

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 141

### Судьба русской философии и современность. Мировоззренческие установки и их влияние на историко-философский процесс. Часть II\*

*В. Ю. Быстров*

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

**Для цитирования:** *Быстров В. Ю.* Судьба русской философии и современность. Мировоззренческие установки и их влияние на историко-философский процесс. Часть II // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 234–249. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.201>

Данная работа является продолжением статьи «Судьба русской философии и современность. Трансформации ценностей и трансформация моделей. Часть I». Обе части объединяет попытка рассмотреть феномен русской философии в качестве диспозитива, связывающего такие ее компоненты, как «русская идея», специфическое отношение к метафизике и ситуация выбора между знанием и верой. Если в первой части речь шла главным образом о дореволюционном периоде, то во второй рассматриваются советский и постсоветский периоды. Показано, что русская философия советской эпохи вольно или невольно воспроизводила и диспозитив русской идеи, ее мессианизм и изоляционизм. После характерного для советского периода противопоставления диалектики и метафизики в постсоветское время русская философия переносит обсуждение вопросов, касающихся природы метафизического знания, в сферу публицистики. Что касается третьего элемента диспозитива — осознания ситуации выбора между верой и знанием, — то его своеобразие заключается в том, что в русской философии выбор одной из противоположностей оказывается невозможным. В целом исследование основных элементов, образующих диспозитив русской философии, подтверждает наличие этих элементов на всех трех этапах истории отечественной философской мысли. В статье оставлены вне поля обсуждения такие важные историко-философские вопросы, как вопрос о характере модальных связей между упомянутыми элементами, а также о природе отношений власти, вызвавших возникновение этого диспозитива и поддерживавших его существование в радикально меняющихся историко-культур-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии».

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2019

ных обстоятельствах. Тем не менее гипотезу о существовании русской философии как единого исторического целого можно и при таких ограничениях считать подтвержденной.

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

Если продолжить генеалогию русской идеи до советского периода, то следует принять во внимание, что тот философско-публицистический дискурс, в котором и Вл. Соловьев, и К. Н. Леонтьев, и многие другие чувствовали себя весьма комфортно, в 20-е годы XX столетия становится невозможен по целому ряду социально-политических причин. Историческая судьба России (СССР) не обсуждается в рамках свободной дискуссии, так как эта судьба представляется окончательно решенной после 1917 г. Философия очень быстро оказалась перед выбором: либо эзотеризм с соответствующим языком намеков и аллегорий, понятным лишь узкой группе единомышленников, либо экзотеризм, предполагающий безусловное принятие внешних идеологических форм. И хотя первый выбор в наши дни может показаться более значительным и интересным [1, с. 3], для судьбы русской философии, рассматриваемой как диспозитив, более важным было непреодолимое идеологическое принуждение. Превращение философии в идеологию можно представить как двойственный процесс. С одной стороны, это решение таких задач, которые можно квалифицировать как апологетические: оправдание и обоснование решений, принимаемых политической элитой, формулировка долгосрочных целей развития общества и указание на средства, необходимые для их достижения, и т. п. С другой стороны, это ряд задач, которые условно можно назвать методологическими, так как марксизм, занявший высшее положение в иерархии знаний, предполагал, что философы-марксисты будут выступать в качестве идеологических надсмотрщиков за тем, что происходит в естествознании и науках о человеке и обществе. Признание этой функции за марксизмом означало, что и в естественных, и в гуманитарных науках будут приняты в качестве руководящих некие методологические установки, которые как раз и было необходимо разработать и сформулировать. Очень скоро такая двойственная идеологическая функция становится самоочевидной и необсуждаемой, что в определенном смысле противоречило азбучным истинам марксизма, где сам феномен «идеологии» изначально имел негативный смысл, так как обозначал ложную форму общественного сознания, которая не столько отражала общественное бытие, сколько намеренно искажала реальность, следуя классовым или сословным интересам. Но процесс превращения марксизма в идеологию был необратим, и поскольку классовые, сословные или даже групповые интересы и в новом обществе не утратили своей силы, то даже такие явные несоответствия оставались незамеченными.

Видимо, в силу действия тех же самых причин довольно скоро и без заметных теоретических споров были сформулированы фундаментальные принципы марксистской идеологии. Первый такой принцип выражался в представлении, что на смену капиталистической формации неизбежно и закономерно приходит новый общественный строй, в котором отсутствуют классы и частная собственность. Второй принцип гласил, что такая смена капитализма бесклассовым обществом может произойти только в результате революции, где главной революционной силой будет выступать пролетариат. Третий принцип формулировался в виде

утверждения, что пролетариат, завершив социалистическую революцию, устанавливает в новом обществе особый политический режим, предполагающий сохранение за ним роли ведущей революционной силы и поэтому закономерно приобретающий форму диктатуры пролетариата. К четвертому принципу можно отнести некоторые безусловные представления о признаках нового общественного строя, коммунизма, — отсутствие классов, постепенное отмирание государства, распределение общественных благ вначале по труду, а затем по потребностям, стирание различий между умственным и физическим трудом, между городом и деревней и т. д.

На первый взгляд, все эти новые принципы были весьма далеки от того, что традиционно связывалось с русской идеей. Но, несмотря на это, многие русские мыслители, оказавшиеся после революционных событий за рубежом, настойчиво отвергали решающую роль внешних заимствований в формировании новой идеологии и подчеркивали русский характер установившегося в России строя, т. е. его соответствие историческим закономерностям развития русской культуры. Вероятно, впервые такое представление об автохтонном, органическом характере новой идеологии было высказано евразийцами, которые были убеждены, что политические лидеры большевизма, будучи не столько непреклонными марксистами, сколько выходцами из стихии русской жизни, закономерно откликнулись на социальные запросы, рождаемые самой логикой развития отечественной истории. В результате русский народ сумел использовать большевизм как инструмент восстановления русской государственности [2, с. 16–17]. Аналогичная судьба ожидала и марксизм, который из чуждой идейной формы постепенно превратился в форму национального мировоззрения, и в этом отношении идеологические трансформации философии марксизма подчинялись понятной для евразийцев логике.

