

**Е.В. Бессчетнова, В.К. Кантор, О.А. Жукова, М.С. Киселева,
А.А. Кара-Мурза, А.Ф. Филиппов, Т.Г. Щедрина, Б.И. Пружинин**

27–28 апреля 2017 г. на базе Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога (НИУ ВШЭ), а также при поддержке Института по изучению Центральной и Восточной Европы г. Айхштетта, журнала «Вопросы философии», университета г. Гранады и Эстонской Евроакадемии состоялась международная научная конференция «Россия – сто лет после революции: причины и последствия», посвященная анализу социально-политического события, оказавшего влияние на ход отечественной и мировой истории XX и XXI столетий.

В статье Е.В. Бессчетновой «Приказ № 1 и развал армии: у истоков Октября 1917 г.» обосновывается мысль о том, что, поскольку институт армии является прообразом дисциплины и порядка, а также главным гарантом стабильности государства, знаменитый «Приказ № 1» стал точкой невозврата для армии, общества и государства в России 1917 г.

В статье В.К. Кантора «Революция, или Вступление в эпоху безумия» показано, что революционные движения практически всегда определялись фактором безумия. Автор полагает, что без учета этого фактора невозможно понять многие исторические явления, особенно радикального характера.

В статье О.А. Жуковой «Евгений Трубецкой как философ истории: о смысле русской революции» показано, что Е.Н. Трубецкой поставил вопрос о смысле войны и причинах русской революции, продолжив линию рассуждений о специфике национальной истории и духовном кризисе христианской цивилизации, начатую европейскими и русскими мыслителями в последней трети XIX в.

М.С. Киселева в статье «Интеллигенты и первая русская революция 1917 г.: Н. Бердяев и М. Горький» анализирует опубликованные в периодических изданиях тексты Н. Бердяева и М. Горького: об истоках Первой мировой войны; о причинах краха русского самодержавия, о перспективах дальнейшего развития революционных событий. Анализ их позиций позволяет автору подчеркнуть идейные различия и сходства представителей русской интеллигенции в их отношении к революционным событиям 1917 г.

А.А. Кара-Мурза в статье «“История” и “исторический случай” в социальной концепции русского большевизма В.И. Талина» сосредоточивает внимание на творчестве С.О. Португейса (1880–1944, литературный псевдоним В.И. Талин) – политика и публициста умеренно социалистического направления, которого иногда называют «первым советологом эмиграции». Автор показывает, что в отличие от работ большинства русских интеллектуалов, оказавшихся в изгнании, труды В.И. Талина основаны на богатом социологическом материале. Это позволило Талину еще в 1920-х гг. сформулировать основные закономерности эволюции большевистского режима и предположить, что его «могильщиком» со временем станет не внешняя интервенция, а «новые слои», порожденные самим большевизмом и связанные с регенерацией культуры внутри СССР.

В статье «Революция и суверенная диктатура» А.Ф. Филиппов рассуждает о том, что работы теоретиков и практиков «диктатуры пролетариата» в России можно рассматривать не только с точки зрения политической истории, но и в контексте истории политической философии. В таких работах, как «Государство и революция» В.И. Ленина и в его полемике с Каутским, речь идет о традиционных вопросах конституирования социального порядка, понятии народа и суверенитета. Ленин наследует не только Марксу, но и Гоббсу, Спинозе, Руссо. Среди его современников это хорошо понял Карл Шмитт.

В полемической статье Т.Г. Щедриной и Б.И. Пружинина «Философ в Революции: “утешение” философией» проводится мысль о том, что историческое событие как целостный феномен исторической памяти всегда является продуктом реконструкций,

определяющих с точки зрения современных идеологических трендов его временные контуры и знаково-символический статус его элементов. Событие 1917 года за сто лет не менее 10 раз меняло свои фактические очертания и смыслы. По мнению авторов, задача философии – не растворяться в господствующих идеологических трендах, «украшая» исторические события религиозными сентенциями или эмоциональными метафорами, но критически анализировать исторически меняющиеся понятийные конструкты, с помощью которых идеологи разных времен по-разному маркировали «смысл» политически окрашенных исторических эпизодов. В качестве примера различных подходов к интерпретации исторического события в статье сопоставляются релевантные позиции конца 1917–1918 гг. – Г.Г. Шпета и Д.М. Койгена.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия истории, реконструкция, революция, Первая мировая война, исторический процесс, армия, монархия, большевизм, эмиграция, культура, самодержавие, диктатура, суверенитет, понятие политического.

БЕССЧЕТНОВА Елена Валерьевна – кандидат философских наук, заместитель заведующего Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

ebesschetnova@hse.ru

ЖУКОВА Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

ozhukova@hse.ru

КАНТОР Владимир Карлович – доктор философских наук, профессор, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

vlkantor@mail.ru

КАРА-МУРЗА Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

a-kara-murza@yandex.ru

КИСЕЛЕВА Марина Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

markiseleva@gmail.com

ПРУЖИНИН Борис Исаевич – доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии», профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

prubor@mail.ru

ФИЛИППОВ Александр Фридрихович – доктор социологических наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва.

afilippov@hse.ru

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского государственного университета, профессор кафедры философии Дальневосточного федерального университета (ДВФУ), Владивосток, редактор журнала «Вопросы философии», Москва.

tannirra@yandex.ru

Статьи поступили в редакцию 10 мая 2017 г.

Цитирование:

Бессчетнова Е.В. Приказ № 1 и развал армии: у истоков Октября 1917 г. // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 97–100.

Кантор В.К. Революция, или Вступление в эпоху безумия // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 100–104.

Жукова О.А. Е.Н. Трубецкой как философ истории: о смысле русской революции // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 104–108.

Киселева М.С. Интеллигенты и первая русская революция 1917 г.: Н. Бердяев и М. Горький // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 108–112.

Кара-Мурза А.А. «История» и «исторический случай» в социальной концепции русского большевизма В.И. Талина // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 112–115.

Филиппов А.Ф. Революция и суверенная диктатура // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 115–120.

Щедрина Т.Г., Пружинин Б.И. Философ в Революции: «утешение» философией // Вопросы философии. 2017. № 11. С. 120–127.

Приказ № 1 и развал армии: у истоков Октября 1917 г.* Е. В. Бессчетнова

Империя основывается на сильной власти, а любое государственное строительство внутри страны возможно только в том случае, если страна защищена мощной и боеспособной армией. Для того чтобы армия могла существовать как сила, ей необходима железная дисциплина и единоначалие. Иными словами, армия, будучи опорой власти, сама нуждается в том, чтобы она была ведома сильной и признанной властью. А. Кожев отмечал, что «не признавать власть – значит отрицать её, а тем самым уничтожать» [Кожев 2006, 19]. В 1917 г. солдаты отказались признать власть своих командиров, тем самым разрушив основу армии, что привело к ее полному развалу.

На протяжении практически двух столетий Императорская русская армия была самым надежным и гибким орудием самодержавия, особым организмом с суровым корпоративным духом. Представление об императоре как о помазаннике Божьем было подкреплено воинской присягой. Войска присягали на верность не просто Отечеству, а именно Императору. Первый пункт кодекса русского офицера звучал следующим образом: «Первая и главная обязанность солдата – это верность Государю Императору и Отечеству. Без этого качества он негоден для военной службы. Целостность Империи и поддержание её престижа основано на силе армии и флота; их качества и недостатки отзываются на всей стране, поэтому не твое дело впутываться в социальные вопросы и политические умствования; твое дело неуклонно исполнять свои обязанности» [Кодекс чести 2017, 9]. Армия, в сущности, была единственной действенной защитой монархии против революционных сил. Победа правительства в 1905 г. над восставшими массами стала возможна именно благодаря действиям войск, которые вытребовал у царя Столыпин. Социальная замкнутость армии способствовала наименьшему проникновению в нее вирусов политического брожения того времени. Но в феврале 1917 г. к защите монархии «ни народ, ни армия не оказались подготовлены» [Солженицын 2017, 53].

Потребовалось всего несколько месяцев в начале 1917 г., чтобы самая большая армия в мире – детище Петра Великого – превратилась в небоеспособную и неконтролируемую толпу, для которой такие словосочетания, как «честь отчизны», «долг родине», «верность присяге» стали пустыми симулякрами. Дезертирство, грабежи, пьянство и убийства – массовые

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5–100”.

явления того периода. Это не было типичным солдатским бунтом, какие случались в холерные годы. Это был сознательный отказ от государственной службы. Именно с развала армии в России началось то, что получило название «восстание масс». Солдаты стали равнодушны к судьбе страны, на первом плане у них были личные интересы, больше всего они хотели вырваться из ненавистных им окопов, и неважно как, неважно какой ценой, они хотели мира, мира любого, пусть даже сепаратного с потерей десятка губерний.

В феврале 1917 г. на улицы Петрограда вышли огромные толпы вооруженных людей в солдатских шинелях. Восставший Петроградский гарнизон показал, каким будет солдат революционной армии и за что он будет бороться: «В сущности эти запасные батальоны не были преображенцы, семеновцы, егеря и т.д. Никто из молодых солдат не был еще в полках, а только обучался, чтобы потом попасть в ряды того или другого гвардейского полка и получить дух, физиономию части и впитать её традиции. Многие из солдат запасных батальонов не были даже приведены к присяге. Вот почему этот молодой контингент так называемых гвардейских солдат не мог быть стоек и, выйдя 24, 25 и 26 февраля на усмирение беспорядков, зашатался, и затем начался бессмысленный и беспощадный солдатский бунт» [Дубенский 2017, 82]. Революционные призывы к «свободе» и «равенству» воспринимались солдатами как прямая агитация к уничтожению всех старых порядков. Разрушительные идеи о том, что императорская армия была армией классовой, а офицерство – элемент помещичьей власти над солдатом, вело к формированию отчуждения между главными армейскими звеньями. Фактически это выразилось в неконтролируемой и ослепляющей ненависти к людям, которые должны были вести солдат в бой и точно так же, как и они, жертвовать жизнью. Восставшие массы или же, говоря словами Шпенглера, «волки площадей» вышли на авансцену. Они стали определяющим типом людей XX столетия. Об этом писали Элиас Канетти, Ортега-и-Гассет, Федор Степун, Георгий Федотов. В свою очередь Романо Гвардини в 1950 г. очень точно отметил: «Применительно к этим людям нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле. Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему. <...> Для него естественно встраиваться в организацию – эту форму массы – и повиноваться программе, ибо таким способом “человеку без личности” задается направление» [Гвардини 1990, 145].

В феврале 1917 г. для восставшего Петроградского гарнизона была мастерски сформулирована программа в виде четких и коротких фраз приказа № 1. При этом он был опубликован и доведен до фронтовых частей, что стало одной из главных причин тотального разложения армии, замечу, в период участия России в мировой войне. Благодаря ему была выполнена главная задача – деморализация солдат и, как следствие, разрушение воинской дисциплины, ставшая первым шагом к отмене всякого государственного порядка. Формально документ обращался к революционному Петроградскому гарнизону, но при этом был напечатан в «Известиях» 9 млн копий, фактически это был предательский удар в тыл всей многомиллионной русской армии. Естественно, никакой юридической силой он обладать не мог, достаточно посмотреть на его дату 1 марта, то есть за день до отречения императора. Издан он был Петроградским Советом рабочих и солдатских депутатов – органом, который, по сути, был самозванным. Но явная нелегитимность приказа не волновала его авторов, особенно после осознания того, что он выполнил свою задачу максимум и всколыхнул армию по линии фронта. П. А. Сорокин в своей автобиографии «Дальняя дорога» писал: «Я только что прочитал Приказ № 1, суть которого сводится к благословию неподчинения солдат приказам своих командиров. Какой псих сочинил и опубликовал это?» [Сорокин 1992, 172]. Позже большевики прямо называли Приказ № 1 необходимым и надлежащим средством для спасения революции, а для этого необходимо было развалить старую армию. Согласно легенде, озвученной Л. Д. Троцким, Приказ № 1 – это честный ответ самих масс на вопросы, поставленные революцией перед армией. Троцкий писал: «В горячей атмосфере тех часов, в хаосе заседания, похожего на митинг, под прямую диктовку солдат возник знаменитый “приказ № 1”, единственный достойный документ Февральской революции, хартия вольностей революционной армии» [Троцкий 2017, 257]. Во многих воспоминаниях участников событий, членов Петроградского совета усердно воссоздается картина работы «демократии в действии». Формальный автор приказа адвокат Наум Соколов представлен

как лицо, лишь записывающее волю солдат. Оригинал текста, написанного Соколовым, не сохранился, но в итоге был напечатан вариант, изложенный на отточенном бюрократическом языке, которым едва ли могли владеть простые солдаты.

В целом Приказ № 1 провозглашал права солдат, основывающиеся на ущемлении прав офицеров без указания обязанностей первых. В. В. Кожин справедливо отметил: «Если вдуматься в категорические фразы Приказа № 1, станет ясно, что дело шло о полнейшем уничтожении созданной в течение столетий армии – станового хребта государства; одно уже демагогическое положение о том, что “свобода” солдата не может быть ограничена “ни в чем”, означало ликвидацию самого института армии» [Кожин 2007, 5]. Для продолжения войны в армии нужна была дисциплина, которую должен был обеспечить офицерский состав. Обнародовав приказ № 1, Петроградский Совет рабочих и солдатских депутатов выступил против офицеров. Демократизация в России понималась по-своему. Народной массе были доступны только четкие и короткие фразы и лозунги, как, к примеру, «Долой войну!» – главный козырь Ленина. «И всякий, кто это не учитывал, рисковал остаться в дураках. Миром управляют идеи, Россией лозунги» [Булдаков, Леонтьева 2015, 477].

Но ведь, в сущности, Приказ № 1 стал возможен и имел такой колоссальный разрушающий эффект не только потому, что была для него подготовлена благоприятная почва. Это уже скорее было следствием идей, которые созревали в русском интеллектуальном пространстве долгие годы. В. В. Розанов в «Апокалипсисе нашего времени» писал: «Приказ № 1 превративший одиннадцатью строками одиннадцатимиллионную русскую армию в труху и сор, не подействовал бы на нее и даже не был бы вовсе понят ею, если бы уже 3/4 века к нему не подготовляла вся русская литература. Но нужно было, чтобы – гораздо ранее его – начало слагаться пренебрежение к офицеру как к дураку, фанфанону, трусу, во всех отношениях к – ничтожеству и отчасти к вору» [Розанов 2000, 42].

В XIX в. и начале XX в. разворачивалась идейная борьба за спасение России. К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьёв, Б. Н. Чичерин, П. А. Столыпин и др. выступали за постепенную модернизацию самодержавия против роста деморализующих народ настроений, подкрепляемых распространением идей Л. Н. Толстого, нигилистов и авторов прокламации «Молодая Россия». На мой взгляд, одним из первых программных документов, который подразумевал уничтожение регулярной армии, был «Манифест декабристов». Также программные документы Исполнительного комитета «Народной воли» содержат требование замены постоянной армии территориальной.

