vol. 34, issue 3, pp. 333–347. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu17.2018.302>

New historical and philosophical approach to a solution to the problem of continuity in the development of the Russian philosophy is presented in the article. The phenomenon of the Russian philosophy is exposed as a *dispozitiv* — as a peculiar combination of the diverse elements connected with each other only in the external way. The Russian pre-revolutionary philosophy, the Soviet philosophy, and Post-Soviet philosophy represent only qualitatively peculiar forms of the same phenomenon or stages of its development. The historian of philosophy who considers the Russian philosophy as a *dispozitiv* needs to disclose, first, internal heterogeneity of the Russian philosophy, i.e. to present it as a *dispozitiv*, and secondly, to define basic elements, components this *dispozitiv* and to track in what measure they remain at these three stages. We allocate three such elements, proceeding from the fact that concerning

the first element there is the standard recognition that it is an element which is called “the Russian idea”. The second element is characterized by the specific relation to metaphysics. The third element of that dispozitiv represents an understanding of the situation of choice between knowledge and belief, science and religion. Further, these elements of the dispozitiv of the Russian philosophy will be given more detailed characteristic. The historian of philosophy in his work quite often cannot get rid of the hypnotic impact of the natural process of transformation of values that characterizes the studied phenomenon and remains at the level of the description. This approach allows historian of philosophy to overcome superficial and unilateral approaches and to see internal constancy of the phenomenon of the Russian philosophy that remains invariable.

*Keywords:* Russian philosophy, historian of philosophy, dispozitiv, method, reason.

## References

1. Agamben J. *Chto sovremenno* [What is modern]. Kiev, Dukh i Litera Publ., 2012. 78 p. (In Russian)
2. Solov'ev V.S. Leont'ev [Leontjev]. Solov'ev V.S. *Sochineniia* [Works], in 2 vols. Vol. 2. Moscow, Mysl', 1988, pp. 417–422. (In Russian)
3. Solov'ev V.S. Russkaia ideia [Russian Idea]. Solov'ev V.S. *Smysl liubvi* [The Meaning of Love]. Moscow, Sovremennik, 1991, pp. 41–68. (In Russian)
4. Groys B. Rossiia kak podsoznanie Zapada [Russia as subconsciousness of the West]. Groys B. *Utopia i obmen* [Utopia and exchange]. Moscow, Znak, pp. 245–259. (In Russian)
5. Chaadaev P. Ia. Apologiia sumasshedshego [Apology of Madman]. Chaadaev P. Ia. *Izbrannye sochineniia i pis'ma* [Selected essays and letters]. Moscow, Pravda Publ., pp. 142–157. (In Russian)
6. Hegel — fon Ikskiuliu, Berlin, 28 noiabria 1821 g. [Hegel — von Ikskul. Berlin. 28 november 1821]. Hegel G. W. F. *Raboty raznykh let* [Work of different years], in 2 vols. Moscow, Mysl', 1973, p. 407. (In Russian)
7. P. Ia. Chaadaev: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Petra Chaadaeva v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei [P. Ya. Chaadaev: pro et contra: Personality and work of Peter Chaadayev valuated by Russian thinkers and researchers]. St. Petersburg, RKhGA, 1998. 871 p. (In Russian)
8. Khomiakov A. S. O starom i novom [About old and new]. Khomiakov A. S. *Sochineniia* [Works], in 2 vols. Vol. 1. Moscow, Medium Publ., pp. 456–470. (In Russian)
9. Adamovich G. *Komentarii* [Comments]. St. Petersburg, Aleteiia, 1999. 560 p. (In Russian)
10. Mailov A. I. *Russkaia religioznaia filosofii v «Puti»* [Russian philosophy in the “Way”], is. 1–3. Is. 1, pt. 1–2. St. Petersburg, Izd-vo Vysshikh gumanitarnykh kursov, 1992. 68 p. (In Russian)
11. Dostoevskii F. M. Besy [Demons]. Dostoevskii F. M. *Sobranie sochinenii* [Collected works], in 10 vols. Vol. 7. Moscow, Gosudarstvennoe izd-vo khudozhestvennoi literatury, 1957. 760 p. (In Russian)
12. Solov'ev V.S. Tri rechi v pamiat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky]. Solov'ev V.S. *Sochineniia* [Works], in 2 vols. Vol. 2. Moscow, Mysl', 1988, pp. 292–326. (In Russian)
13. Kazintsev A. I. Vdokhnovennaia oshibka. «Pushkinskaia rech'» F. M. Dostoevskogo [Inspired mistake. Pushkin's speech of Dostoevsky]. *Nash sovremennik*, 2017, no. 11, pp. 180–185. (In Russian)
14. Danilevskii N. Ia. *Rossia i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2011. 816 p. (In Russian)
15. Leont'ev K. N. Vladimir Solov'ev protiv Danilevskogo [Vladimir Solovjev against Danilevsky]. Leont'ev K. N. *Slavianofil'stvo i griadushchie sud'by Rossii* [Slavophilia and future destiny of Russia]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, 2010, pp. 813–912. (In Russian)
16. Leont'ev K. N. Vizantizm i slavianstvo [Byzantism and Slavic]. Leont'ev K. N. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters], in 12 vols. Vol. 7, book 1. St. Petersburg, Vladimir Dal', 2005, pp. 299–442. (In Russian)

### Author's information:

Vladimir Yu. Bystrov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; vyb83@yandex.ru

Vladimir M. Kamnev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; kamnev4@yandex.ru