Согласно такого рода представлениям постепенная ротация марксистской элиты привела к тому, что на вершине власти оказались представители социальных низов, в первую очередь крестьянского большинства населения России. Это с необходимостью вызвало мутацию марксистской идеологии, ее постепенное превращение в форму выражения специфически русского мировоззрения, со всеми его характерными особенностями, включая и религиозный мессианизм, сходный с тем, что сформулировал Вл. С. Соловьев, и стремление к культурной изоляции, однородное идее необходимости создания собственного культурно-исторического типа у Н. Я. Данилевского. Постепенность перерождения марксизма закономерно обернулась устойчивостью внешней идеологической формы этого мировоззрения, формы, которая была нацелена на сохранение марксистской фразеологии, и институты, следившие за этим сохранением, мало заботились о том, какое на самом деле содержание в эту форму вкладывалось.

Появилась и другая трактовка скрытой природы нового коммунистического строя, лучше всего, пожалуй, выраженная Н. А. Бердяевым: «...Русский коммунизм более традиционен, чем обыкновенно думают, и есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи... С традиционно русским характером коммунизма связаны и его положительные и отрицательные стороны: с одной стороны, искание Царства Божьего и целостной правды, способность к жертве и отсутствие буржуазности, с другой стороны, абсолютизация государства и деспотизм, слабое сознание прав человека и опасность безликого коллективизма... Проблематика коммунизма способствует пробуждению христианской совести и должна приве-

сти к раскрытию творческого социального христианства не в смысле понимания христианства как социальной религии, а в смысле раскрытия христианской правды в отношении к социальной жизни. Это будет означать освобождение от социального рабства, в котором находится христианское сознание» [3, с. 152–153].

С такой точки зрения какой-либо идейной мутации коммунистической идеологии совершенно не требовалось, так как последняя оказалась лишь деформацией русской мессианской идеи. Более того, рассматриваемая не с точки зрения формы, а с точки зрения содержания, она несет с собой творческий урок всей истории христианства, так как побуждает к раскрытию «христианской правды в отношении к социальной жизни». Коммунистическая идеология необходима для выхода христианского мировоззрения из состояния социального рабства.

Мы сейчас не намерены углубляться в дискуссию о том, какая позиция — П. Н. Савицкого или Н. А. Бердяева — ближе к истине. Нас интересует исключительно формальный, точнее сказать, структурный момент (если понимать под структурой «внутреннюю форму»). И та и другая позиция выражены в утверждении, что русская идея в условиях внешнего господства марксистской идеологии продолжает существовать, и ее существование оказывается самой сутью этой идеологии. У евразийцев эта сущность понимается как исторически складывающаяся в результате закономерной мутации самого нового политического режима, у Н. А. Бердяева эта сущность до некоторых пор остается скрытой, хотя именно она, при посредничестве «духов русской революции» — Гоголя, Льва Толстого, Достоевского, — и вызывает к жизни сам феномен русского коммунизма. Все главные признаки новой идеологии — убеждение в неминуемой гибели капитализма и западноевропейской цивилизации, необходимость революции, идея диктатуры пролетариата (где акцент может ставиться не столько на слове «пролетариат», сколько на слове «диктатура»), грядущее бесклассовое общество и т. д. — не только не противоречат русской идее, какой мы ее описывали выше, но и позволяют сравнительно легко преодолеть имевшее место раздвоение этой идеи на мессианизм и политико-культурный изоляционизм. Причем механизм такого преодоления двойственности оказывается удивительно простым: если Вл. С. Соловьев видел реализацию своего теократического идеала воссоединения христианских церквей в более-менее отдаленном будущем, если Н. Я. Данилевский относил необходимость создания особого русского культурно-исторического типа на ближайшие ко времени его жизни десятилетия, но тем не менее также связывал появление этого типа с будущим, то в рамках новой идеологии будущее время заменяется настоящим. Русский народ, русская культура, русской государство, вступив на путь строительства нового бесклассового общества, сразу же начинают осуществлять свое всемирно-историческое призвание. Россия становится носителем того строя и той идеи, которым суждено объединить все страны и все народы человечества. Это более грандиозная перспектива, нежели всего лишь объединение христианских церквей, но если эти церкви каким-то образом сохраняются, то в объединившемся человечестве и они, безусловно, будут едиными. В то же время, вступив на путь построения коммунистического общества, русский народ уже на практике реализует ту необходимость создания нового культурно-исторического типа, о которой говорил автор «России и Европы». Построение социализма в отдельно взятой стране допустимо рассматривать как самый первый, но вместе с тем и самый важный шаг в направлении

к созданию этого нового культурно-исторического типа, но этот шаг не переносится в будущее, он уже сделан, или, по крайней мере, считается сделанным.

Таким образом, русская философия советского периода, в первую очередь философия, не воспринимавшая критически идеологическую догматику, вольно или невольно воспроизводила и диспозитив русской идеи, ее мессианизм и изоляционизм. В советской коммунистической культуре эти особенности русской идеи обретают особое измерение. «Христианство не отрицает возможности такого духовного героизма для избранных, но не требует, чтобы этим путем шло большинство. В отличие от христианства коммунизм обещает в некотором неопределенном будущем изобилие для всех, но на деле требует самоограничения для большинства в настоящем. Это основополагающее противоречие представляется неразрешимым. Но мы попытаемся показать, что именно эта перспектива содержалась, если угодно, была “закодирована” в самом духе восточного, византийско-русского православного христианства. Пусть немногими, но она была реализована, а затем представлена массам, что сделало возможной окончательную победу советского коммунизма, и советское общество созрело, стало жизнеспособной и самовозобновляющейся социальной системой» [4, с. 54].

Духовный подвиг аскетов-подвижников сменяется в советском обществе подвигом всеобщего самоограничения, но суть самого подвига остается той же самой. Идея мессианизма преобразуется в идею «избранного народа», чтобы затем в светской форме стать представлением о народе-подвижнике, жертвующем своими насущными благами ради построения справедливого и благоденствующего общества в будущем.