Если говорить о русской литературе, то шаржированное изображение русского офицерства стало почти нормой, напомним «Поединок» Куприна, «На куличках» Евг. Замятина, «Красный смех» Леонида Андреева, но главный удар был нанесен Л. Н. Толстым, отрицавшим не только церковь, науку и искусство, но прежде всего армию, как опору государства. Автор великого романа о героизме и единстве русских солдат и офицеров в войне 1812 г. пишет в начале XX в. рассказ «После бала», в котором изображает полковника, приказавшего забить до смерти шпицрутенами солдата. В небольшой статье «Проект о переформировании армии» Толстой пишет, что в России нет армии, а «... есть толпы угнетенных рабов, повинующихся вора, угнетающим наемникам и грабителям, и в этой толпе нет ни преданности к царю, ни любви к отечеству» [Толстой 1928–1964 IV, 286]. Писатель фактически в своей работе призывает ликвидировать регулярную армию и «содержать её подрядом». Позже в брошюре «Единое на потребу» он выступит с резкой критикой любой формы власти, говоря, что «... власть над другим человеком есть не что иное, как признанное право не только предавать других людей мучениям и убийствам, но и заставлять людей мучить самих себя» [Толстой 1928–1964 XXXVI, 177], а в письме к Генриху Сенкевичу от 27 декабря 1907 г. Толстой напишет: «Теперешние же властители, учредители всякого рода насилий и убийств, уже до такой степени стоят ниже нравственных требований большинства, что на них нельзя даже и негодовать. Они только гадки и жалки. ... А бороться надо не с этими лишенными высшего человеческого сознания существами, а с тем ужасным, отсталым учреждением насильственного государственного устройства, которое и есть главный источник страданий человечества» [Толстой 1928–1964, LXXVII, 272]. К. Н. Леонтьев, резко критиковавший идеи Толстого и называвший его «розовым христианином», очень

точно понимал, чем грозят России такого рода лозунги. Отсюда и вытекает главный призыв Леонтьева «подморозить Россию». Философ призывал к сохранению дисциплины и строгой иерархии во всех государственных институтах во избежание брожения в них и писал, что в России любые демократические преобразования вызовут только негативный эффект, так как русский народ воспитывать в легальности невозможно, это очень долгая история. Мыслитель был одним из первых, кто заговорил о человеке без личности, способном к развитию, но при этом не устремляющем свою волю на то, чтобы сохранить самобытность и прожить жизнь по-своему. Он вместо этого легко поддается логике толпы, становится частью безликой массы. Именно зараженная этими элементами толпа-масса стала движущей силой революции, победа которой была обеспечена развалом охранительных институтов, прежде всего армии. Это был триумф бытового анархизма, о котором Е. Н. Трубецкой писал следующим образом: «Теперь в России мы наблюдаем дальнейшее развитие той же логики войны. Распались все общественные связи, рухнул весь государственный порядок и внутренний мир. И словно самой родины нет больше, — есть только враждующие между собою классы. А временами кажется, что нет больше классов. Есть только хищные волки, которые рвут друг друга на части или собираются в стаи, чтобы вместе нападать на одиноких» [Трубецкой 1994, 191–192].

Революция опрокинула Россию в темную бездну русской стихии и антихристианских духов, раскрыла двойственную природу русского народа, его внутреннее азиатство. Русский человек оказался во власти ложной революционной морали и святости абсолютно противоположной европейско-христианским ценностям, тем самым погрузив Россию в долгий культурный и исторический кризис.

Революция, или Вступление в эпоху безумия* **В. К. Кантор**

XX век называют (и справедливо) эпохой войн и революций. В 1900 г. это предсказал Владимир Соловьев. Предсказание исполнилось. Две огромных войны, не считая мелких, но кровавых, а также три русских революции — 1905 г., две в 1917 г., становление фашизма в Италии (1922 — Муссолини) и в Германии (1933 — нацисты и Гитлер). Но гораздо точнее назвать это время эпохой безумия и ужаса.

Как отмечал выдающийся австрийский этолог Конрад Лоренц, «...более чем вероятно, что пагубная избыточная агрессивность, которая еще и сейчас сидит у нас людей, в крови, как дурное наследство, является результатом внутривидового развития, действовавшего на наших предков десятки тысяч лет на протяжении всего палеолита». Но «отныне движущим фактором отбора стала война» [Лоренц 2008, 124].

Агрессивное прошлое, пришедшее в сегодня из дикости, не уменьшалось. Что же заставляло людей нарушать не только нормы цивилизации, но даже инстинкт? И тут мы должны ввести понятие безумия. В культуре и философии существуют диалектические парные понятия: Добро и Зло, Свет и Тьма, Мир и Война, Бог и Сатана, Христос и Антихрист и т.д. Думаю, что для интеллектуального прояснения некоторых исторических ситуаций имеет смысл обратить внимание еще на одну парную — Разум и Безумие. Понятие разума есть философский факт с античных времен, тогда же появилось и понятие безумия, не как метафора, а именно как понятие. Ведь понятие «безумие» — калька с греческого *arhgosune*. Речь тут о человеке, потерявшем ум, разум. Кстати, сделавший разум фактом философского осмысления Платон парнозначил и безумие — в «Федре», различая два вида безумия: болезнь и божественный дар. Но в древнегреческих мифах даже божественное безумие порой вело к саморазрушению и убийству невинных. Вспомним Геракла, Аякса, Медею. Божественный дар присущ творцам, болезнь — человеку среднему, человеку толпы, как мы сегодня сказали бы. Все знают о безумцах, сидящих

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5–100”.

в сумасшедших домах. Но история показывает и социальные движения, влекомые безумием. Речь, разумеется, идет о движении масс, ибо разум — это достояние личности.

В последние десятилетия понятие безумия сызнова ввел в философский дискурс знаменитый французский философ Мишель Фуко, который писал, что безумие «играло нашей историей с глубокого Средневековья и вплоть до XX века, а может быть и дальше», что «безумие образует обнаженную истину человека», когда уходит «живой образ пылающего разума» [Фуко 1998, 203]. В войне и революции «живой образ пылающего разума», выражаясь словами Фуко, гаснет.

Как определил состояние человека во время войны замечательный русский писатель Леонид Андреев в знаменитой повести «Красный смех» двумя словами, которые рефреном проходят через весь текст: «безумие и ужас». На протяжении повести писатель рисует, как ужас изувеченных людских тел перерастает в безумие еще живых. Вспоминая начало войны, Троцкий приводит свой разговор с австрийским социалистом Фридрихом Адлером: «На улице сейчас выходят все неуравновешенные, все сумасшедшие, это их время. Убийство Жореса — только начало. Война открывает простор всем инстинктам, всем видам безумия» [Троцкий 1991, 230].

Собственно, легкость февральского (мартовского) удара по империи показала готовность императора стать жертвой. Николай II, не обладавший ни волей, ни инстинктом власти, стал лишней фигурой для правящей верхушки, которая хотела всего лишь сменить царя. Это казалось простым решением. 2 марта Николай подписал отречение. Но такая смена верховного правителя во время тяжелой войны на самом деле была безумием и вела к катастрофе, которая и произошла как бы сама собой.

Регуляторы цивилизации ломались под натиском безумия. **Безумный зверь тот, кого перестает держать в узде даже сила инстинкта.** Нормальный человек боится безумного. Это естественно. Особенно страшно, когда безумие охватывает толпу. Бердяев довольно неожиданно для себя, человека лично смелого, как-то выговорил: «Страх лежит в основе жизни этого мира. ...Если говорить глубже, по-русски нужно сказать — ужас» [Бердяев 2003, 388]. Как было сказано еще древними, кого Господь хочет погубить, того Он лишает разума. И лишённые разума изничтожали носителей разума под разными предлогами. Чтобы в мире угас свет и воцарился древний ужас.

В конце XVIII в. гениальный испанец Гойя создал серию офортов «Капричос», где центральной была картина, изображавшая спящего человека, которого окружают монстры и чудища, с знаменитой подписью «Когда разум спит, фантазия в сонных грезах порождает чудовищ». Разум не раз засыпал в истории, а чудовища выходили наружу и творили бесконечные злодеяния. Гойя оказался провидцем, точнее сказать, мыслителем, видевшим ущербность бытия.

Любопытно, что Россия, русская культура тоже видела в безумии опасность, но и факт развития человечества. Герцена не оставляла эта тема. В знаменитой повести «Доктор Крупов» (1846) есть такое рассуждение: «Разверните какую хотите историю, везде вас поразит, что вместо действительных интересов всем заправляют мнимые, фантастические интересы; взгляните, из-за чего льется кровь, из-за чего несут крайность, что восхваляют, что порицают, — и вы ясно убедитесь в печальной на первый взгляд истине — и истине полной утешения на второй взгляд, что все это следствие расстройства умственных способностей».

Из войн возникали перевороты и революции, и, как правило, чем разрушительнее была война, тем разрушительнее следующая революция. До XX в. самые кровавые были Английская и Великая французская революции, напугавшая мыслителей-гуманистов, даже Ницше, писавшего: «**Безумие в учении о перевороте.** Существуют политические и социальные фантазии, которые пламенно и красноречиво призывают к перевороту всего общественного порядка, исходя из веры, что тогда тотчас же как бы сам собой воздвигнется великолепнейший храм прекрасной человечности. В этой опасной мечте слышен еще отзвук суеверия Руссо, которое верит в чудесную первичную, но как бы *засыпанную* посторонними примесями благодать человеческой природы и приписывает всю вину этой непрявленности учреждениям культуры — обществу, государству, воспитанию.

К сожалению, из исторического опыта известно, что всякий такой переворот снова воскрешает самые дикие энергии — давно погребенные ужасы и необузданности отдаленнейших эпох; что, следовательно, переворот хотя и может быть источником силы в ослабевшем человечестве, но никогда не бывает гармонизатором, строителем, художником, завершителем человеческой природы. <...> Этим духом надолго был изгнан *дух просвещения и прогрессивного развития*; подумаем — каждый про себя, — можно ли снова вызвать его к жизни!» [Ницше 1990, 440].

Существенна, однако, разница между этими двумя великими революциями. Английская выросла из английской гражданской войны (*English Civil War*), где движущей силой были пуритане, но именно поэтому она исходила из единства церкви и государства. Отказ во Франции от церкви поставил католическую страну перед пустотой, перед Ничто. Придуманый Робеспьером Храм Разума был скорее актом сумасшедшего, пытавшегося управлять историческими смыслами. Де Токвиль писал: «Наполеон, сумевший победить либеральный гений французской революции, предпринимал напрасные усилия, чтобы укротить ее антихристианский гений» [Токвиль 1997, 13].

Французская революция была поначалу для русских радикалов примером прорыва к свободе. Но это были мечты. Реальность была иной. Победила не свобода, а толпа, ненавидевшая разум и независимость ума. Быть может, первым великий Пушкин увидел во французском порыве явление абсолютного безумия. Он знал, что якобинцы казнили великого химика Лавуазье, философа Кондорсе, отправили на казнь замечательного поэта Андре Шенье, о чем написал стихи:

Оковы падали. Закон,
На вольность опершись, провозгласил равенство,
И мы воскликнули: *Блаженство!*
О горе! о безумный сон!
Где вольность и закон? Над нами
Единый властвует топор.

А. С. Пушкин. Андрей Шенье.

Об ужасах французской революции писал Бунин, а Г. П. Федотов в знаменитом рассуждении о свободе отказал Французской революции в праве претендовать на введение этого понятия в европейскую жизнь: «Трудно понять, каким образом Великая французская революция могла считаться колыбелью свободы. Так думают люди, для которых ярлыки и лозунги важнее подлинных исторических явлений. ...Революция нашла в старом режиме, вместе с устаревшими привилегиями и неоправдываемым уже гражданским неравенством многочисленные островки свободы: самоуправление провинций, независимость суда (парламентов), профессиональные корпорации, университет. Она уничтожила все это» [Федотов 1992, 270–271]. Победили массы, отринувшие всякую идею личности и личностной иерархии, без которой, как считал Бердяев, не держится ни одно общество. Именно отвергнутое толпой христианство во имя сохранения вечной души, по словам Хоркхаймера, «утвердило бесконечную ценность каждого человека — идея, которая проникает даже в нехристианские или антихристианские системы западного мира» [Хоркхаймер 2011, 158].

XX век не раз определялся как век массового безумия, коллективного психоза. Словно исполнились мрачные предчувствия Достоевского: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселившиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные» («Преступление и наказание»). Исчезновение личности привело к катастрофе, писал Евг. Трубецкой: «Безумие нашей революции, как и безумие нашей реакции, обуславливается, главным образом, одной общей причиной — тем, что у нас личность еще недостаточно выделилась из бесформенной

народной массы» [Трубецкой 1994, 323]. Вроде бы опирающийся на теорию Маркса, Ленин, по мысли Степуна, будучи человеком громадной воли, послушно шел на поводу у массы, на поводу у ее самых темных инстинктов. Поэтому «...в революционные эпохи сходит с ума сам разум» [Степун 2000, 386].

Состав мира очевидно изменился. Эта перемена шла весь XX век. Но уже в 1895 г. вышла гениальная книга Гюстава Лебона «Психология народов и масс», предсказавшая те движения истории, связанные с выходом в историю масс, задолго до Фрейда, Канетти, Бердяева и Ортеги-и-Гассета. «Лишь только известное число живых существ соберется вместе, все равно, будет ли то стадо животных или толпа людей, они инстинктивно подчиняются власти своего вождя. ...Его воля представляет то ядро, вокруг которого кристаллизуются и объединяются мнения» [Лебон 2016, 172]. В стихотворении «Трихины» 1917 г. Максимилиан Волошин, продолжая пророчество Достоевского, написал:

Исполнилось пророчество: трихины

В тела и в дух вселяются людей.

И каждый мнит, что нет его правей.

Великий русский ученый Александр Леонидович Чижевский, основоположник гелиобиологии писал: «Иногда разгар борьбы вскрывает всю обширную область человеческого безумия, неуравновешенности и страсти. Стихийные насилия, ожесточение, остервенение, эпилептическое иступление, жажда мщения, эпидемии убийств, паник, погромов, опустошительных набегов, отчаянных битв, массовых истреблений, кровавых бань, а также мятежи, бунтарства, сопряженные с проявлением фанатизма и героизма, достигают своего апогея. Массы и толпы могут ликовать при виде самых ужасных насилий, зверств, убийств. Ими изобретаются мучительнейшие казни. Безумие воплощается в жизнь. То, что считалось невозможным и диким в период минимальной возбудимости, в период максимума вполне может идти рука об руку с *моралью и возвышенностью преследуемых идеалов* (курсив мой. — В.К). Перед этими порывами и проявлениями как масс, так и отдельных индивидов, вследствие необычайного состояния психического возбуждения, должны заглухнуть чувства опасности, самосохранения, даже инстинкт» [Чижевский 1924, 40]. Как видим, для ученого-гелиобиолога безумие побеждало даже инстинкт, в том числе и инстинкт самосохранения. Единственное, но чрезвычайно важное уточнение: о безумии может писать только здоровый человек. Безумец безумия не видит, считая свои действия «моральными и возвышенными».

По замечательно точному наблюдению Солженицына, «...в совершении революции ни одна из революционных партий не проявила себя, и ни единый революционер не был ранен или оцарапан в уличных боях. ...Так революция началась без революционеров» [Солженицын 2017, 9–10]. И встает важнейший вопрос. **Была ли вообще революция в феврале — или царство просто само по себе распалось?** Ушла армия, как и хотел Лев Толстой, развалились суды, государство. В этом движении России радикальные деятели той эпохи увидели проявление логики исторического разума. Были и сомневающиеся. Скажем, Бердяев в статье с вызывающим названием «Была ли в России революция?» писал: «Г. Ленин счел возможным заявить, что в конце февраля в России была революция буржуазная, свергнувшая царизм, а в конце октября произошла революция социалистическая, свергнувшая буржуазию, т.е. процесс, который у западных передовых народов совершается столетия, в отсталой России произошел в несколько месяцев» [Бердяев 2007, 648]. Произошло восстание масс вопреки марксистской науке, а во главе восстания, как и предсказывал Лебон, встал безумный вождь: «Чаще всего вожаками бывают психически неуравновешенные люди, полупомешанные, находящиеся на границе безумия» [Лебон 2016, 173]

Стоит привести знаменитые слова Василия Розанова: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. Даже “Новое Время” нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных. ...

Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса» [Розанов 2000, 6–7]. «Что такое совершилось для падения Царства? ...Буквально, Бог плюнул и задул свечку» [Розанов 2000, 10]. Розанов логики в падении Царства не видел. Плевок, словно жест безумного юродивого.

Возможно, **безумие и вправду понятие, требующее дальнейшего осмысления, ибо оно есть факт проживания человечества в этом мире**, более того правит им, формирует линии силового поля, которое структурирует людские массы. Только, к сожалению, является оно чаще на историческую сцену в маске Разума.

Е. Н. Трубецкой как философ истории: о смысле русской революции* О. А. Жукова

Сбывшееся предчувствие, или Путь к русской катастрофе

Русская революция 1917 г. — важнейшее социально-политическое событие, изменившее ход российской и мировой истории. Духовно-культурные и социально-политические причины возникновения революционной ситуации в России заняли центральное место в дискуссиях и публичной полемике между выдающимися представителями русской общественной и религиозной мысли, став продолжением традиционного русского историко-софского спора о цивилизационной и политической идентичности России. Философская постановка вопроса об исторической судьбе России в ансамбле европейских государств и культур во многом была инспирирована Великой войной, которая русским обществом воспринималась как отечественная война с Германией. Геополитический конфликт мировых держав словно бы подтверждал культурологическую формулу Н. Я. Данилевского о цивилизационном отличии романо-германского и славянского мира, следствием которого мог стать как продуктивный диалог, так и открытое противостояние. Процесс политической модернизации в России был значительно осложнен событиями Первой мировой войны. Факт, что революция является продолжением войны, оказался для русских интеллектуалов узловым моментом в понимании трагической взаимосвязи между событиями Великой войны и большевистским переворотом в России. Об этом в разгар гражданского братоубийства, охватившего Россию, в публичной лекции «Великая революция и кризис патриотизма», находясь на белом Юге, прямо скажет русский философ и либеральный общественный деятель, князь Евгений Николаевич Трубецкой. С высоты философского осмысления современности правовед и религиозный мыслитель попытается соотнести происходящее с логикой мировой истории, выявить диалектику закономерности и случайности свершающегося в ней.

Трубецкой проведет параллели между революцией в России и Германии — в странах, наиболее пострадавших от войны, столкновение которых на полях сражений было столь масштабным и ожесточенным. При явных отличиях, он увидит поразительное сходство в *существенном*. «Везде революция есть дитя войны. Отсюда — целый ряд явлений, повторяющихся всюду, — заметит Трубецкой. — Везде мы видим революцию по преимуществу военную, *солдатскую*; всюду сила “вооруженного народа”, раньше служившая целям защиты государства против внешнего врага, становится или грозит стать источником величайшей внутренней опасности. И, наконец, одно и то же парадоксальное превращение совершается в Германии и в России: из милитаризма *рождается большевизм*» [Трубецкой 1994, 397].

Революция, по мнению русских религиозных философов, стала выражением национальной катастрофы. Боль от осознания происходящего, тяжелые предчувствия, граничащие с метафизическим ужасом, — определяющая тональность работ этого периода. Историософия русской революции Трубецкого резонирует с эмоционально окрашенными

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5–100”.

размышлениями авторов знакового для революционной эпохи сборника «Из глубины» (1918). Евгений Трубецкой формально остается вне авторской группы сборника, но вместе со Струве, Бердяевым и Франком находится в одном смысловом и этико-политическом поле русской либерально-христианской мысли начала XX в. Их объединяет резкая критика большевизма. Как емко определит Трубецкой, «большевизм есть фактор общественного гниения» [Трубецкой 1994, 407]. Опасность политического радикализма общество впервые ощутило в событиях 1905–1907 гг., но не осознало реальность угрозы. Об этом пути к «моральной и политической катастрофе» Октября, проделанном русским государством и обществом от первой революции 1905 г., в «Предисловии» с горечью говорит инициатор и издатель «Из глубины» П. Б. Струве.

Трубецкой разделяет точку зрения авторов сборника с пророческим названием «Из глубины». *De profundis* – это и метафора трагической судьбы русской интеллигенции, и метафизическое дно русской истории, мистическим образом связанное со станцией «Дно», на которой 1 марта 1917 года председатель Государственной Думы М. В. Родзянко пытался удержать Государя телеграммой из Петрограда, чтобы решить вопрос о формировании «ответственного правительства». Последовавшее 2 марта отречение Николая II от престола стало прологом огромной исторической драмы, затронувшей судьбы десятков миллионов русских людей, для которых надежды, связанные с Февральской революцией, были рассеяны и разрушены Октябрем. Не удивительно, что исторические и цивилизационные последствия большевистского переворота представлялись Трубецкому и философам его круга катастрофическими для судеб России, Европы и мира.

И все же среди немалого количества работ ярких мыслителей и публицистов эпохи войны и революции, при всей близости к взглядам авторов «Из глубины», оценка революции, данная Е. Н. Трубецким, занимает особое место. Значим и тот факт, что в отличие от большинства своих выдающихся сподвижников – религиозных философов и политиков либерального крыла, Трубецкой не получил времени для обсуждения исторических результатов и последствий революции – он не участвовал в дискурсивной разработке сюжета, который стал центральным для исторической мысли эмиграции. Революция была *опытом его жизни, а не опытом памяти и рефлексии* мыслителя, влетающего воспоминания о далеком моменте в большой философско-исторический нарратив.

От исторических свидетельств – к метафизике истории

Корпус историософских работ Трубецкого периода трех русских революций одинаково важен и как опыт исторического свидетельства, и как оригинальная разработка философско-исторической проблематики, когда рефлексивная мысль непосредственно включена в социальную ткань жизни – в то, как она воспринимается, чувствуется, в каких формах осмысляется, создает сценарий настоящего и провидит будущее, строит прогноз. Следует подчеркнуть, что тема философии истории и революционного катаклизма присутствует не только в журнальных и газетных статьях, лекциях, выступлениях, опубликованных в период трех русских революций, она фундирует основные исследования Трубецкого. Во всех его текстах просматривается подход профессионального мыслителя, который создает историко-философскую и политико-философскую рамку для понимания наблюдаемой им реальности.

Обдумывая текущие события, глубоко и болезненно переживая разрывы исторического и социального поля русской жизни, Трубецкой создает прецедент *актуальной философии истории*: социальное знание о движущих силах истории и предельных основаниях человеческого познания, *проблематизированное темой смысла жизни*. Его философская дистанция по отношению к текущим событиям имеет, скорее, не экзистенциальную и политическую, а интеллектуальную и религиозную природу. В ней соединяется знание и нравственное чувство верующего человека, схватывающего философской интуицией два плана бытия – временного, исторически преходящего, и вечного, связанного с прекрасным видением «...того безусловного смысла, который составляет разрешение мировой трагедии» [Трубецкой 1994, 4]. Главное в его философствовании – отыскание

внутреннего смысла событий, имеющих двойную оптику видения. Трубецкой рассматривает историческое событие во взаимосвязи как с прошлым, так и с будущим, при этом его мысль обогащается образным содержанием. Она адресуется к памяти культуры, вызывая живые художественные ассоциации. Философизация революции в горизонте культурно-исторического, религиозного и художественного сознания позволяет Трубецкому выявить ее духовную природу, установить социальную причинность явления и его психологические закономерности, действующие в конкретный момент истории.

Об этом свидетельствует книга Е. Н. Трубецкого «Два зверя (Старое и новое)», вышедшая в середине 1918 г. В сборник были включены ранее опубликованные в 1906, 1907, 1908 и 1909 гг. статьи в «Московском еженедельнике», редактором-издателем которого был Трубецкой. В обращении к читателям автор раскрывал программный замысел публикации своих статей. В свое время они стали откликом на события первой русской революции и воспринимались теперь мыслителем как сбывшееся предчувствие беды, постигшей Россию. Тем самым недавнее прошлое освещало настоящее, а современные события виделись, по словам Трубецкого, как «...продолжение и развитие *единого исторического процесса, объединяющего обе революции*» [Трубецкой 1994, 299]. Отсылая к апокалипсическому сценарию сбывающихся в истории страшных предсказаний, Трубецкой угадывал мистический ужас близкой катастрофы для России и для судеб мира. Задавая своим рассуждениям апокалипсическую перспективу, он делился с читателями не только личностными ощущениями текущего момента истории, но и указывал на характер переживаний большого круга русских интеллектуалов, для которых современность стала воплощением Апокалипсиса, его образов и пророчеств.

На этот мотив *апокалипсической катастрофы* как своеобразной доминанты русского сознания укажет Н. А. Бердяев в книге 1923 г. «Мирозерцание Достоевского». Достоевский, по мнению Бердяева, религиозно переродил русскую душу, открыл ей ощущение бездны и поэтому русские философы после Достоевского ментально и культурно принадлежали уже другой эпохе. «Наше мироощущение сделалось катастрофическим. Это Достоевский нам его привил, — писал Бердяев. — Киреевские, Хомяковы, Аксаковы, с которыми были у Достоевского, есть и у нас некоторые общие верования и идеи, не знали еще того катастрофического мироощущения, которое захватило потом даже таких сравнительно спокойных и устойчивых людей, как, напр., кн. Е. Н. Трубецкой» [Бердяев 1994, 140]. Действительно, правоведу и одному из лидеров партии мирного обновления, провозгласившей программу совместной культурной работы власти и общества, их нравственного обновления, был свойственен трезвый, деятельный и спокойный взгляд на жизнь. Но в Трубецком, как наследнике и восприемнике религиозно-философских идей Владимира Соловьева, жило уже чувство «последнего и предельного», «конца всех вещей», по выражению Бердяева [Там же, 141]. Он человек иной эпохи — эпохи после Достоевского, когда русская мысль, уязвленная последними метафизическими вопросами героев его философских романов, обратилась к поиску своих исторических и онтологических оснований, вновь решая проблему веры и разума. Можно согласиться с оценкой Бердяева — своим обостренным религиозным чувством Достоевский поменял перспективу русской мысли и *перенастроил философскую оптику русского мирозерцания* в религиозно-этическом, экзистенциально-персоналистическом и мистико-апокалипсическом ключе.

Справедливо говорить, что философия истории Трубецкого с привитым русскому мирозерцанию апокалипсическим чувствованием — это оригинальная версия социальной метафизики со смещением в область *религиозной философии истории и теологии культуры*. Особо выделим: опыт осмысления революции для Трубецкого глубоко связан с ключевой религиозно-философской проблемой *свободы и бессмертия*. Она была сформулирована философом в речи на годовщину памяти брата, Сергея Николаевича Трубецкого. Е. Н. Трубецкой подчеркивал, что вся устремленность к социальным и политическим свободам исходила у Сергея Трубецкого из христианского понимания свободной и разумной души, обретающей духовное бессмертие во Христе. На эту онтологическую связку свободы и бессмертия Евгений Трубецкой еще раз твердо указывал в книге «Смысл

жизни», говоря о том, что учение о Христе — это «ключ к разрешению вопроса о человеческой свободе» [Трубецкой 1994, 155].

Проблема духовного смысла, проецируемая на жизнь человека и на исторический процесс, может быть прослежена и в других работах Трубецкого. У истоков этой проблемы религиозно-философская мысль В. С. Соловьева. Метафизическая рамка истории, в которую вовлечена жажда свободы и бессмертия личность, возникает в рассуждениях Трубецкого на важнейшую для Соловьева тему судьбы России как носительницы православного сознания и ее роли в установлении всемирной теократии. Здесь Трубецкой вступает в спор с Соловьевым, который завершается уже заочно, в фундаментальном двухтомном исследовании «Миросозерцание В. С. Соловьева» (1913).

Трубецкой анализирует теократический проект гениального мыслителя в рамках глобальной религиозно-философской темы исторической судьбы христианства. Он ищет аргумент для критики историософских идей Соловьева и находит подтверждение своей правоты в христианском Риме, где интенсивно работает над книгой о своем великом учителе и старшем друге зимой 1911 г. Трубецкой видит пустые храмы и заключает: «Вот что сделала “Теократия” и та внешняя власть, которую Соловьев считал условием *действующего христианства*» [Взыскующие града 1997, 314]. По словам Трубецкого, если бы Соловьев побывал в Риме, то он смог бы глубже оценить православие, которое спасло мистический корень и саму веру. Именно в Риме, в точке притяжения исторических и духовных сил христианства, Трубецкой напишет главу под названием «Вселенское и русское в теократической идее Соловьева» [Там же, 329]. Буквально физически ощущая историю, которая излучает прикровенный свет христианских святынь, Трубецкой поднимается до высоких религиозно-философских обобщений и продолжает удерживать этот опыт духовного прозрения в смысл истории на протяжении всего последующего творческого пути.

С наибольшей полнотой проблема смысла истории, в которую включена жизнь человека с ее неизбежной трагедией смерти и воскресения, звучит в *теме всемирной катастрофы войны и революции*. Она понята Трубецким в духе христианского учения о свободе и бессмертии души и раскрыта им в книге «Смысл жизни». Философский концепт смысла жизни — определяющий мотив творчества Е. Н. Трубецкого, его дискурсивно разрабатываемая главная религиозно-философская интуиция. Эту работу философ считал самой важной для раскрытия своего миросозерцания, надеясь в дальнейшем развить сформулированные в ней положения религиозно-философской концепции познания, свободы, ценности культуры, смысла истории и человеческого существования. Начало труда было осложнено предчувствиями надвигающейся на Россию катастрофы: «Слышались отдаленные раскаты грома приближающейся грозы; но оставалась надежда, что она минует, и все еще казалось целым. Потом труд был прерван в самом его начале революционной бурей. Он возобновился под гром пушек московского октябрьского расстрела 1917 года. Теперь, когда он кончен, Россия лежит в развалинах; она стала очагом мирового пожара, угрожающего гибелью всемирной культуре» [Трубецкой 1994, 4].

В книге «Смысл жизни» Трубецкой понимает революцию как продолжение мировой войны, ознаменовавшей собой кризис европейской культуры и ценностей политического проекта модерна. Анализ философского наследия Трубецкого убедительно показывает, что в «Смысле жизни» он продолжает разрабатывать отдельные тезисы и идеи, высказанные в статьях 1906–1919 гг., оценивая политический процесс в России как закономерность истории, имеющую не только социальное, но и духовно-нравственное измерение. Это позволяет метафизически ориентированному философу истории увидеть социальность в ее статике, динамике, разломах и турбулентности в присутствии Абсолюта — в религиозной логике происходящих и грядущих событий. Именно в этом и заключается философский аргумент Евгения Трубецкого в пользу всемирного смысла, обнаруживаемого сквозь всю бессмыслицу мировой войны и революционного хаоса — аргумент непреходящего духовного значения и интеллектуальной силы, который воспринимается сегодня как свидетельство верующего разума, возвышающегося над исторической катастрофой и смертью.

Интеллигенты и первая русская революция 1917 г.: Н. Бердяев и М. Горький* М. С. Киселева

Что принесли России события февраля-марта 1917 г.^{1?} Каким русские интеллигенты увидели, попытались осмыслить и поставить в контекст интеллектуальной истории ее главное событие — падение русской монархии? Зная дальнейший ход истории, нельзя не понимать принципиальной разницы в оценке события весны 1917 г. до и после Октябрьского переворота. А. Солженицын писал: «Столетняя дуэль общества и трона не прошла вничью: в мартовские дни идеология интеллигенции победила — вот, захватив и генералов, а те помогли обессилить и трон. <...> Национальное сознание было отброшено интеллигенцией — но и обронено верхами. Так мы шли к своей национальной катастрофе» [Солженицын 2017, 36]. Если согласиться с Солженицыным и считать первую революцию победой русской интеллигенции, то важно понять, как эту победу оценивали победители.