Таким образом, на культурной почве русской истории происходит встреча марксизма и православия. Но если у Н. А. Бердяева эта встреча предполагала одновременно и проверку истинности марксизма (коммунизма) православием, и проверку истинности самого православия, вследствие чего и рождается описываемый им феномен «русского коммунизма», то в концептуальных построениях Д. Б. Зильбермана эта встреча обнаруживает неистинность и марксизма и православия, которые теперь обречены на взаимное отрицание вплоть до полного уничтожения. «...Марксизм родился как антитезис, конвульсия западной цивилизации. Естественно, полностью материализоваться он смог только в России, которой из-за ее философской маргинальности суждено было стать потенциальным могильщиком Запада и отомстить за все его несправедливости по отношению к Востоку. Россия хоть и подверглась сильнейшему влиянию Запада, однако смогла сохранить корни азиатской “аутентичности”. Благодаря своему пограничному положению в географии и политике Россия испытала множество противоречивых культурных влияний. В результате она по сути своей стала государством “вечного противоречия”» [4, с. 60–61].

Марксизм, с его знаменитым тезисом «философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его», занимает особое, исключительное место в философии Запада, так как привносит в нее принцип деятельности, социального активизма. Как раз поэтому он не занял заметного места в западноевропейской культуре, но в России, стране хотя и европейской, но испытывавшей на себе влияние не только византизма, но и азиатского принципа, воплотившегося в кочевнических цивилизациях Великой степи, марксизм обрел свою

истинную реальность. Именно здесь он стал «истинным марксизмом», так как сумел найти то единство теории и практики, которое на Западе оставалось утопическим проектом. В России марксизм был интегрирован в процессы модернизации, и поэтому стал той теоретической формой, в которой характерные для модернизации социальные процессы — изменение соотношения городского и сельского населения, апологетика научно-технического прогресса и др. — осмысливались наиболее эффективным образом. Д. Б. Зильберман в целом склоняется к представлению, что «советский» марксизм был единственно возможной формой соединения марксистских идей с социальной практикой, и тот факт, что такое соединение завершилось неудачно, не следует объяснять частными просчетами и теоретическими ошибками. Марксистский эксперимент мог состояться только в России, и результат его мог быть только таким, каким он был в реальности.

Как только в силу известных причин эта внешняя идеологическая форма русской идеи осталась в прошлом, обсуждение вопросов, связанных с историческими судьбами России, вновь, как и во времена Вл. С. Соловьева и К. Н. Леонтьева, было перенесено в сферу философской публицистики. Вообще говоря, тема статуса философской публицистики имеет довольно важное, хотя и не проясненное до конца значение. Дело в том, что философия и публицистика во многих аспектах представляют собой противоположности, но, возможно, именно поэтому, как и в других случаях сочетания несочетаемого, опыт соединения философского дискурса и дискурса публицистики может принести весьма любопытные результаты. Кроме того, возвращение к опыту философской публицистики связано с тем, что наша отечественная история имеет довольно богатый опыт сочетания журналистики и философии, и не случайно некоторые профессиональные журналисты, в частности В. В. Розанов или М. О. Меньшиков, со временем приобрели репутацию философов.

В постсоветский период можно заметить и возвращение к тому раздвоению русской идеи, о котором выше шла речь. С одной стороны, это аспект мессианизма, идея всемирно-исторического призвания России, с другой — распространенное убеждение, что Россия представляет собой особый культурно-исторический тип, несводимый ни к Западу, ни к Востоку, особую, уникальную цивилизацию. Эти два аспекта не только разделяются, но и получают, как правило, диаметрально противоположную оценку. Мессианизм имеет ветхозаветное происхождение, и современный американский мессианизм является наследником ветхозаветного. Кроме того, большевистский опыт мессианизма, характеризующий первые годы существования СССР, также привел к нежелательным последствиям. Что касается мессианских идей Вл. С. Соловьева, то они были заведомо нереализуемы, так как Европа тех лет была совершенно не готова к их восприятию [5].

Такая позиция является не менее распространенной, чем положительное восприятие идеи уникальности русской цивилизации, ее непохожести на западные и восточные цивилизационные типы. По мнению А. С. Панарина, которое разделяют многие другие авторы, сущность цивилизации Запада выражается формулой: «социум — человек — космос». В западной цивилизации первичен социум, понимаемый как коллективное предприятие, связанное с эксплуатацией природы. Развитие этой формулы закономерно приводит планетарной экспансии, к глобальному империализму. Русская цивилизация складывалась в пространстве, где не было

недостатка в ресурсах жизнеобеспечения. Конкуренция в таких условиях всегда была деструктивным началом, так как обогащение одних и обнищание других могло легко обернуться гибелью общественного целого. В пространстве русской цивилизации более важным было признание единого организующего начала и, как следствие, безусловное подчинение ему всех слоев и групп общества. Поэтому в русской культуре место личной заинтересованности, стремления к успеху, конкуренции занимают милосердие, соборность, острое переживание общности судьбы. Согласно А. С. Панарину, структура русской цивилизации диаметрально противоположна структуре цивилизации Запада: космос — человек — социум. Главная специфическая черта этой цивилизации — приверженность православию, в силу чего А. С. Панарин называет ее православной. И хотя он часто говорит, что православная цивилизация осталась в прошлом, с ней связываются вполне определенные перспективы будущего развития: «Явление православной цивилизации в современном глобальном мире предназначено вовсе не для того, чтобы закрепить ее пространственную социокультурную гетерогенность и добавить к имеющимся водоразделам мусульманского, индуистского, конфуцианско-буддийского типов еще один — восточнохристианский. Мировое призвание Православия совсем в другом: в том, чтобы заново утвердить, “переоткрыть” единство человечества — единство “эллина и варвара”, “язычника и иудея”, — которое впервые явилось вместе с христианством и постепенно было утрачено на пути секуляризации» [6, с. 565–566].