Николай Бердяев и Максим Горький — две значимые фигуры, различающиеся по своему социальному происхождению, роду занятий, политическим и религиозным убеждениям, опыту и практикам отношения к власти и т.д. Оба, при всех различиях, были людьми свободного пера, жившие писательским трудом (философско-публицистическим и художественным), глубоко переживавшие за судьбу России. И тот, и другой активно публиковали свои наблюдения, размышления и прогнозы в периодической печати. Предшествующая мартовским дням и сопровождавшая революционные события 1917 г. Первая мировая война, связала осмысление обоих событий накрепко, а потому и Бердяев, и Горький многократно обращались к осмыслению и военных, и революционных тем.

* * *

Готовя сборник «Судьба России» [Бердяев 1990] из своих статей о войне, Бердяев в предисловии, озаглавленном «Мировая опасность», желал скорейшего завершения войны. Это было полной противоположностью той позиции, которую он занимал на протяжении трех с половиной лет военных действий: гуманист и религиозный мыслитель Н. Бердяев тогда поддерживал войну. В самом ее начале война мыслилась им «новым историческим измерением», решением «таинственных судеб человечества». Желание мира и ненасилия, по Бердяеву, есть «таинство» желания Царства Божия. Оценивая мировую войну в религиозно-метафизическом смысле, Бердяев полагал, что в ней находит выражение «трагический ужас жизни»: «...если в войне есть озверение и потеря человеческого облика, то есть в ней и великая любовь, преломленная во тьме» [Там же, 183]. «Антиномическое» отношение к войне объяснялось им антиномичностью самого христианства: Христос принес *на землю меч*, но Он же проповедовал непротивление злу как *Божью заповедь*. Имея в виду этот религиозно-метафизический смысл, философ не соглашался с тем, что в мирской жизни война есть борьба «нравственных складов» воюющих между собой народов. Так, он писал в тексте «О правде и справедливости в борьбе народов», что «...война апеллирует не к моральной справедливости, а к онтологической силе» [Там же, 194]. В статьях военных лет не раз была высказана уверенность, что «онтологическая сила» будет за русской идеей, которая, в свою очередь, подпитывается чувством, свойственным русской душе — «богоизбранности и богоносности»: «Бьет тот час мировой истории, когда славянская раса во главе с Россией призывается к определяющей роли в жизни человечества» [Там же, 3].

Однако случилась революция, и Бердяев констатировал: «...русский народ не выдержал великого испытания войны... потерял свою идею» [Там же, III]. В стилистике пророка, «предсказывающего назад», он писал: «Я знал, что в русском народе и в русской интеллигенции скрыты начала самоистребления» [Там же, IV]. Он готов включить в список

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5–100”.

виновных потери идеи и себя самого: «Все мы к этому руку приложили» [Там же]. И вот запоздалое покаяние: «Нельзя было расшатывать исторические основы русского государства во время страшной мировой войны, нельзя было отравлять вооруженный народ подозрением, что власть изменяет ему и предает его. Это было безумие, подрывавшее возможность вести войну» [Там же].

Как на эту же тему рассуждал М. Горький? В 1913 г. он вернулся в Россию из Италии и начал сотрудничать с большевиками, редактируя партийные газеты. С апреля 1917 г. в Петрограде под редакцией Горького выходит газета «Новая жизнь», где публиковались статьи и социал-демократов, и меньшевиков. Считая чрезвычайно важными свои новозаписанные статьи, Горький собрал их в книгу и издал в 1918 г., назвав «Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре». Авторский замысел книги подчинил ее структуру не хронологии выхода статей, а их проблемному содержанию. Самым актуальным было отношение к мировой войне. Горький с самого начала военных действий видел войну как «мировую бойню», то есть, по Бердяеву, односторонне, только в мирском ее осмыслении. Его позицию выражали инвективы против войны, как бессмысленного «кровавого кошмара», который привел к безумию людей, способных разрушать то, что создано «вековым трудом множества поколений»: «Плодоносный слой земли уничтожен взрывами фугасов, мин, снарядов, изрыт окопами, обнажена бесплодная подпочва, вся земля исковеркана, осквернена гниющим мясом невинно убитых. Насилуют женщин, убивают детей, — нет гнусности, которая не допускалась бы войной, нет преступления, которое бы не оправдывалось ею» [Горький 1990, 85]. Не делая разницы между воюющими сторонами, Горький ставит свой диагноз: «Эта война — самоубийство Европы!» [Там же]. Как видим, его мысли существенно отличаются от того, что писал Бердяев, как в отношении воюющей Европы, так и в отношении России.

* * *

Февральскую революцию Бердяев встретил в Москве. В «Самопознании» он еще раз констатировал: «Характер русской революции определился тем, что она была порождением войны» и заметил: «Есть что-то безрадостное в революции, происшедшей из войны» [Бердяев 1991, 227]. Однако он принял эту революцию. Размышляя о текущих событиях, пытаясь предвидеть будущее, философ активно обсуждал происходящее на страницах разных журналов. Позже Бердяев собрал статьи (апрель 1917 г. — октябрь 1918 г.) в сборник «Духовные основы русской революции».

Несмотря на внимание к революционным событиям Бердяев в автобиографии сообщает, что когда «разразилась революция», он «чувствовал себя чужим и ненужным», «испытывал большое одиночество». Чем же это объяснялось? Бердяев писал: «Меня очень отталкивало, что представители революционной интеллигенции стремились сделать карьеру во Временном правительстве и легко превращались в сановников» [Там же, 227–228]. Сам философ при этом сообщает, что принимал участие в уличных событиях первых дней революции. Он пишет, что тяжело пережил «бегство русской армии с фронта», «...готов был даже солидаризоваться с генералами старой армии» [Там же, 228], объясняя это традициями военной семьи, из которой происходил. Бердяев обвинял интернационалистские партии, проводящие антивоенную агитацию в том, что они «...узурпируют волю народа... будучи меньшинством» [Бердяев 2007, 532]. Видя в интернационализме угрозу России, он полагал, что идея прекращения войны означает «...защиту Германии и германского социализма, настроенного наиболее империалистически» [Бердяев 2007, 531].

В статьях Бердяева о мартовских днях 1917 г. можно найти немало объяснений ее главному эпизоду — отречению царя и падению российского самодержавия. Философ поставил это событие в контекст мировой истории, вспомнив и Рим, и покорение Византии: «...пало тысячелетнее священное русское царство... последнее священное царство в мире» [Бердяев 2007, 508]. Бердяев думал, что монархия рухнула, потому что власть и народ были разделены. Теократическая идея в ее российском воплощении, по Бердяеву,

сделала Россию «...классической страной абсолютизма, деспотизма, бюрократического самовластия» [Там же, 509], где «...власть была оторвана от народа, история нашей государственности... была непрерывным насилием над народом, рабством его у инородных начал» [Там же]. Далее становится понятным, что «инородность» имеет значение «трансцендентности»: «Рабство народа у какой-то инородной ему, трансцендентной власти переживалось, как священное царство. В этом было много специфически русского и восточного». [Там же]. Его вывод: «...русская абсолютная монархия не была народной и не имела твердой опоры в народе» [Там же]. Этот вывод повлек за собой подробное рассуждение философа о священной власти как символе, материализовавшемся «во плоти», в «земном царстве». Источником рабства явилось принятие символа за реальность, что определило иллюзорность теократической идеи. По мысли Бердяева, осознание символизма, отказ от которого уже произошел в марте 1917 г., позволил бы в будущем преобразовать Россию на основах «человеческого властвования». Именно оно должно привести к свободе, расчистить дорогу «самоуправлению» человека, который не символически, через земную царскую власть, а напрямую соединится с Богом. И тогда в человеке будет «присутствовать непосредственная духовная реальность», в него вольется «реальная божественная энергия» [Там же, 511]. Это и есть духовная революция по Бердяеву — свершение «мистерии человеческого “я”». Он писал: «...религиозное сознание должно прийти к парадоксальной истине: реально божественна может быть лишь антропократия, теократия же всегда лишь символически божественна» [Там же]. Пройдя через религиозно-мистические искания после революции 1905 г. Бердяев нашел метафизическое объяснение падению священного российского царства и определил философско-антропологическую перспективу Февральской революции.

Однако не надо думать, что Бердяев видел весенние события только в религиозных одеждах. В статье «О политической и социальной революции»³ он не соглашался с определением революции как «политической» или «социальной», считая ее «буржуазной» и видя в ней выражение прогресса в истории: «“Буржуазная” революция сейчас в России и есть не классовая, а сверхклассовая, всенародная революция, осуществляющая задачи общенациональные и общегосударственные» [Там же, 524]. В полемике, идущей на страницах пореволюционной прессы о характере и задачах мартовской революции, Бердяев выступал за скорейшее перенаправление всех политических сил страны в реформаторское, хозяйственное русло. Он видел опасность в «пролетарской революции», классовой по своему характеру, которая будет иметь своим результатом «насильственную диктатуру» [Там же]. И он оказался в этом суждении абсолютно прав.

Бердяевская идея «самоуправления человека» отчасти корреспондировалась с тем, что писал Горький в статье весны 1917 г. Однако реакция Горького на революцию не имела ничего общего с религиозно-мистической антропократией Бердяева. Его понимание революции и тех преобразований, в которых нуждалось российское общество, имело совершенно «земной» характер. В статье «Об убийстве» писатель обосновывал важность преодоления «подлого прошлого», «хаоса темных, анархических чувств», порожденных «бесстыдным гнетом монархии» [Горький 1990, 82]. Горький считал убийство «преступлением против свободного человека», которое свидетельствует о «внутреннем» рабстве человека и от которого необходимо освободиться так же, как недавно Россия освободилась от «рабства внешнего» (самодержавия).

Задачи будущей России, которые определял Горький, в отличие от тех, что предлагал Бердяев, состояли в необходимости развивать «самоопределение» человека на почве культуры, в области образования, науки, развития интеллектуальных сил, собственного свободного творчества и искусства. «Теперь, — писал Горький, — в нашей воле показать *самим себе* (курсив мой. — М.К.) и миру наши дарования, таланты, наш гений. Наше спасение — в труде, да найдем мы наслаждение в труде» [Там же], заключая статью известной фразой — «мир создан не словом, а деянием» — отсылкой к гётевскому «Фаусту». Однако Горький, пройдя молодым пол-России, зная мужицкую жизнь — работу за копейку, которую легко пропить в кабаке, драку на смерть без особой на то причины, побои, достававшиеся и жене, и детям, безграмотность, безучастность к ближнему — не имел

иллюзий о возможностях и темпах выполнения сформулированной им культурной задачи. Он прямо говорит об этом: «Разумеется, — в два месяца не переродишься, однако чем скорее мы позаботимся очистить себя от пыли и грязи прошлого, тем крепче будет наше духовное здоровье, тем продуктивнее работа по созданию новых форм социального бытия» [Горький 1990, 113]. И снова пишет о состоянии души российского человека: «Мы не умеем любить, не уважаем друг друга, у нас не развито внимание к человеку, о нас давно уже и совершенно правильно сказано: “К добру и злу постыдно равнодушны”» [Горький 1990, 90]. Чем далее развивались события, тем вопросы культуры все больше поглощались политикой и войной: в мае 1917 г. Горький писал, что отправка на фронт музыкантов, художников, артистов — невосполнимая потеря для русской культуры. Необходимость разъяснения «народной массе» «трех оснований культуры» — опытной науки, свободного искусства и технически мощной промышленности (о развитии машинного производства много писал и Бердяев) — все это задачи «культурной работы», на которой настаивал М. Горький. Как мы знаем, он не только писал статьи на эти темы, но и был организатором: создавал общество «Культура и свобода», занимался охраной памятников культуры и искусства, возглавлял «Особое совещание по делам искусства», учреждал «Общество памяти декабристов», «Лигу социального воспитания» и др. организации.

Итак, завершая, можно констатировать, что первая революция и Бердяевым, и Горьким воспринималась как реализация общих интересов страны: свержения самодержавия и достижения свободы. Бердяев определил март 1917 г. как время реализации «инстинкта самоосвобождения целого народа», в котором не было «ничего классового и корыстного» [Бердяев 2007, 567]. К маю стало ясно, что само «развитие революции» обостряет противоположные интересы, потворствуя ее «разгульной стихии». Горький в «Несвоевременных мыслях» (2/15 мая 1917) писал, что противоположность интересов пропагандировалась и газетной полемикой. Разоблачая изо дня в день, из месяца в месяц рост доходов промышленников в печати, не стоило удивляться ответом народа — разрушением производства. Задача, как ее видел Горький, состояла не столько в обличении хозяев, сколько в «культурной работе», в объяснении людям «культурной», «творческой» роли промышленности, ее «государственного значения». Горький завершил эту статью словами о «полезности» интеллигенции — посвятить «...умы и сердца наши российскому народу для воодушевления его к разумному творчеству новых форм жизни» [Горький 1990, 125].

И Бердяев, и Горький весны 1917 г. видели одну и ту же проблему — «стихийная масса» более готова к разрушению, чем к созиданию в продолжающейся революции. Оба, как показала дальнейшая жизнь, не смогли повлиять на стихию революции.

Примечания

¹ В некоторых воспоминаниях о Февральской революции события в Петрограде и Москве назывались иногда «мартовской революцией». К примеру, историк С. П. Мельгунов назвал свою книгу «Мартовские дни 1917 года» (в тексте он пользуется понятием «Февраль», «Февральская революция»). В ней выстроена хроника событий февраля (марта) 1917 г. по документам и воспоминаниям очевидцев буквально по часам: подготовка и отречение императора Николая II, создание Временного комитета Государственной думы — предшественника Временного правительства, последствия «Приказа № 1», приведшего к развалу армии во время войны и др. [Мельгунов 2016]. Демонстрация работниц Путиловского завода случилась 14 февраля по юлианскому календарю, март в Европе (по григорианскому календарю) наступил уже через день. Так что название «мартовская революция» использовалось в мемуарах некоторыми современниками.

² По этой проблеме [Спиридонова 2013, 145–168].

³ Заметим, что статья была опубликована после событий 21 апреля — выступления рабочих и солдат против Временного правительства, приведшего к жертвам со стороны выступавших. Об этом также отзывался Горький в статье «Об убийстве».

**«История» и «исторический случай» в социальной концепции
русского большевизма В. И. Талина***
А. А. Кара-Мурза

«В. И. Талин» — литературно-политический псевдоним Семена Осиповича Португейса (1880–1944), одного из самых интересных социальных теоретиков и политических публицистов русской эмиграции, которого близко знавшие его современники считали равным по таланту таким корифеям политико-философской публицистики, как Федор Степун и Георгий Федотов [Аронсон 1944; Николаевский 1944].

В юности у Талина-Португейса были хорошие учителя. Как и многие российские интеллектуалы его поколения, он, уроженец Кишинева, прошел через увлечение радикальным социализмом, основы которого изучал в кружке образованнейшего из марксистов, а тогда политического ссыльного Давида Борисовича Гольдендаха, ставшего впоследствии известным под именем «Рязанов». А первые самостоятельные литературные опыты Талина состоялись в конце 1890-х гг., в одесском «Южном обозрении», которое редактировал Арон Соломонович Ланде — настоящее имя будущего члена кадетского ЦК А. С. Изгоева, блестящего теоретика и публициста, одного из авторов знаменитых сборников «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).

С началом Первой мировой войны Талин становится «оборонцем», редактирует вместе с А. Н. Потресовым меньшевистскую газету «День», где продолжает работать и после большевистского переворота. Однако после ужесточения репрессий он покидает Петроград и пробирается в Киев, а затем в Одессу, где и находится в годы Гражданской войны. Перед ним возникает дилемма: оставить Россию или «перетерпеть» новую власть, которая, как тогда казалось, не могла продержаться долго.

Некоторое время он, не приемлющий большевизм скорее *эстетически* (страдая, как он признавался, более всего от «пошлости большевистского иллюзиона»), пытается найти компромисс с режимом, профессионально работая в области статистики: служит инструктором учетно-статистического отдела во время всероссийской переписи населения 1920 г., работает в губернском продовольственном комитете, где составлялись и постоянно переделывались списки лиц, получающих продовольственные пайки («пай-граждан», по определению самого Талина). Позднее он опишет эту, претендующую на строгую рациональность систему, как «тотальный хаос», кое-как регулируемый столь же «тотальным враньем», причем как со стороны блага раздающих, так и их получающих: «Все это “регулирование” — одна сплошная чепуха; никто ничего не знает и ни о чем представления не имеет, и, если все это не взрывается и не взлетает на воздух, то только потому, что установилось какое-то равновесие всестороннего обмана, когда уже никто сам не знает, когда он врет, когда правду говорит и чем собственно правда отличается от самого гнусного вранья и очковтирательства» [Португейс 1929⁶, 5].

В 1921 г. Талин решает бежать из большевистской России. С помощью контрабандистов нелегально перебирается в аннексированную тогда Румынией Бессарабию, оттуда приезжает в Берлин, затем в Париж, где начинает активно сотрудничать в самом авторитетном журнале русской эмиграции — парижских «Современных записках». Но, главное, пишет и издает серьезные монографии: «Пять лет большевизма (Начала и концы)» (1922); «Российская коммунистическая партия» (1924); «РКП. Десять лет коммунистической монополии» (1928), «Красная Армия» (1931). Каждая из этих книг готовилась долго и тщательно, с использованием большого документального и статистического материала, разными путями получаемого из России Тургеневской библиотекой в Париже, а также библиотекой Международного бюро труда в Женеве, где заведующим «русским отделом» был ближайший друг и единомышленник Талина — С. О. Загорский [Кара-Мурза 2006, 137–139].

* Исследование финансировалось в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5-100”.

Катастрофа новой мировой войны привела Талина, как и многих других русских изгнанников, из оккупированного нацистами Парижа в Нью-Йорк. Приехав в Америку уже большим, он тем не менее продолжает занятия публицистикой, сотрудничая с главными изданиями русской эмиграции — «Новым журналом» и «Новым русским словом». В ночь на 27 февраля 1944 г. Талин тихо скончался в Нью-Йорке и был похоронен на еврейском кладбище Маунт Кармел в Квинсе.

Важной причиной большевистской катастрофы в России Талин (часто публиковавшийся под другим псевдонимом — «*Ст. Иванович*», взятым в память о видном социалисте Степане Ивановиче Радченко) считал давно обозначившийся разрыв между уровнем культуры дореволюционной русской элиты, достигшей безусловных высот в искусстве, литературе, социальной теории, и человеческой массы, явно не способной «подпереть эти культурные максимумы»: «У нас были громадной силы и громадной высоты прыжки ввысь, а когда в великой войне и затем в великой революции понадобился народ, понадобились массы, национальная воля и государственный разум, то вместо всего этого оказалось пустое место, превратившееся в могилу всех наших максимумов» [Португейс 1927^a, 378].

Без нарочитого пафоса, столь характерного для интеллектуальных вождей белой эмиграции, Талин тщательно анализирует факторы, при которых русские большевики смогли победить. Большевизм у него — срыв восходящей революции в хаос из-за, прежде всего, поражения культуры и ее носителей. Велика была здесь роль мировой войны — апофеоза контркультурных тенденций. Ибо, при всей поверхностности и непрочности европеизации России (по словам Талина, она была лишь «хрупкой глазурью на нашем варварстве» [Португейс 1931^b, 22]), только война сумела пробить оболочку культуры и обнажить русский хаос.

И здесь, на беду России, нашлась сила, которая сделала сознательную ставку на разрушение отечественного варварства. По мнению Талина, «большевизм предвидел то, что другие не видели»: «Он предвидел, что ближайшие годы пройдут в России под знаком хаоса, крушения всех самых элементарных основ общественной, экономической, культурной и практической жизни» [Португейс 1921, 183—184]. Гениальность Ленина состояла в том, что он без боязни отдался этой стихии бунта, интуитивно чувствуя, что «бунт — не антагонист власти, а судорожный порыв от власти, переставшей пугать, к власти, которая внушит дрожь страха заново» [Португейс 1924^b, 9].

Но как смог удержаться и столь долго просуществовать режим, в генезисе которого лежала опора на антисоциальные элементы и разрушение всякого порядка — вот вопрос, который занял центральное место в интеллектуальном поиске Талина. Его историософская концепция состояла в рассмотрении цепи исторических событий с двух противоположных ракурсов, на скрещении двух разнонаправленных аналитических стратегий. С одной стороны, согласно Талину, каждое событие так или иначе «*входит в историю*» — в этом смысле «демократическая революция 1917 г. и большевизм войдут в историю России» [Португейс 1927^a, 356]. «Есть, однако, другой элемент исторического понимания и на нем, к сожалению, останавливаются меньше, — продолжает Талин. — Не только события входят в историю, но и *история входит в события* (курсив мой. — А.К.). Иными словами, в данное событие врываются силы «диалектики», силы социологического развития, превращающие первоначальную значимость этого события из одной в другую, нередко прямо противоположную» [Там же].

По мнению Талина, не только «большевизм вошел в историю», но и в него самого *вошла история*, вошли исторические силы, давшие ему жизнь, но жизнь эту направившие по путям, над которыми замыслы самих большевиков были уже не властны: «В большевизм вошла русская история, история русского народа и история русской страны» [Там же].

Но большевизм тем и отличался, потому и прибегал к террористическим средствам, что «возымел безумное намерение запереть Россию и запереть себя таким образом, чтобы русская история никоим образом сюда не вошла. Русский большевизм захотел быть антиисторичным, внеисторичным и надисторичным, и в этом и заключалась его крайняя

«революционность», чтобы в историю войти, а ее к себе не впустить. Вся его жестокость, вся его слепота, вся его историческая фантастика и фантастическая истеричность питались вот этим намерением оградить себя от проникновения истории в его собственный организм» [Там же].

В своем анализе большевизма Талин использует еще одну пару понятий: «История» и «Исторический Случай». Большевики, по его мнению, прекрасно сознавали, что «за них – случай – экономический, политический и моральный развал войны, но против них – история – основные законы современного экономического, политического и морального развития, законы, на которые война наложила свой “мораторий”, но которые уничтожить война не могла. И вот социалистическая бессмыслица коммунистической утопии и состояла в том, что случай она захотела превратить в историю, а историю, хотя бы тысячелетнюю историю России, в необязательный случай» [Там же, 356–357].

Но как именно «русская история вошла в большевизм»? Талин утверждает: в первые послереволюционные годы «история, вошедшая в большевизм, вошла в него не передом, а задом, повернув Россию к, казалось, уже пройденным ступеням» [Там же, 358–359]. В самом деле, «спустя некоторое время после воцарения большевизма многие стали замечать, что вселившаяся в большевизм русская история относится к довольно давним эпохам»: «Мы стали вспоминать, что уже самый приход большевиков к власти носил на себе неизгладимые черты “русских древностей”. Древняя пугачевщина и разиновщина, древнее исконное “бунташество”, древние настроения “черного передела”, древнее безразличие не столько антигосударственного, сколько до-и-внегосударственного анархизма русского народа – сколько всяких таких древностей стали улавливать в очертаниях “социалистической”, “пролетарской” революции!..» [Там же, 357].

Однако откат к архаике, как заметил Талин, с годами сменился в России новым процессом, также большевиками не предусмотренным, – выходом на авансцену российской истории «новых слоев», тех «мещан», «которых мы раньше не замечали или всячески презирали»: «Вот они-то и заявили о своем существовании и о своих исторических претензиях с наглядностью воистину убийственной» [Там же, 363].

«История», показывает Талин, медленно «разворачивается», чтобы войти в большевистскую Россию «как полагается» – «передом, а не задом». Повседневная жизнь, развиваясь вопреки большевизму, постепенно регенерирует объективную логику развития человеческих отношений, логику *поступательного развития культуры*. При этом сами ключевые институты большевистского режима – партия, профсоюзы, комсомол, армия, задуманные авторами как надежные инструменты своего господства, объективно становятся ареной острейшей борьбы. В них (а учитывая их значение, прежде всего в них) и проявляется главное противоречие системы – возрождение органической культуры вопреки пароксизмам революционной чрезвычайщины.

Исследование внутренних метаморфоз, претерпеваемых главным институтом большевизма – Партией, – излюбленная тема Талина-советолога: «Весь многообразный мир интересов, страстей, столкновений, связанных с хозяйственной деятельностью, с классово-борьбой, с борьбой в пределах каждого класса – все это должно найти то или иное отражение внутри этой огромной губки – РКП... Борьба населения с монополией легальности РКП была перенесена в пределы самой РКП» [Португейс 1924^a, 8–9].

Большевистская партия стала своеобразным «Ноевым ковчегом», где самые разные группы населения, часто с резко отличными интересами, пытались спастись от потока бесправия, бушующего по всей стране: «Они накрылись партийной шапкой-невидимкой... но по своей роли в политическом развитии страны они представляют собою самую опасную для политической диктатуры силу» [Португейс 1928, 405–407].

Со своей стороны, большевистский режим всеми силами противодействует регенерации исторической органики: «Надо во что бы то ни стало длить революцию. Иначе – смерть» [Португейс 1929^a, 2]. Один из наиболее эффективных способов искусственного продления «революционной молодости» – постоянное поддержание в общественном сознании «образа врага»: «Всегда и непрерывно надо, чтобы что-то где-то происходило, чтобы было страшно, чтобы были коварные враги, чтобы их ловили, судили, избличали...

Чтобы похоже было все на “революцию”, которая все еще продолжается, продолжается, продолжается...» [Португейс 1931^a, 17–18].

Между тем, по мере неуклонного «старения» режима, «кровожадные» формы его «омоложения» сменяются формами все более «вегетарианскими», когда власть просто «...бесконечно длит и длит кутерьму, выдумывает для нее все новые и новые формы и с насупленным лбом, со страшно серьезным “революционным” выражением в лице титанически и планетарно переливает из пустого в порожнее» [Португейс 1929^a, 2]. Режим уже не в силах «запретить историю», но еще способен мешать процессу регенерации исторической нормы. «Советская власть и компартия, — пишет Талин, — органически не способны спокойно видеть человека, занимающегося своим делом, потому, что всякое погружение человека в свое дело неизбежно включает его в органическую систему возрождающейся жизни, в корне враждебной искусственной системе дурацкого партийно-советского колпака, по уши натянутого на рвущуюся к хозяйственной и духовной свободе страну» [Португейс 1927^b, 509].

«Окончание революции», согласно Талину, станет делом рук *самой коммунистической элиты*, и коллапс советской системы начнется изнутри ее главного института — монополярной партии. В отличие от большинства эмигрантов первой послереволюционной волны, Талин был убежден, что «большевизм могут преодолеть не те, которые с ним и к нему не пошли, а только те, которые из него или от него ушли» [Португейс 1936, 390].

Путем серьезного социально-исторического анализа Талин пришел к пониманию, что «никогда не свергается сложившийся “новый режим”»: «Он обязательно должен постареть, чтобы сконцентрировать на себе ненависть народного большинства, чтобы разрушить все иллюзии, связанные с его рождением и молодыми годами...» [Там же, 392].

Итак, еще на рубеже 1920–1930-х гг. Талин-советолог предвидел, что «...новую свободную Россию добудут и новую свободную Россию укрепят не старые силы, не силы, большевизмом побежденные, а силы, большевизмом рожденные, себе на погибель большевизмом выпестованные» [Португейс 1927^a, 376]. «История... изгрызет до дыр свое временное политическое вместилище и сбросит остаток небольшим рывком, далеким от стиля “великой революции” и близким к стилю какого-нибудь переворота или даже просто... замешательства» [Там же, 378].

Что же касается предположений о возможном характере будущей, постбольшевистской России, то здесь Талин никогда не был большим оптимистом. Он несколько не сомневался, что и после падения большевиков путь России не будет усеян розами — ей, судя по всему, предстоит выбор «не между добром и злом, а между злом большим и меньшим» [Португейс 1922, 105].

В самом деле, каким образом из «режима лжи и террора» можно разом перепрыгнуть в «царство подлинной демократии»? Думать, что под завалами диктатуры сокрыто благостное общество, требующее только высвобождения «из-под глыб», — значит, по мнению Талина, в очередной раз повторять ошибку, уже сделанную однажды русскими предреволюционными «мечтателями» [Португейс 1931^b, 15]. Подлинная дебольшевизация России потребует немало времени: «Только медленными молекулярными наслоениями, только на протяжении большого исторического пути произойдет духовная и политическая европеизация России, только медленно и постепенно будет с нее спадать спесивая доморошенность» [Португейс 1927^b, 513].

Революция и суверенная диктатура А. Ф. Филиппов

Октябрьская революция была одной из самых значительных в ряду революций, изменивших жизнь многих стран около столетия назад. В России за несколько лет сменился не только политический порядок, но и господствующий способ описания социальной жизни. Притязания нового языка на исключительную достоверность сопровождались притязаниями на особого рода научность, и даже в ретроспективе его сторонники и его

противники попадают в ловушку, продолжая поддерживать или критиковать эти описания как более или менее достоверные с точки зрения науки. Между тем это далеко не единственная и не всегда самая продуктивная постановка вопроса. Язык описания революции можно рассмотреть с точки зрения политической философии, точнее, в контексте, по меньшей мере, одной из ее традиций, сложившейся в Новое время.

Политико-философские труды, актуальные для своей эпохи, пережив ее, обретают иное значение для последующих поколений. Правда, память об их первоначальной рецепции, политическая репутация авторов выдающихся сочинений долго препятствует таким изменениям. То, что должно было потерять злободневность, десятилетиями, а то и дольше, трактуется под прямым или косвенным влиянием первоначально сложившихся мнений. Так случилось с Макиавелли, с Гоббсом и другими политическими философами. Их долго не хотели изучать всерьез¹, однако после полного или частичного забвения, недобросовестного цитирования, череды сомнительных попыток сообщить старым авторам новую актуальность произошла *стерилизация*, частичное обеззараживание (и, конечно, лишение продуктивности!) рискованной мысли через более холодное, бесстрастное понимание их рассуждений.

В значительных политико-философских текстах обнаруживается универсальное содержание. То и дело становясь боевым оружием новых исторических сил, они, по крайней мере, в некоторой части образуют длящийся и автономный универсум аргументов. В этой вселенной преемственность, переключки и споры между авторами выглядят по-другому, чем в политической истории. Это не новый, не единственный и далеко не самый популярный в наши дни способ чтения работ, опознаваемых как политико-философские². Такое прочтение оправдано лишь настолько, насколько его результат может заинтересовать читателя здесь и сейчас.