Таким образом, православная цивилизация в случае ее сохранения и развития гарантирует человечеству возвращение к утраченной истине первоначально христианства. Автор, разумеется, старательно уклоняется от необходимости подтвердить сам факт существования «православной цивилизации» какими-либо социологическими, историческими или этнографическими свидетельствами, что закономерно вызывает подозрение, что такая цивилизация является лишь фиктивной конструкцией, и он выдает желаемое за действительное. И хотя книга А. С. Панарина пестрит негативными оценками мессианизма («мессианская гордыня», «мессианистские амбиции» и т. д.), предназначение православной цивилизации, как его понимает сам автор, основывается на вполне очевидных претензиях на всемирно-историческую роль. Поэтому, несмотря на отрицательную оценку мессианизма русской идеи в постсоветский период, можно все же утверждать, что данный элемент диспозитива русской философии воспроизводится фактически в том же своем содержании, в каком он функционировал в дореволюционную эпоху.

Обратимся теперь к тому, что мы выше назвали «метафизикой по умолчанию». Речь идет об элементе диспозитива, который весьма точно соответствует описанию первого отношения мысли к объективности у Гегеля. «Первым отношением мысли к объективности является наивный образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит веру, что посредством размышления познается истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере» [7, с. 133].

Все дальнейшие характеристики первого отношения мысли к объективности, которые можно обнаружить в «Энциклопедии философских наук», имеют в той или иной мере вторичный и, как следствие, негативный характер. Эти характеристики вытекают из внешнего отношения к метафизике с позиций второго или третьего отношения мысли к объективности, т. е. с тех позиций, где «наивный образ мышления», характеризующий метафизику, уже преодолен, где мышление осознало свою противоположность себе самому. В метафизике, составляющей элемент диспозитива русской философии, этого преодоления еще не случилось, и поэтому все внешние негативные определения метафизики растворены в фигурах умолчания. Метафизика воспринимается как та форма мысли, которая единственная способна устанавливать истинность или ложность вещей. При этом все остальные формы мышления (в первую очередь подробно рассматриваемые Гегелем эмпиризм и критицизм) если и не игнорируются, то расцениваются либо как второстепенные, недостаточно метафизичные, либо как родственные метафизике и имеющие лишь несущественные от нее отличия. Рассматриваемая в контексте историко-философского процесса такого рода метафизика представляет собой результат двойственного анахронизма. Внешним образом она воспроизводит те формы метафизики XVIII в., которые в критической философии Канта квалифицировались как догматизм. Заимствование этих форм русской мыслью XIX столетия можно было бы объяснить именно наивным образом мышления, наивность которого могла бы состоять во внешнем копировании, часто полностью неосознаваемом. Однако в историко-философском контексте метафизика XVIII столетия возникает в спорах с английским эмпиризмом и как реакция на критику со стороны этого последнего. Иными словами, в метафизике XVIII в. эмпирическая критика метафизического образа мысли отчасти преодолевается, отчасти признается справедливой, но в любом случае учитывается, и это предполагает, что наивность, о которой говорит Гегель, уже оказывается невозможной. «Метафизика по умолчанию», о которой мы ведем речь, не знает контрдоводов эмпиризма, не умеет выстраивать свои возражения против них и сохраняет свой наивный образ мышления посредством явного или неявного вынесения своих принципов «за скобки» историко-философского процесса. Несколько упрощая реальное положение дел, можно сказать, что такая «метафизика по умолчанию» имеет своим содержанием формы метафизической мысли XVIII в., лишенные своего реального исторического содержания.

Таким образом, избирая ориентацию на реликтовый догматизм XVIII в., русская философия XIX столетия одновременно разрабатывает своеобразные стратегии «нейтрализации» критицизма И. Канта как наиболее эффективной, наиболее глубокой и наиболее известной на тот момент формы опровержения метафизики вообще. Первая стратегия заключается во включении И. Канта в пантеон величайших метафизических мыслителей. Критика догматических установок, представляющая собой исходный пункт критицизма И. Канта, оценивается в таком ракурсе с точки зрения самого критикуемого догматизма и, как следствие, квалифицируется как неудачная критика, поскольку в обоснование догматической позиции такая критика не привнесла ничего позитивного. Иными словами, И. Кант изображается как метафизик-пессимист, не сумевший при помощи изобретенного им понятийного инструментария повторить интеллектуальный подвиг метафизики и предоставить человеческому разуму прямой доступ к умопостигаемой реальности. «Кант



решил эту задачу так, что определение и понятие идеи встретило затруднения, о коих доселе не знало человеческое мышление... Переход от первоначального психического достоинства мышления к его метафизическому значению был довольно легок: требовалось только иметь понятия ясные и отдельные, чтобы сознать в них и чрез них вещь, как она есть в истине. Кант приходит к убеждению, что мышление не имеет никаких средств выступить из своей психической ограниченности в мир объективный: на конце своей работы оно имеет тот же недостаток субъективности, с каким оно начинает работу» [8, с. 45].

Получается, что критическая философия И. Канта не только не справляется с заявленной целью — критическим разоблачением метафизики, призванным передать метафизические вопросы о природе, душе, Боге в компетенцию веры, — но и роковым образом замыкает человеческий разум в его «психической ограниченности». Кант как радикальный субъективист и даже солипсист более понятен П. Д. Юркевичу, для которого более приемлема и мнимая непоследовательность И. Канта. «Когда в настоящее время так охотно ссылаются на Канта, когда так часто повторяют, что Кант доказал невозможность метафизики, то нам кажется, что этим еще вовсе не обозначается дух и направление Кантова скептицизма. Справедливо, что ни один критик не потряс так сильно оснований метафизики, как Кант; однако же, с его точки зрения, были возможны метафизические основания естествознания и основания для метафизики нравов. Один этот факт должен бы убедить нас, что Кант понимал под метафизикою несколько направлений...» [8, с. 201–202].

Компромиссный вариант найден; к сожалению, приходится проститься с метафизикой сверхчувственного, но метафизика природы и нравов остается неизбежной. Подобный ход рассуждений характерен не только для П. Д. Юркевича, и именно он служит обоснованием того обстоятельства, что философский разум в России комфортнее чувствует себя в сфере публицистики, где представление о множестве метафизик не выглядит абсурдным. Но иногда такая цель И. Канта, как преодоление догматической метафизики, откровенно игнорируется. И. Кант изображается как борец с эмпиризмом и скептицизмом, которые представляли главную угрозу для метафизики, т. е. как защитник метафизики. «Кант... с сожалением смотрел на обломки вековых строений систем, на то уничтожение и разрушение опытов ума... которое сделано Юмом... Он (Кант) оставил прежние источники познаний и прежние начала... оставил и сам опыт...» [9, с. 64–65].

Вторая стратегия нейтрализации критицизма И. Канта является более простой, так как главный аргумент, который в этом случае используется русской философией, это аргумент *ad hominem*. Критицизм И. Канта объявляется порочным философским учением, поскольку его основатель обладает целым рядом пороков, главные из которых — это протестантизм и национальная принадлежность. «Столь долго ожидаемый христианством Страшный Суд наконец наступил! Явился неумолимый лже-судия, в лице кенигсбергского профессора Канта... Европейское и американское интеллигентное человечество признало суд его правым и осуждение — справедливым и до сих пор не опротестовывало его судебных приговоров. А между тем он осудил всех или все высшее на тесное тюремное заключение; всему же низшему дал свободу... религию он назвал религией в тюремных, очень узких пределах чистого разума... Кантизм есть сущность германизма... в победе Германии над Франциею можно видеть победу Иммануила Канта над Огюстом Контом,

или критицизма над позитивизмом. Победить же Германию значит победить Канта...» [10, с. 533, 539].

Более детально и более основательно данный аргумент *ad hominem* был развит в статье В. Ф. Эрн «От Канта к Крупну» [11] и нашел полное понимание в лагере единомышленников и военных союзников [12]. Порочность критицизма И. Канта оказывалась конечной причиной германского милитаризма и, как следствие, угрозой всему человечеству.

Если эти две стратегии успешно работали в русской мысли XIX столетия, то на первом плане само собой оказывалось главное достоинство философии — метафизика, понимаемая как целостное и сверхчувственное познание универсальной истины. Философ должен был обладать интенсивным метафизическим опытом и иметь способность и в действительности, и в своем внутреннем мире находить Абсолют, безусловно сущее бытие, которое и является метафизическим началом. Но такого рода характеристики метафизики и философа-метафизика вызывают правомерный вопрос: является ли способность обнаруживать и во внешней, и во внутренней реальности абсолют характеристикой личности философа-метафизика, его даром, сходным с поэтической гениальностью, или же такая возможность постижения абсолютно сущего — это атрибут философского познания, кем бы оно ни осуществлялось. Русская философская мысль невольно склонялась именно к первому варианту, хотя открыто отождествить метафизику и поэзию (или какой-либо иной род художественного творчества) мешало то обстоятельство, что признание особого метафизического дара у философа-метафизика как «живой психологической личности» неизбежно оборачивается признанием зависимости области метафизики от психологии, т. е. от сферы опыта. Фактически это означало бы, что вечное и абсолютное зависит от временного и относительного. Второй вариант — признание способности самого философского познания проникать в область абсолютного — неизбежно требовал бы следующего шага: демонстрации тех механизмов и методов, при помощи которых философия постигает абсолют. Этот вариант также не уходил от внимания, но чаще всего под такого рода механикой и методологией метафизического познания подразумевалось простое изучение истории метафизических учений и систем, которые, как правило, связывались с историей религиозных представлений, характерных для того или иного народа. Но очевидно, что само такое изучение истории метафизики не могло гарантировать появления у изучающего описанной выше способности к познанию абсолютного, подобно тому, как изучение истории поэзии не может гарантировать появления у изучающего поэтического дара.

Сохранение метафизики как элемента рассматриваемого нами диспозитива можно поставить под сомнение, так как и в учебниках, и в специальных философских работах марксистско-ленинской ориентации легко можно обнаружить весьма простую и схематичную форму отрицания метафизики. В советский период истории русской философии под метафизикой понимали «противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное саморазвитие бытия через противоречия, тяготеющий к построению однозначной, статичной и умозрительной картины мира» [13, с. 362].

Обязательная для марксистской философии борьба с метафизикой была нацелена против проникновения метафизических идей в сферу естествознания,

в частности против домарксистского, «стихийного» материализма, представлявшего собой естественное мировоззрение большинства ученых. «До конца прошлого столетия, и даже до 1830 г. естествоиспытатели более или менее обходились при помощи старой метафизики, ибо действительная наука не выходила еще за пределы механики, земной и космической. Однако... теперь все это обстоит иначе. Освобожденная от мистицизма диалектика становится абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего ту область, где достаточны были неподвижные категории, представляющие собой как бы низшую математику логики, ее применение в условиях домашнего обихода... Несмотря на это, естествоиспытатели в своей массе все еще крепко придерживаются старых метафизических категорий и оказываются беспомощными, когда требуется рационально объяснить и привести между собою в связь эти новейшие факты, которые, так сказать, удостоверяют диалектику в природе» [14, с. 160].

Диалектика, иными словами, является таким способом мышления, который в первую очередь связан с естествознанием, так как сам предмет последнего, природа, развивается по законам диалектики. В той мере, в какой науки о природе в своей познавательной деятельности переходят от поверхностного описания феноменов природы к познанию их сущности и глубинных закономерностей, метафизическое мышление закономерно уступает свое место диалектике. Но такие представления встречали правомерное недоумение. Во-первых, переход в познании от сущности первого порядка к глубинам мироздания мог напоминать то постижение универсальной истины, которое традиционно входило в компетенцию метафизики. Во-вторых, противопоставление метафизики диалектике явным образом противоречило логике и фактам историко-философского процесса. «Противоречие метафизики и диалектики, в котором диалектика воспроизводит несчастную мысль Энгельса, лишено всякого основания. И прежде всего потому уже это противопоставление не внушает доверия, что все великие диалектики были метафизиками и часто даже мистиками (например, Плотин, Прокл, Дионисий, Скот Эриугена, Эккехардт, Николай Кузанский, Яков Беме, наконец, Фихте, Шеллинг и Гегель)...» [15, с. 36].