Именно исходя из этих общих соображений, я предлагаю здесь политико-философское сопоставление сочинений двух авторов, по-своему заслуженно известных, но все еще слишком актуальных, чтобы «репутационные издержки» в указанном выше смысле не могли стать препятствием для их понимания и встраивания в большую традицию. Речь пойдет по преимуществу о книге В. И. Ленина «Государство и революция» и связанных с нею сочинениях и книге К. Шмитта «Диктатура». Они вышли из печати почти одновременно (в 1918 г. и 1921 г. соответственно) и, каждая по-своему, отразили духовную ситуацию эпохи и внесли вклад в ее формирование. Сравнения такого рода напрашиваются, хотя до сих пор их меньше, чем можно было бы ожидать³. Шмитт не цитировал Ленина и упоминал его в своем большом труде всего три раза. Он не читал по-русски; правда, многие материалы важной полемики социалистов о демократии и диктатуре были доступны на немецком. Ленин не заметил книги Шмитта, автора в те годы сравнительно менее важного. Их переключка происходит на более глубоком уровне, чем простое чтение и обмен репликами между современниками, которых можно назвать политическими антиподами. Ленин — теоретик и практик революции, восстанавливающий аргументы основателей марксизма. Шмитт много читает революционеров, но увлекается контрреволюционной традицией начала XIX в. (см.: [Шмитт 2016, 48–69]). Переключка Ленина и Шмитта может быть представлена как исследование одного из центральных вопросов политической философии: что происходит, так сказать, на нулевом уровне социального порядка, как получается, что он, рождаясь словно бы из ничего, обретает вид законченный, полноценный?

Пока политическая жизнь продолжается рутинным образом, любые изменения, происходящие в ней, сколь бы значительными они ни были, отсылают к уже существующему порядку, к тому, что «всегда уже было», если воспользоваться известной формулой М. Вебера. Революция означает резкий разрыв с предшествующим порядком, а диктатура — такую форму правления, которая предполагает отказ от любых ограничений со стороны закона или традиции. Вопрос о том, как возможен социальный порядок, обостряется, когда старый порядок не исчезает в одночасье, когда его элементы сохраняются при новом порядке. Так начинается гражданская война. Насилие становится неизбежным и прекращается лишь насилем. Чтобы войны не было, необходимо навязать порядок

тем, кто сопротивляется. Сопротивление, даже если оно на время прекратится, остается все еще возможным, если порядок внутренне не принят, если готовность воевать против него при удобном случае остается. Поэтому приверженность старому порядку, неприятие нового порядка — это ключевая проблема учреждения порядка, то есть революции и гражданской войны.

Эти простые, но очень важные положения были впервые внятно изложены Гоббсом в связи с концепцией общественного договора, которую долго понимали превратно, так, будто некогда в истории было безгосударственное состояние и люди вели войну всех против всех, которую смогли преодолеть только посредством договора. Но Гоббс не придумывал фантастических историй. Он говорил о необходимости утверждения старого или учреждения нового порядка в эпоху революции. Старый политический порядок обрушился у него на глазах, сомнения в доброкачественности нового могли угрожать миру. Выход Гоббс нашел в трактовке суверенитета. Его теория учреждения суверенитета есть, по сути, теория порядка, чреватого революцией и необходимостью учреждения нового порядка.

Только неограниченная власть, считал Гоббс, может удержать людей вместе как граждан, если они признают себя ее подданными. Признание себя подданными означает совместное согласие передать право на убийство с целью самозащиты суверену. Суверен — высшее, реальное единство. Без него единодушие граждан не обеспечит мира и сплочения, потому что единодушие является преходящим, доверие непрочным, желание преимуществ вечным. Нужно видеть единство и устанавливать его как видимое! Позже Руссо скажет, что непосредственно видимым единство большого количества граждан (общая воля народа-суверена) быть не может; чтобы его опознать, нужна работа воображения, а персональная репрезентация суверенного единства является узурпацией, бунт против которой оправдан.

Это именно те проблемы, которые не исчезают из политической философии на протяжении веков. Гоббс, Локк, Спиноза, Руссо так или иначе говорят о верховной власти, которая образуется через соединение и подчинение индивидуальных волей. Политическое образование становится единством, произведенным из множества, которое через это суверенное единство обращается на себя самое и против своих элементов, навязывая им единую волю так, словно бы это и была концентрированная воля самого множества, опознаваемая каждым гражданином как оправданная правом⁴. Поскольку высшая власть есть соединенная мощь всех, как говорил Спиноза, она по сути является демократической. Поскольку в ней нет места ни ссылкам на диктат вечного закона, ни на исторически сложившийся авторитет, она в большинстве случаев сама себе закон, который сама же и может отменить, то есть выше своих же проявлений в виде отдельных законов и отдельных исполнителей. Концентрированной воле множества нет преград в виде правовых актов, институтов, обычаев. Она способна все создать и все отменить. Активность общей воли оборачивается перманентной диктатурой и перманентной революцией (см.: [Koselleck 1973, 137]). Руссо лишь один из самых радикальных представителей всей той традиции, о которой идет речь; от Руссо тянется нить к самоописаниям Французской революции, а отсюда к основателям марксизма и риторике большевиков.

Вопрос о том, означает ли революция переход к демократии или диктатуре и есть ли вообще смысл в противопоставлении демократии и диктатуры, широко обсуждался социалистами как перед русской революцией, так и в ходе борьбы большевиков за удержание советской власти. Ленин предпринял детальное исследование текстов Маркса и Энгельса, чтобы придать своим рассуждениям о необходимости диктатуры вид (в рамках марксистского учения) догматически безупречный. В результате появилась книга «Государство и революция». Карл Каутский, один из самых авторитетных социалистов, написал несколько работ против диктатуры, в том числе с критикой Ленина [Каутский 1919], который резко отвечал ему в 1918–1920 гг. В полемике против Каутского выступили также другие известные деятели революции (см.: [Троцкий 2009; Radek 1919]). Каутский считал, что единственно допустимым является демократическое насилие большинства над меньшинством, так что при большинстве рабочих и меньшинстве капиталистов переход

к социализму совершится именно демократически. То насилие, которое уже после революции совершается не только над побежденными классами, но и над самими рабочими, принуждаемыми к дисциплине, он рассматривал как не оправданный теорией террор. Троцкий отвечает ему, что реальному положению дел Каутский противопоставляет «метафизику демократии», «рассуждения о должном». При капитализме все средства господства сосредоточены у буржуазии, так что формальный механизм демократии не срабатывает, «задача революции, как и войны, — сломить волю врага» [Троцкий 2009, 60], а диктатура советов только и стала возможной благодаря диктатуре партии [Там же, 120].

Доказательство того, что «буржуазная демократия» — это демократия для богатого меньшинства, что Маркс и Энгельс усматривали перспективы смены общественного строя именно в диктатуре пролетариата, — центральный пункт аргументов Ленина в «Государстве и революции». Правда, их с самого начала отличает двусмысленность. «...Диктатура пролетариата, т.е. организация авангарда угнетенных в господствующий класс для подавления угнетателей, не может дать просто только расширения демократии. Вместе с громадным расширением демократизма, впервые становящегося демократизмом для бедных, демократизмом для народа, а не демократизмом для богатеньких, диктатура пролетариата дает ряд изъятий из свободы по отношению к угнетателям, эксплуататорам, капиталистам. Их мы должны подавить, чтобы освободить человечество от наемного рабства, их сопротивление надо сломить силой, — ясно, что там, где есть подавление, есть насилие, нет свободы, нет демократии» [Ленин 1969^a, 88—89]. Народ здесь — бедные и многие (это лишь один из традиционных способов трактовки народа при демократии). Но будущий господствующий класс — *авангард* народа, то есть меньшинство. Демократия после революции возрастает, но при этом демократии *нет* именно там, где она *есть*, то есть ее нет в насилии многих над немногими, народа над его бывшими угнетателями и тем более — в насилии нового меньшинства над большинством. Ленин подчеркивает национальный (в рамках одной страны с централизованным управлением), а не всемирный характер революции⁵. Демократия, исчезающая в насилии меньшей части большинства над бывшим властным меньшинством, оборачивается диктатурой, но как понимать диктатуру? Достаточно ли сказать, что возникла новая нормальность, изменились лишь те, кто определяет норму? Ленин говорит, что «социалисты требуют строжайшего контроля со стороны общества и со стороны государства над мерой труда и мерой потребления, но только контроль этот должен начаться с экспроприации капиталистов, с контроля рабочих за капиталистами и проводиться не государством чиновников, а государством вооруженных рабочих» [Ленин 1969^a, 97]. Чрезвычайные меры должны привести к новой норме, однако нормой должны стать рутинизированные чрезвычайные меры. Порядок, в том числе среди освобожденных от буржуазии рабочих, не образуется сам собой, он навязывается. С этим Ленин связывает парадоксальное сохранение буржуазного права и государства без буржуазии на первом этапе строительства коммунизма. Государство — это принуждение, принуждение *сопротивляющихся* — это диктатура, а вопрос о большинстве и меньшинстве он объявляет второстепенным.

В рассуждении о «государстве вооруженных рабочих» не одна логика, но, по меньшей мере, две. Если считать государство отделенным от большинства аппаратом принуждения и подавления, революция означает овладение этим аппаратом и применением его против бывших господ. Если считать, что чиновники и полицейские перестают быть особой кастой и лишь немногие профессионалы остаются на службе у вооруженного народа, тогда отдельного государства нет. Это не отменяет вопроса о том, *кто* реально принимает решения, *кто* не ограничен чужой силой, *кто* имеет право на использование насилия при нормировании труда и потребления. После революции Ленин говорит: диктатура — это война, а война требует единства воли (см.: [Ленин 1981, 6]), то есть персональных полномочий, личных решений. Революция не решила гоббсовский вопрос. Единству воли наверху не отвечает единодушие внизу, война идет против большинства, но не единого, а диссоциированного, пронизанного внутренней враждебностью. Цель меньшинства (авангарда и его вождей) — «создание дисциплины среди трудящихся, организация контроля за мерой труда, за интенсивностью труда, введение специальных промышленных

судов для установления меры труда, для привлечения к ответственности всякого злого нарушителя этой меры, для систематического воздействия на большинство в целях повышения этой меры» [Ленин 1969^б, 146]. На поверхности — собственно, дальше и не идут критики — это выглядит как террор против народа от имени народа. Что же нам дает именование террора диктатурой? Здесь поможет чтение Карла Шмитта. Посмотрим на те же аргументы через его оптику.

Шмитт начинает свою большую книгу с дискуссий вокруг советской диктатуры. «Буржуазная политическая литература», говорит он, до 1917 г. «игнорировала понятие диктатуры пролетариата» [Шмитт 2005, 11]. Диктатура понималась как власть одного человека, который опирается на так или иначе обеспеченное широкое согласие народа и развитый аппарат управления, необходимый в современном государстве. Но если речь идет о *согласии народа*, то главным становится демократическое упразднение демократии, а тем самым стирается важное различие между особым рода диктатурой, которую он называет «комиссарской», и цезаризмом. Диктатура в этом контексте означает отказ от парламентской демократии, пренебрежение ее формальными основаниями. Смысл дискуссии между социалистами Шмитт понимает так: Каутский пытается доказать, что диктатура — это всегда господство одного человека, а значит, диктатура пролетариата как класса невозможна. Но это доказательство «терминологическое». «Именно для марксизма, для которого инициатором всех действительных политических событий является не отдельный человек, а тот или иной класс, нетрудно было сделать пролетариат, как коллективное целое, субъектом действия, а потому и рассматривать в качестве субъекта диктатуры» [Шмитт 2005, 13]. Каутский ведет дело к тому, что диктатура — господство меньшинства над большинством, но ответы Ленина, Троцкого и Радека показывают, что дело не в этом, а в конкретной исторической ситуации, при которой диктатура как *средство перехода* к новому строю может использоваться и при демократическом большинстве. Диктатура — это исключительное положение, а исключение определяется в соответствии с тем, что понимается как правило или норма. Если норма понимается как политический идеал, тогда порядки в буржуазном государстве — это диктатура, хотя и скрытая под видом правовой нормальности (кажется, в этом месте на Шмитта более всего повлияло чтение Радека [Radek 1920, 1–3]), а переход к коммунизму требует диктатуры для устранения того, что задерживает правильный, органический ход вещей. Таким образом, с точки зрения коммунистов, буржуазия насильственно задерживает развитие к коммунизму, коммунисты же насильственно устраняют это положение дел. Диктатура оказывается в первую очередь *средством*, техникой достижения цели. Техническое понимание диктатуры аполитично, сколь бы ни были политическими цели, и в этом смысле неудачно.

Шмитт различает два вида диктатуры. При «комиссарской», которой и соответствует трактовка диктатуры как техники, «суверен может в любой момент отобрать доверенную власть и вмешаться в действия своего уполномоченного» [Шмитт 2005, 44]. Управленцы даже с диктаторскими полномочиями не становятся суверенными властителями. Однако идея диктатуры советов, которую обосновывает Ленин, нацелена на другой вид диктатуры, «*суверенный*», хотя сам Ленин далек от такой терминологии. Различия двух видов диктатуры Шмитт объясняет, исследуя «Общественный договор» Руссо. «Как только возникает связь, позволяющая наделить законодателя диктаторской властью, создать законодателя-диктатора и издающего конституцию диктатора-законодателя, комиссарская диктатура превращается в суверенную» [Шмитт 2005, 150]. При суверенной диктатуре нет различия, нет дистанции между высшей властью и ее порученцами, как нет и различия между особой сферой права и вводимым при необходимости мерами. Чрезвычайность становится нормальной.

Мы помним, что Ленин говорил о сохранении элементов буржуазного государства и права при социализме. Его рассуждения о полномочиях взявшего власть «народа» и об использовании судов «для систематического воздействия на большинство» демонстрируют (наряду со множеством других высказываний) *практическую чувствительность* к теоретически сложному вопросу. Право он рассматривает как (временно) необходимый инструмент господства, но что это значит? Ближайшим образом то, что все чрезвычайное

должно после революции получить вид права, а не просто вид неприкрытого произвола. Однако это старое буржуазное право не производится новой властью, она заставит его готовым и, в конечном счете, не может принять, как не может принять унаследованных от предыдущей эпохи законодателей и учредителей. Совпадение законодателя и исполнителя в устройстве советов означает самостоятельное производство права, но эта власть не может создать себе границы, которые сама бы не переступала. «Народные комиссары» только притворяются порученцами, имитируют «уполномоченных народа».

Шмитт не видит здесь ничего интересного: «Можно заметить, что, с точки зрения всеобщего учения о государстве, диктатура отождествляющего себя с народом пролетариата как переход к такому экономическому состоянию, когда государство “отмирает”, подразумевает понятие суверенной диктатуры, составлявшее некогда фундамент теории и практики Национального конвента» [Шмитт 2005, 227]. Он ошибается. Суверенная диктатура в том виде, какой она получает в результате Октябрьской революции, предполагает производство новых различий внутри народного большинства и дисциплинирование этого большинства посредством бесконечно, *ad hoc* производимых законов, в которых ему всякий раз предлагается опознать свою собственную волю. Единство воли правящих всякий раз предстает конститутивным элементом (эффективной фикцией) воли большинства, побеждающего врагов, прорывающего паутину легальности, формальностей, ограничений. Это новое понятие политического, постепенно усваиваемое политической философией. Оно не исчезнет, пока длится Новое время.