Наконец, бросается в глаза то обстоятельство, что на протяжении своей истории советская философия решает весьма специфические задачи: она нацелена на производство норм социального самоопределения человека, которые, если это понадобится, смогут сделать более понятными самые сложные мировоззренческие проблемы и даже увеличить вероятность их успешного решения. Такие задачи в историко-философской перспективе были весьма экзотичными для философского знания, например, Нового времени, когда философия концентрировалась на методологии научного знания, или эпохи постмодерна, где на первый план вышла потребность в социальной критике. Советская философия, главной задачей которой было производство социальных норм, находила самый легкий способ решения этой задачи в универсальном применении авторитета «отцов-основателей» марксизма к любой конкретной ситуации. В этом отношении советская философия была типологически сходна со схоластикой Средних веков, пытавшейся адаптировать авторитет «отцов Церкви» вначале к идеям античной философии, а затем к закономерно возникающим в университетах проблемам научного знания. Следовательно, по характеру решаемых задач, по природе инструментов, избираемых для их решения, советская философия была гораздо ближе к метафизике и схола-

стике, а не к революционному духу диалектики. Если противопоставление метафизики и диалектики, как его сформулировал Ф. Энгельс, вообще имеет смысл, то советская философия, декларируя свою приверженность диалектическому методу, чаще всего оставалась в плену у метафизики. И эта метафизика закономерно приобретала ту форму, которая была, если можно так сказать, «под рукой», т. е. форму, существовавшую в дореволюционной русской философии и в своих общих чертах описанную нами выше.

Как и в случае с первым элементом, русской идеей, в постсоветский период обсуждение вопросов, касающихся природы метафизического знания, статуса самой метафизики, переносится в сферу публицистики. Точнее сказать, даже в тех работах, где термин «метафизика» играет по видимости ключевую роль в понятийном аппарате, содержание этого термина трактуется весьма легковесно и поверхностно, как это делается со всеми сложными понятиями философии, когда они оказываются в распоряжении журналистики. В этой сфере термин «метафизика» воспринимается как впечатляющая риторическая фигура, способная, благодаря своим масштабным коннотациям, оказывать глубокое воздействие на читателя. Под метафизикой чаще всего понимают все, что хоть немного возвышается над повседневной эмпирикой и привычными чувственными образами действительности. Поэтому, в полном соответствии со сформулированным Гегелем определением метафизики как наивного образа мышления, покоящегося на вере в возможность непосредственного проникновения разума в сущность всех вещей, в постсоветской философии возникают представления о существовании как минимум двух различных метафизик или о «национальной метафизике», которая будет всякий раз иной в зависимости от особенностей той культуры, в которой она появляется. Разумеется, никакая «национальная метафизика» не может претендовать на обладание абсолютной истиной. Метафизическое знание представляется теперь не результатом причастности к сфере трансцендентного, а всего лишь выражением тяготения разума к абсолюту. Следует отметить, что такое понимание природы метафизики встречается не только у тех исследователей, которые предпочитают использовать аналитическую технику постмодерна (герменевтику, семиологические методы и т. п.) [16], но и у авторов, искренне нацеленных на возрождение традиционных для России форм духовности [17]. Для целей нашей статьи в данном случае важно констатировать, что в постсоветской философии метафизика сохраняет свою роль одного из элементов рассматриваемого нами диспозитива.

Что касается третьего элемента — осознания ситуации выбора между наукой и религией, между верой и знанием, — то его своеобразие заключается в том, что в русской философии выбор одной из противоположностей оказывается невозможным. Здесь мы можем отступить от избранной схемы изложения и не рассматривать особенности данного элемента в различные периоды истории отечественной философской мысли. В этом нет необходимости, так как ситуация этого выбора и невозможность его сделать остаются неизменными. Выбор в пользу науки всегда представляется погружением философской мысли в подземные царства эмпиризма и позитивизма, т. е. недопустимым грехопадением самой философии и отклонением от возложенной на нее высокой миссии. Но в равной мере отечественный философский разум чужд и религиозному сознанию, на что, между прочим, правомочные носители этого сознания неоднократно указывали. В этом смысле

выражение «русская религиозная философия» скрывает в себе логическое противоречие, являющееся следствием весьма специфической религиозности, далекой от ортодоксального православия. В подтверждение этого тезиса можно сослаться на сетевой ресурс «Антимодернизм.ру» (<http://antimodern.ru>), где фактически все представители русской религиозно-философской мысли не без оснований определены как антиправославные пропагандисты в церковной среде, отпавшие от догматики христианской веры.

Таким образом, как выбор в пользу веры, так и выбор в пользу научного знания в русской философии оказывается невозможным. Но можно заметить, что в русской философии не ставится и вопрос о возможном диалоге между наукой и религией. Описываемые идеалы «цельного знания» или синтеза естествознания, философии и мистического опыта скорее призваны растворить науку и религию в какой-то новой гипотетической форме духа, а не найти для них, сохраняя богатство их своеобразия, единое основание. На самом деле русская философская мысль, представляющая собой, по словам Гегеля, «наивный образ мышления, не сознающий еще противоположности мышления в себе самому себе», остается в плену у ложной антиномии знания и веры, науки и религии и стремится сохранить их непротиворечивое единство за счет игнорирования того опыта разрешения этого противоречия, который уже накоплен западноевропейской интеллектуальной традицией.

Ситуация выбора между верой и знанием, вырванная из историко-философского контекста, а также из контекста исторического развития науки и религии, порождает, помимо прочего, и специфическое религиозное поклонение перед научным знанием. Корни такого отношения к научному знанию таятся в особенностях процесса «догоняющей модернизации» и выражаются в неоправданных надеждах использовать науку как инструмент радикальных социальных преобразований [18]. Современное российское общество находится не во власти научной рациональности, а под гипнозом слепой веры в могущество научного знания. Доминирует не наука, а вера в науку, вера, которая на самом деле является не более чем суеверием. На этой вере основано распространение различных форм оккультизма и магии, неоязычества, неошаманизма, что нередко сопровождается использованием «технических приборов» для мошеннических манипуляций экстрасенсов и колдунов. В Общероссийский классификатор специальностей уже внесены профессии «астролог», «экстрасенс» и т. п. Именно вульгарный сциентизм становится причиной широкого распространения в современной России таких фикций, как, например, «красная ртуть» или «психотронное оружие». Два десятилетия в отечественной публицистике циркулирует высказывание бывшего государственного секретаря США М. Олбрайт о необходимости отнять у России Сибирь, и только недавно был раскрыт источник этой информации. Оказывается, она была получена посредством использования особого прибора, позволяющего читать мысли. Целиитель Г. Грабовой имел способность воскрешать из мертвых и силой мысли остановил взрыв ядерного реактора в Болгарии. Военный астролог А. Бузинов составлял гороскопы для каждого танка и самолета и посредством астрологических исчислений определял, в каких домах Москвы была заложена взрывчатка. Сюда можно добавить генератор Фесенко, позволяющий из литровой бутылки воды получать мегаджоулы электроэнергии, приборы, излечивающие от всех болезней, и многое

другое. Существует комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований при Президиуме РАН, но работа этой комиссии остается малоэффективной, так как она почти не имеет поддержки в средствах массовой информации, а иногда сталкивается и с открытым противодействием. В то же время объем работы, по признаниям членов комиссии [19], слишком велик, чтобы принятые в академической среде неторопливые процедуры рассмотрения отдельных случаев лженаучных «открытий» позволяли поспевать за бурным развитием естественно-научных и технических фальсификаций. Кроме того, нельзя не учитывать, что сам феномен лженауки оказался выгоден коррумпированному чиновничеству [20].

Наука в таком ракурсе мало чем отличается от магии, так как на нее возлагается обязанность мгновенно или в очень короткий срок решить все проблемы, какие только могут появиться. Но и осознание несостоятельности такого мистического сциентизма, как правило, связывается не с особенностями исторического развития России, включая специфичность русской философии, а с определенным этапом в развитии самой науки. «Среди уходящих мифов... миф о спасительной миссии науки. Кризис религиозного поклонения науке, воспринимаемый как кризис доверия научному разуму, научной рациональности вообще, — отнюдь не порождение XX века, но скорее всего его кульминация и завершение» [21, с. 184].

В любом случае существование веры в спасительную миссию науки в западно-европейской интеллектуальной истории нуждается в серьезных доказательствах, и тот факт, что тема кризиса доверия разуму становится объектом рефлексии у отечественных мыслителей, следует рассматривать в первую очередь как симптом, свидетельствующий о локальном, а не о глобальном кризисе.

Итак, исследование основных элементов, образующих диспозитив русской философии, подтверждает наличие этих элементов на всех трех этапах истории отечественной философской мысли — в дореволюционный, в советский и в постсоветский периоды. Мы намеренно отстранились от обсуждения таких важных вопросов, как вопрос о характере модальных связей между этими элементами, а также вопрос о природе отношений власти, вызвавших возникновение этого диспозитива и поддерживавших его существование в радикально меняющихся историко-культурных обстоятельствах. Тем не менее гипотезу о существовании русской философии как единого исторического целого можно и при таких ограничениях считать подтвержденной.

## Литература

1. *Земляной С.* Что такое эзотерический марксизм? // Независимая газета. Приложение. Книжное обозрение «Ex libris НГ». 1999. № 3, 28 янв. С. 3.
2. *Савицкий П. Н.* Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 13–80.
3. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
4. *Зильберман Д. Б.* Православная этика и материя коммунизма. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2014. 256 с.
5. *Нарочницкая Н. А.* Россия и русские в современном мире. М.: Алгоритм, 2010. 416 с.
6. *Панарин А. С.* Православная цивилизация. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. 1248 с.
7. *Тегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 1: Наука логики. 452 с.
8. *Юркевич П. Д.* Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 9–68.
9. *Голубинский Ф. А.* Введение в метафизику // Голубинский Ф. А. Лекции по философии. М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1884. Вып. 1. С. 41–80.

10. Федоров Н. Ф. Из II тома «Философии Общего дела» // Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 507–606.
11. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 308–318.
12. Daudet L. Contre l'esprit allemande. De Kant a Kroup. Paris: Bloud & Gay, 1915. 64 p.
13. Доброхотов А. Л. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 362–363.
14. Энгельс Ф. Диалектика природы. М.: Госполитиздат, 1952. 328 с.
15. Вышеславцев Б. П. Философская нищета марксизма // Вышеславцев Б. П. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 15–180.
16. Разинов А. Ю. Метафизика кривых троп: очерки об экзистенциальной природе истины и заблуждения. Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2011. 308 с.
17. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012. 313 с.
18. Игнатъев А. А. Ценности науки и традиционное общество // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 3–30.
19. Кругляков Э. П. Чем угрожает обществу лженаука // Вестник РАН. 2004. Т. 71, № 1. С. 8–27.
20. Капица С. П. Поругание разума // Здравый смысл. 2004. № 4. (21). С. 4.
21. Черткова Е. Л. Научный разум и гуманистические ценности // Философия науки. 1999. № 5. С. 118–126.

Статья поступила в редакцию 30 сентября 2018 г.;  
рекомендована в печать 7 февраля 2019 г.