Примечания

¹ Ср. знаменитое свидетельство Луи Альтюссера, правда, полувекковой давности: «...лишь недавно несколько французских университетских философов принялись изучать величайших теоретиков политической философии – Макиавелли, Спинозу, Гоббса, Гроция, Локка и даже Руссо, “нашего” Руссо» [Альтюссер 2005, 17].

² Надо лишь на всякий случай оговориться, что он только самым поверхностным образом может напоминать знаменитые в своем роде рассуждения Лео Штрауса [Штраус 2000, 13, 16].

³ См., например: [Vollrath 1970]. Фольрат называл Ленина «последним политическим метафизиком» [Vollrath 1970, 9] и связывал его «понятие политического» с проблематикой воли, но, к сожалению, писал свою работу о Ленине явно до того, как штудировал Шмитта. См. также: [Vollrath 2003, 182]. Фр. Джеймисон ставит Ленина в ряд таких политических философов, как Гоббс, Локк, Руссо, Шмитт и Ролз, но меньше заинтересован в исследовании традиционных вопросов политической философии, чем вопроса о партии (см.: [Jameson 2007, 62]).

⁴ «Государство находится в состоянии постоянного само-конституирования», — справедливо замечает А. В. Магун [Магун 2011, 151].

⁵ Он специально выделяет рассуждения Маркса об организации единства нации [Ленин 1969^a, 52–54].

Философ в Революции: «утешение» философией* Т. Г. Щедрина, Б. И. Пружинин

С момента революционных потрясений 1917 г. прошло сто лет. За этот промежуток времени был создан огромный массив разного рода литературы, посвященной описанию эпизодов Февральской и Октябрьской революций и оценке их значимых последствий. Революцию исследовали социологи и историки, психологи и экономисты; результатом их работы сегодня является достаточно точное знание о различных исторических эпизодах

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 16-03-00704 «Реконструкция как методологические приемы в контексте актуализации исторического познания: эпистемологический анализ». The research was made with the financial support from RFBR, project № 16-03-00704 «Reconstructions as methodological ways in the context of actualization of historical cognition: epistemological analysis».

1917 г. Но и в этих, зачастую очень обстоятельных описаниях содержится — напрямую или косвенно — заданный временем момент конструирования прошлого. За сто лет события того времени представляли в весьма разных исторических проекциях, что очень демонстративно выражалось в их именовании — «Октябрьский переворот», «Октябрьская революция», «Великая октябрьская социалистическая революция», «Октябрьская катастрофа», «Великая российская революция»... Каждое такое переименование имеет символический смысл, раскрывающий отношение современности к историческому прошлому. Процесс конструирования эпизодов 1917 г. продолжается и ныне, о чем свидетельствует также представленная здесь подборка статей.

Впрочем, это не удивительно, поскольку «Революция» (под которой мы в данном случае понимаем цепочку исторических эпизодов 1917 г.) во всех ее символических оттенках и сегодня отнюдь еще не стала в России просто историческим прошлым. Это событие присутствует практически во всех сферах жизни российского общества, причем присутствует во всей социально-экономической, политической и нравственной амбивалентности. Россияне эмоционально переживают тогдашние события в литературе и искусстве, они восхваляют или осуждают «Революцию» в политико-идеологических спорах, проклинают или прославляют причастных к ней персонажей и соотносят их действия со своими семейными историями, а в повседневной жизни они почти безошибочно ориентируются в революционной символике, забывая подчас историческую фактичность 1917 г. «Революция» для нынешней России — событие скорее ее сегодняшней реальности или, переиначивая определение Бахтина, «неравное самому себе бытие», из которого российское культурно-историческое сознание никак не может выйти.

Выйти за пределы символических наименований «Революции» — значит обрести историческую дистанцию, посмотреть на событие философски, то есть эксплицировать мотивационные контексты и структуру этих переименований. Вопрос в том, как найти эту дистанцию, что означает это дистанцирование? Куда выходит человек, пытающийся вырваться за пределы символизаций: В абсолютную пустоту? В подлинную реальность? В новую конструкцию? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к опыту философов — современников «Революции», которые пытались обрести по отношению к ней историческую дистанцию.

У отечественной философии есть достаточно большой опыт рефлексивно-критического анализа символических трактовок «Революции». Именно на этот, по сути, историко-философский опыт мы хотим обратить внимание. Об этом мы судим по библиографии, которую включают 25 томов серии «Философия России XX века», где обсуждается актуальность идейного наследия русских философов (см.: [Пружинин, Щедрина 2015]). 1917 год дал очень много интересных философских работ, посвященных тематике, которой интеллектуалы занимались до Революции. Отклики же на собственно революционные эпизоды этого года появились гораздо позже, отчасти благодаря временной дистанцированности от собственно революционных событий. А нас в данном случае интересует, прежде всего, именно философ, «попавший» в Революцию и переживавший ее. Нас интересует здесь процесс не только интеллектуального сотворения Революции как символического события, но и рефлексивного осмысления этого сотворения, то есть концептуальный анализ оценок и суждений об историческом смысле происходящего. Нас более всего интересовало, как создается историческая дистанция, позволяющая понять смысл, который вкладывают в событие люди, фактически творящие это событие.

Собственно, именно этот ракурс рассмотрения закреплен в названии нашей статьи — мы обращаемся к Бөэцию, который, полностью отстранившись от текущих событий жизни, пишет в тюрьме «Утешение философией». Именно философия позволила ему, человеку, погрузившемуся в водоворот страстей текущего момента, не раствориться в переживаниях и ситуативных попытках судить виновных и не объяснять всем, «что надо делать на самом деле», но видеть историческое событие целостно. В этом, собственно говоря, и состоит смысл утешения философией.

В качестве примера двух типов осмысления исторических эпизодов «Революции», мы представим здесь определившиеся к концу 1917–1918 гг. релевантные позиции русских

философов – Густава Густавовича Шпета и Давида Марковича Койгена. Они не просто наблюдали эпизоды «Революции», но фактически жили в ней и размышляли о происходящем. «Революция» была для них современностью, которую они хотели понять, анализируя идейный потенциал социал-демократического движения, соотнося его с идеями культуры и гуманизма. Однако попытку установления исторической дистанции по отношению к современности, то есть собственно философское осмысление этого события предпринял в этот период только Густав Шпет. Давид Койген, целиком погрузившись в обсуждение текущей ситуации, занимался символизацией события, то есть политическим конструированием истории. В 1918 г. он сообщал Густаву Шпету, что собирается послать ему «...работу следующего содержания: “*Политика и История*” (это о сущности и взаимодействии политического мышления и исторического дела, вообще “исторического”). Над этой темой *политического построения истории* я работаю уже несколько лет» [Щедрина (ред.) 2012, 223].

Здесь, на наш взгляд, будет уместным короткое уточнение. В принципе, история, в аспекте, о котором у нас идет речь, – это так или иначе включенный в сознание общества знаково-символический феномен, смысл которого определяется именно сегодняшней реальностью. Или, иными словами, это тип общественного самосознания, в котором знание о событиях прошлого предстает как своего рода экран, на который проецируются понимание и различные оценки современной реальности. Знаково-символический смысл прошлого всегда конструируется в соответствии с запросом современности, ибо в этих конструкциях люди, живущие сегодня, идентифицируют себя, свое место в истории. Такова специфика исторического восприятия прошлого, очень ярко проявляющаяся и сегодня в России, в частности, в отношении к «Революции»¹.

Этот момент конструирования прошлого (о котором шла речь выше) влияет на конкретное исследование исторических эпизодов, навязывая обобщенное, характерное для своего времени, представление о событии. Для настоящего ученого-гуманитария, присутствие этого момента в его работе всегда проблема, проблема рефлексивной оценки предпосылок собственного исследования. Вопрос лишь в том, насколько он отдает себе отчет в заданности своих взглядов и, соответственно, в том, насколько недостаточная осознанность этого обстоятельства делает односторонними описания тех или иных эпизодов прошлого, насколько придает несоразмерную значимость каким-то второстепенным деталям, одновременно принижая, а зачастую просто замалчивая важные и влиятельные. Однако, заметим, все это неизменная проблема любого, подчеркнем, настоящего исследователя, обращающегося к историческому прошлому и стремящегося преодолеть свою включенность в обобщенное сконструированное современностью представление о событии². Эта проблема стояла и перед русскими философами сто лет назад.

Давид Маркович Койген (1879³–1933) – социолог, историк философии; учился в Германии, Швейцарии, Франции. В 1901 г. защитил в Берне диссертацию по теме «К предьстории современного философского социализма в Германии. К истории и философии младогегельянцев» [Koigen 1901]. Основные идеи диссертации он развивает в книгах «Воззрения на культуру в социализме. Исследование о реальности идеализма» [Koigen 1903]⁴ и «Идеи к философии культуры» [Koigen 1910]. В 1914 г. приехал в Россию. В марте 1915 г. выступил с докладом «Государство и религия» на заседании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге. В середине 1920-х гг. вернулся в Германию, редактировал философский журнал «Этос». В последние годы жизни занимался проблемами иудаизма и культуры.

В 1917 г. Д. М. Койген был одним из организаторов и авторов еженедельного петербургского издания «Вестник культуры и политики», где печатались непосредственные отклики на конкретные революционные события и где активная часть интеллигенции пыталась осмыслить происходящее, включиться в революционную ситуацию и влиять на нее в желаемом направлении. Отклики эти, как правило, сводились к текущим партийным перебранкам или к критике политического курса большевиков. При этом авторы пытались «окультурить» политику в условиях революционной ситуации, обсуждали вопрос о том, как можно сохранять государственность, как нужно вести себя в ситуации

выхода из войны. Кроме того, в «Вестнике...» публиковались Н. О. Лосский (о состоянии психологии в России), Н. И. Кареев (о Великой французской революции) [Лосский 1918; Кареев 1918] и др. Причем их тематика не имела прямого отношения к историческим эпизодам 1917 г. Хотя своими публикациями, своей, если угодно, отстраненностью, они тоже оказывали интеллектуальное воздействие на сложившуюся ситуацию. Сам Койген активно включался в обсуждение именно идеологической составляющей революционных эпизодов [Койген 1918^a; Койген 1918^b]. Вышло одиннадцать выпусков «Вестника...», и практически в каждом появлялось несколько его статей, где он обсуждал политический смысл происходящего. При этом для него было важно не дистанцирование от существующей ситуации, а, наоборот, полное погружение в нее, рассмотрение политических проблем как бы изнутри, хотя и с использованием концептуального аппарата философии. Но, повторим, философское содержание его статей фактически исчерпывалось использованием соответствующей терминологии.

Именно Койген предложил Шпету публиковаться в «Вестнике...» и был рад, когда тот заявил, что работает над статьей «Социал-демократия и гуманизм», которая, как мы полагаем, была попыткой собственно философского осмысления «Революции». Некоторое время историки философии полагали, что Г. Г. Шпет вообще не имел трудов, посвященных осмыслению революционных событий, если, конечно, не считать «Очерка развития русской философии», где он рассматривает революцию как возможность (именно как возможность, как шанс) для торжества культурно-исторического сознания в России: «Я бы обнаружил... импульсивность... если бы, говоря и думая о революции, имел в виду ее политическую и социальную стороны. Пусть именно эти стороны в нашем быту ощущаются сильнее и больше всего, но в свете философско-культурном это — только смена форм и перемена лиц. Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция “сознания”. Это уже не одни формы и лица, это — действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые “личности”, с душами, наизнанку вывороченными. Все мироощущение, жизнепонимание, вся “идеология” должны быть принципиально новыми» [Шпет 2008, 42–43]; «...если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю *высшею*, то наша революция в философско-культурном аспекте “сознания” должна побуждать к настроениям оптимистическим» [Там же, 44]. Вот, что он написал в 1922 г.

Но эта же мысль была высказана им еще в августе 1917 г., в письме по поводу корниловского мятежа. Он писал жене: «Ты пишешь: “лишь бы Россия не погибла”. Она уже погибла, — та Россия, которую ты любишь, и исходя из которой ты представляешь себе будущее. Будет ли новая Россия? Во всяком случае, она, — если будет, — то будет создана *не теми*, кто сейчас говорит о любви к ней, ибо это любовь не к будущей России, а к уже погибшей. Как можно представить себе это будущее? Об этом лучше поговорить. Одно только добавлю, что чем больше теперешние “любители” России будут стараться на проведение своих идей, связанных с прошлым и своими корнями, ушедшими туда, тем труднее будет создание новой России. С Россией произошло то, что с домом Романовых: и чем скорее Романовы придут к сознанию нового положения, *смирятся*, и, отбросив державные планы, примутся за мелкую и скромную работу, тем им лучше. Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устройством и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый “патриотизм”» [Щедрина (ред.) 2005, 281]. Это письмо свидетельствует о том, *что*, собственно, усмотрел Шпет в весьма далеких не только от культуры, но и от цивилизационных норм революционных эпизодах. Чтобы различить такую возможность, нужно было дистанцироваться от того, что происходило у него перед глазами.

Не о том ли пишет Бэций, когда показывает, что происходит с человеком, который погружается в пучину, в бездну страстей [Бэций 1990, 203–204]:

Черною тучей
Скрытые звезды
Лить свой не могут
Пламень на землю.
Если взрывает
Яростный Австр
Бурное море
В реве прилива,
Взору предстанут
Пенные волны,
Но не в кристаллах
Ясных и чистых, —
В мутном круженье.
<...>
Также, коль хочешь
В свете полдневном
Правду увидеть, —
Правильной следуй
В жизни дороге.
Радость и страхи
Дальше гони ты,
Прочь и надежду!
Чтобы печали
Не было в сердце.
Сумрачен ум тот,
Связан уздою,
Где они правят.

Боеций напоминает нам о том, что философ должен идти путем разума. Что, собственно говоря, и пытался делать Г. Г. Шпет в 1917 г.

Опубликовал Шпет статью «Социал-демократия и гуманизм» или нет, пока выяснить не удалось. В архиве сохранился черновой набросок под названием «Социализм или гуманизм». В этой работе Шпет усматривает среди разнообразных мотиваций, движущих революционные эпизоды, то, что может быть действительным продолжением истории, усматривает в «Революции» нечто большее, чем просто переворот с его классовым интересом, ужасами и безумием. Ведь в самом по себе феномене революции ничего уникального нет. Достаточно посмотреть на многочисленные «революты», случавшиеся в Европе время от времени. Логика их движения повторяется, уникальны всегда контексты, образующие событие «Революции» как целое и те возможности, которые она открывает в истории. И чтобы усмотреть этот потенциал, эту возможность, необходимо дистанцироваться от эпизодов и тем более дистанцироваться от позднейшей канонизации этих эпизодов в исторических реконструкциях события. Однако философское осмысление требует дистанции, которая отнюдь не создается механическим тиканьем часов. Такое осмысление предполагает экзистенциальное усилие, благодаря которому мы можем отстраниться от захлестывающих страстей, порождаемых текущим моментом и различить то, что скрыто за суетой повседневности. Да, речь идет лишь о возможностях, но это прерогатива именно философии и ее обязанность — усматривать в истории возможности, открывающие перспективы культуры, и уже именно с этой точки зрения оценивать происходящее. Шпету удалось превратить рациональное рассуждение о происходящем в «утешение», в возможность веры, но веры не в нечто потустороннее, способное решить

для человека все проблемы. Анализ идейных исторических мотивов «Революции» позволил Шпету, вопреки всему происходящему, различить культурную перспективу, увидеть, что действительность все-таки разумна, несмотря на то, что революционная ситуация демонстрирует прямо обратное.