Контактная информация:

Быстров Владимир Юрьевич — д-р филос. наук, проф.; vyb83@yandex.ru

## The destiny of Russian philosophy and modernity. Worldview aims and their influence on the historical and philosophical process. Part II\*

V. Yu. Bystrov

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

**For citation:** Bystrov V. Yu. The destiny of Russian philosophy and modernity. Worldview aims and their influence on the historical and philosophical process. Part II. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 2, pp. 234–249.  
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.201> (In Russian)

This article is a continuation of “The Destiny of Russian philosophy and modernity. Transformations of values and transformation of models. Part I.” Both parts are united by an attempt to consider the phenomenon of Russian philosophy as a dispositive connecting such components as “the Russian idea,” the specific relation to metaphysics, and a choice situation between knowledge and belief. If the first part mainly considered the pre-revolutionary period, the second part considers the Soviet and Post-Soviet periods. Russian philosophy of the Soviet period, voluntarily or not, reproduced the dispositive of the messianism and isolationism of the Russian idea. After the opposition of dialectics characteristic of the Soviet period, and metaphysics during the Post-Soviet period, Russian philosophy moves the discussion of the nature of metaphysical knowledge to the sphere of journalism. As for the third element of the dispositive — understanding the choice between belief and knowledge — its originality is that in Russian philosophy, the choice of contrasts is impossible. In general, an examination of the basic elements of the dispositive in Russian philosophy confirms the existence of these elements in all three stages of the history of native philosophical thought. Such important historical and philosophical questions, such as the question of the nature of modal communications

---

\* The research has been performed within the grant of Russian Science Foundation no. 17-18-01440 “An anthropological measurement of the history of philosophy”.

between these elements and the question of the nature of relations of power that caused the emergence of this dispositive and supported its existence in changing historical and cultural circumstances, are left out of the field of discussion. Nevertheless, it is possible to confirm the hypothesis of the existence of Russian philosophy as uniform historical whole.

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

## References

1. Zemlyanoi, S. (1999), "Chto takoe ezotericheskii marxizm?" [What is esoteric Marxism?], In *Nezavisimaya gazeta. Prilozhenie. Knizhnoe obozrenie "Ex libris NG"*, 28 jan., no. 3, p. 3. (In Russian)
2. Savitski, P.N. (1997), "Evraziistvo. Opyt sistematicheskogo izlozhenia" [Eurasianship. Essay of systematic development], in Savitski, P.N. *Kontinent Evrazia*, Agraf, Moscow, Russia, pp. 13–80. (In Russian)
3. Berdyaev, N. A. (1990), *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origins and sense of Russian communism], Nauka Publ., Moscow, Russia. (In Russian)
4. Zilberman, D. B. (2014), *Pravoslavnaia etika i materia kommunizma* [Orthodox ethics and matter of communism], Ivan Limbach Publ., St. Petersburg, Russia. (In Russian)
5. Narochnitskaya, N. A. (2010), *Rossia i russkie v sovremennom mire* [Russia and Russians in the modern world], Algoritm Publ., Moscow, Russia. (In Russian)
6. Panarin, A. S. (2014), *Pravoslavnaia tsivilizatsiia* [Orthodox civilization], Institut russkoi tsivilizatsii Publ., Moscow, Russia. (In Russian)
7. Hegel, G. W. F. (1975), *Entsiklopediia filosofskikh nauk, vol. 1. Nauka logiki* [Encyclopaedia of philosophical sciences, vol. 1. Science of Logic], Mysl' Publ., Moscow, USSR. (In Russian)
8. Yurkevich, P.D. (1990), "Idea" [Idea], in Yurkevich, P.D. *Filosofskie proizvedeniia*, Pravda Publ., Moscow, USSR, pp. 9–68. (In Russian)
9. Golubinski, F. A. (1884), "Vvedenie v metafiziku" [Introduction to metaphysics], in Golubinski, F. A., *Lektsii filosofii*, is. 1, Tipografiia L. F. Snegireva, Moscow, Russia, pp. 41–80.
10. Fedorov, N. F. (1982), "Iz II toma 'Filosofii obshchego dela'" [From the 2<sup>nd</sup> volum of "Philosophy of Common Work"], in Fedorov, N. F. *Sochineniia*, Mysl' Publ., Moscow, USSR, pp. 507–606. (In Russian)
11. Ern, V. F. (1991), "Ot Kanta k Kruppu" [From Kant to Krupp], in Ern, V. F. *Sochineniia*, Pravda Publ., Moscow, Russia, pp. 308–318.
12. Daudet, L. (1915), *Contre l'esprit allemande. De Kant a Krupp*, Bloud & Gay, Paris, France.
13. Dobrohotov, A. L. (1983), "Metafizika" [Metaphysics], in *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar*, Sovetskaya entsiklopediia Publ., Moscow, USSR, pp. 362–363.
14. Engels, F. (1952), *Dialektika prirody* [Dialectics of nature], Gospolitizdat Publ., Moscow, USSR. (In Russian)
15. Vysheslavtsev, B. P. (1995), "Filosofskaia nishcheta marksizma" [Philosophical misery of marxism], in Vysheslavtsev, B. P. *Sochineniia*, Raritet Publ., Moscow, Russia, pp. 15–180. (In Russian)
16. Razinov, A. Yu. (2011), *Metafizika krivykh trop: ocherki ob ekzistentsial'noi prirode istiny i zabluzhdeniia* [Metaphysics of curve paths: essays about existential nature of truth and delusions], Samarskii universitet Publ., Samara, Russia. (In Russian)
17. Nizhnikov, S. A. (2012), *Metafizika very v russkoi filosofii* [Metaphysics of faith in Russian philosophy], INFRA-M Publ., Moscow, Russia. (In Russian)
18. Ignatjev, A. A. (1991), "Tsennosti nauki i traditsionnoe obshchestvo" [Values of science and traditional society], in *Voprosy filosofii*, no. 4, pp. 3–30. (In Russian)
19. Kruglyakov, E. P. (2004), "Chem ugrozhaet obshchestvu lzhenauka" [What qasi-science threatens to society], in *Vestnik RAN*, vol. 71, no.1, pp. 8–27. (In Russian)
20. Kapitsa, S. P. (2004), "Poruganie razuma" [Desecration of reason], in *Zdravyi smysl*, no. 4 (21), p. 4. (In Russian)
21. Chertkova, E. L. (1999), "Nauchnyi razum i gumanisticheskie tsennosti" [Scientific reason and humanitarian values], in *Filosofia nauki*, no. 5, pp. 118–126. (In Russian)

Received: September 30, 2018

Accepted: February 7, 2019

Author's information:

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