Шпет полагал, что философ должен заниматься именно философией и отказывался примыкать к каким бы то ни было партийным объединениям. По его мнению, именно философская позиция или, как он писал, «философско-историческая» позволит ему раскрыть вполне актуальную, уже тогда далеко не нейтральную тему «социализм или гуманизм». «Я хочу, — подчеркивал он, — рассмотреть свой вопрос в свете философском, ближе философско-историческом. Это — сложная и трудная постановка вопросов, и она как будто отдалит нас от злобы текущего дня... Но в чем содержание нашего дня? То, что волнует и нервирует нас — это — шум газетных листов, перебранка партий, направлений и фракций, лепет политических младенцев, вид политических новорожденных, брань, свара и взаимная потасовка претендующих на монополию политических истин... Но, господа, это — только *пена* (Вспомним Бюэция! — *Т.Ш., Б.П.*). Действительное содержание нашего дня — *буря*, порождающая эту пену, — это — то движение элементарных сил, стихий народного духа, в котором и из которого рождается теперь новая Россия» [Щедрина 2008, 236]. Это именно то, о чем он еще говорил своей жене в письме по поводу корниловского мятежа: новая Россия, новая культура и новый патриотизм. «Мы в водовороте этих стихий, но можем ли мы примириться с тем, чтобы наше культурное сознание было также вовлечено в этот водоворот, и погребено в нем? Поэтому, какими бы далекими от злобы дня ни казались нам вопросы *идеала*, их своевременно поднять и своевременно отдать себе в них ясный отчет. Нужно знать, куда, к чему и зачем мы идем?» [Там же]. Однако в отличие от Койгена Шпет не конструирует политический смысл истории, но через анализ истории социал-демократии как интеллектуального феномена ищет положительный смысл происходящих событий.

Вернемся к Бюэцию. Шпет в данном случае создает историческую дистанцию, утешаясь философией. Для него важно (несмотря на то что вокруг буря и пена) отдать себе отчет в том, каковы идеалы. И дальше он действует как профессиональный философ, он использует метод герменевтического анализа понятий и с помощью этого метода рассматривает понятие «социализм». Он указывает на множество препятствий, «...сильно затрудняющих точное раскрытие философско-исторического содержания понятия социализма. На первом плане здесь стоит из ряда вон выходящее разнообразие в определениях социализма, представляемого многочисленными направлениями и течениями практического осуществления его, и еще более многочисленными попытками его теоретического обоснования» [Там же, 238]. Поэтому он предлагает рассмотреть, какие интерпретации этого понятия существовали в истории. Прежде всего, он выделяет *социализм моралистический*, представители которого «...увлечены преимущественно изображением некоторого будущего идеального общественного устройства, описанием планов и проектов справедливого общества, разного рода “утопий”, “фаланстер” и т.п.» [Там же, 243]. Затем он говорит о *научном социализме*, где культура, по сути, не выдвигается на первый план, она «...побочный результат и в противоречие автоматическому обоснованию мы должны верить, что она приложится, как только основное будет осуществлено» [Там же, 245]. Третий тип *социализма идеологический*, причем Шпет выделяет здесь французский, немецкий и русский его варианты и говорит, что в основании его лежит абстрактная идея высшей правды. И наконец он констатирует, что ни один из этих типов социализма не предполагает сочетания с понятием гуманизма. Гуманизм, подчеркивает Шпет, может быть поставлен в соотношение социализму только в контексте деятельности людей, которые творят культуру. И только на основании проведенного концептуально-исторического анализа Шпет ставит вопрос, имеющий отношение к реальной социально-политической ситуации: можем ли мы говорить о том, что именно пролетариат рождает культуру, создает новую культуру? И отвечает: нет.

Пролетариат — социальный класс, а класс не может породить культурно-историческое сознание, в котором социализм и гуманизм возможны как некоторое неотменимое

соотношение. Все, на что он способен, – выступать против буржуазии. Но во все времена, во всех обществах существовала особая когорта людей, которые творили культуру (см.: [Артамошкина 2017]). Их называли «аристократия таланта», «литературная аристократия» [Пушкин 1909, 62; Шедрина (ред.) 2005, 359]. Именно благодаря им рождалась и сохранялась культура. Именно этот слой людей может возникнуть в результате революции, с точки зрения Шпета.

Конечно, эти рассуждения Шпета можно рассматривать как чистой воды литературное мечтание, как утопию. Чуда не случилось. Но не на чудесное преобразование страны рассчитывал Шпет. В 1920-е гг. в дневнике он написал: «Настоящий момент есть момент величайшей опасности для духа. Коммунизм обнаружил себя со стороны, которую до сих пор – как и много другого в себе – тщательно скрывал. Ему нужна только техника, медицина и государственные чиновники, ему не нужна наука, дух, мысль. То, чем пугали в коммунизме, и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено – достаточно для уничтожения культуры мысли» [Шпет 2009, 521]. Говоря о культурном творчестве, Шпет рассчитывал не на политическую власть. Он рассчитывал на то, что найдутся люди, которые воспользуются возможностью творить культуру. (А в скобках заметим: всеобщая грамотность в России – результат «Революции», а не трехсот лет правления дома Романовых.)

Именно поэтому Шпет призывает интеллектуалов заниматься своим культурным делом, несмотря на политические катаклизмы. Именно поэтому сам он отказался от предложения Евгения Трубецкого (в 1907 г.) присоединиться к его партии. Он сказал, что философская позиция сама по себе есть дело общественное. (Заметим, опять же в скобках, что аналогичным образом поступил много позднее В. Шаламов.) И именно это убеждение позволило Шпету создавать философские произведения даже в 1930-е гг., когда порожденные «Революцией» репрессии продолжали уничтожать творцов культуры. Он, даже находясь в ссылке, оставался верен своему философскому делу – перевел «Феноменологию духа» Гегеля. И его переводом мы пользуемся сегодня, он живет в русской культуре.

Исходя из опыта русских философов начала XX в., осмысливающих современность, на наш взгляд, актуальным для обсуждения события «Революции» 1917 г., как и прочих подобных событий, является общий вопрос: каково сегодня культурно-историческое содержание символической трактовки этого события? А коль скоро в этом вопросе нет претензии на специальное исследование конкретных революционных эпизодов 1917 г. (это сфера компетенции профессиональных историков), на передний план выходят рефлексивные характеристики этого вопроса и он оказывается в сфере философской компетенции, в сфере имманентной критики исторических реконструкций. Здесь, в поле собственно философской рефлексии над знаково-символическими трактовками событий прошлого осуществляется критическая оценка оснований символического конструирования события «Революции» и прослеживается внутренняя логика построения этого события, что позволяет уточнять (корректировать) и собственно историческое знание о событии, и самосознание современного российского общества.

Есть, однако, в исторических реконструкциях фактор, присутствие которого весьма способствует догматизации проекций современности на прошлое, фактор, представляющий очередную реконструкцию исторических событий как изображение их подлинного смысла и блокирующий тем самым попытки отличить собственно знание о прошлом от его конъюнктурных трактовок. Это, как правило, господствующие в данный момент идеологические тренды. Вот их рефлексивная критическая оценка требует специальной профессиональной поддержки философов, тем более что критика идеологических установок в принципе является эпистемологической и мировоззренческой функцией философии. Эту функцию философия обычно выполняет, эксплицируя весь смысловой потенциал

господствующих исторических конструкций, раскрывая их полный смысл с помощью рационального понятийного анализа. Применительно к столетию «Революции» такого рода критическая работа становится, на наш взгляд, еще и обязанностью философии, ибо во все времена идеология очень радикально тонировала реконструкции именно революционных событий, отчего при изменениях идеологической конъюнктуры детали этих событий, исторические эпизоды меняли цвет и вид как в известной детской игрушке. Так что сегодня мы легко можем идентифицировать временные рамки прежних трактовок «Революции» 1917 г. по, так сказать, изменению цвета.

Участие философов в создании таких конструкций бесспорно дискредитирует прошлое России, а стало быть, и ее современное самосознание. Как, впрочем, дискредитирует и саму философию, коль скоро она уклоняется от выполнения своей роли. И здесь, мы, к сожалению, вынуждены констатировать, что философы сегодня зачастую охотно включаются в идеологически окрашенные символические истолкования революционных событий, так что их идеологизированные трактовки только укрепляются с помощью историософских сентенций с религиозным подтекстом или эмоционально окрашенных философских метафор. Причем выполняется это, как правило, в рамках популярных сегодня идеологических трендов. Такого рода изыскания лишь обостряют противоречия, всегда присутствующие в самосознании общества и активно участвуют в догматизации знания о прошлом. Между тем сегодняшние дискуссии о «Революции» очень убедительно указывают на необходимость именно критического анализа исторически меняющихся понятийных конструкций, с помощью которых идеологи разных времен по-разному маркировали «смысл» политически нагруженных исторических эпизодов и ныне продолжают это делать.

И в заключение. Нам и сегодня стоило бы усмотреть идеал в околюбилейной дате, как это сделал когда-то Шпет, утешаясь философией. Тогда современная отечественная философия могла бы стать утешением и заслужила бы свое место в историко-философском и, в целом, в историческом процессе. О Боезнии мы помним уже полторы тысячи лет.

Примечания

¹ И, кстати, не только непосредственно к собственной — русской. Символический потенциал реконструкций захватывает революционные события, случившиеся и в иных странах. Так, научный сотрудник Института всеобщей истории РАН Александр Чудинов констатировал, что Французская революция 1789—1794 гг. стала именоваться «Великой» с конца позапрошлого века именно в России и потом, позднее — после перерыва — в 30—50-е гг. XX столетия (см.: [Чудинов 2007]). Французы «Великой» свою Революцию не называют. В этой символической экстраполяции несложно заметить характеристики реконструктивных процедур — «революционные предчувствия» и «постреволюционная самооценка», представляють грядущую или состоявшуюся русскую Революцию соответствующим социальному запросу образом.

² Да и в самой исторической науке есть такая специальная дисциплина, способствующая рефлексивной самооценке ученого, — историография. Впрочем, заметим еще: те же проблемы мы имеем и в области естественных наук — менее явно выраженные, но оттого не менее напряженные.

³ По другим источникам год рождения Койгена 1877.

⁴ В рецензии на эту книгу Ф. Тённис отмечал ее конструктивно-идеологический характер. См.: [Tönnies 1904].

Источники — Primary Sources in Russian and German

Аронсон 1944 — *Аронсон Г.Я.* Степан Иванович (С. О. Португейс). 1880—1944 // Социалистический Вестник. Париж, 1944. № 5—6. С. 66—67 [Aronson, Grigoriy Stepan Ivanovitch (S. O. Portugeiss) 1880—1944 (In Russian)].

Бердяев 1990 — *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: МГУ, 1990 [Berdyayev, Nikolay A. *The fate of Russia* (In Russian)].

- Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991 [Berdyayev, Nikolay A. *Self-knowledge (experience of philosophical autobiography)* (In Russian)].
- Бердяев 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994 [Berdyayev, Nikolay A. *The philosophy of creativity, culture and art* (In Russian)].
- Бердяев 2003 – *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: Фолио, 2003 [Berdyayev, Nikolay A. *The existential dialectic of the divine and human* (In Russian)].
- Бердяев 2007 – *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922 гг. М.: Астрель, 2007 [Berdyayev, Nikolay A. *The fall of the sacred Russian kingdom. Publicism of 1914–1922* (In Russian)].
- Бозций 1990 – *Бозций.* Утешение Философией // Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990 [Boetius A.M.T.S. *De consolatione philosophiae* (Russian translation 1990)].
- Взыскующие града 1997 – Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М.: Языки русской культуры, 1997 [Seeking the Kingdom of God. *Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in the letters and diaries of S.A. Askoldov, N.A. Berdyayev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, V.F. Ern and others* (In Russian)].
- Гвардини 1990 – *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163 [Guardini, Romano *Das Ende der Neuzeit* (Russian translation)].
- Горький 1990 – *Горький М.* Несвоевременные мысли. М.: Советский писатель, 1990 [Gorkiy, Maksim *Untimely thoughts* (In Russian)].
- Кареев 1918 – *Кареев Н.И.* Французский революционный трибунал 1793–1795 // Вестник культуры и политики. 1918. № 3. С. 4–10 [Kareev, Nikolay I. *French Revolutionary Tribunal 1793–1795* (In Russian)].
- Каутский 1919 – *Каутский К.* Терроризм и коммунизм. Очерк естественной истории революции / пер. с нем. Berlin: Ladyschnikow Verlag, 1919 [Kautsky, Karl *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution* (Russian translation 1919)].
- Кодекс чести 2017 – Кодекс чести русского офицера. М.: РИПОЛ классик, 2017 [The code of honor of a Russian officer (In Russian)].
- Койген 1918^a – *Койген Д.М.* Стихии Европы // Вестник культуры и политики. 1918. № 4. С. 1–12 [Koigen, David M. *Europe's elements* (In Russian)].
- Койген 1918^b – *Койген Д.М.* Сокровенные силы // Вестник культуры и политики. 1918. № 5. С. 1–6 [Koigen, David M. *Hidden powers* (In Russian)].
- Лебон 2016 – *Лебон Г.* Психология масс // Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Академический проект, 2016 [Le Bon, Gustave *Psychologie des foules* (Russian translation)].
- Ленин 1969^a – *Ленин В.И.* Государство и революция // Ленин В.И. ПСС. Т. 33. М.: Политиздат, 1969. С. 1–120 [Lenin, Vladimir I. *The State and Revolution* (In Russian)].
- Ленин 1969^b – *Ленин В.И.* Первоначальный вариант статьи «Очередные задачи советской власти» // Ленин В.И. ПСС. Т. 36. М.: Политиздат, 1969. С. 127–164 [Lenin, Vladimir I. *The Immediate Tasks of the Soviet Government. First draft* (In Russian)].
- Ленин 1981 – *Ленин В.И.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В.И. ПСС. Т. 41. М.: Политиздат, 1981. С. 1–104 [Lenin, Vladimir I. *“Left-Wing” Communism: an Infantile Disorder* (In Russian)].
- Лоренц 2008 – *Лоренц К.* Так называемое зло. М.: Культурная революция, 2008 [Lorenz, Conrad Z. *Das sogenannte Böse (Zur Naturgeschichte der Aggression)* (Russian translation 1966)].
- Лосский 1918 – *Лосский Н.О.* Психология в России // Вестник культуры и политики. 1918. № 4. С. 23 [Loskiy, Nikolay O. *Psychology in Russia* (In Russian)].
- Мельгунов 2016 – *Мельгунов С.П.* Мартовские дни 1917 г. М.: Вече, 2016 [Melgunov, Sergei P. *The March days of 1917* (In Russian)].
- Николаевский 1944 – *Николаевский Б.И.* Памяти С.О. Португейса // Новый журнал. Нью-Йорк, 1944. № 8. С. 394–400 [Nicolaevsky, Boris *In the Memory of S. O. Portugeiss* (In Russian)].
- Ницше 1990 – *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990 [Nietzsche, Friedrich *Menschliches, Allzumenschliches* (Russian translation)].
- Португейс 1921 – *Ст. Иванович [Португейс С.О.]* Четыре года (Юбилейные заметки) // Современные записки. Париж, 1921. Кн. VIII. С. 179–213 [Portugeys, Semen O. *Four Years. Anniversary Notes* (In Russian)].
- Португейс 1922 – *Ст. Иванович [Португейс С.О.]* О революции // Заря. Берлин, 1922. № 4 [Portugeys, Semen O. *About Revolution*. (In Russian)].
- Португейс 1924^a – *Ст. Иванович [Португейс С.О.]* Российская коммунистическая партия. Берлин, 1924 [Portugeys, Semen O. *Russian Communist Party* (In Russian)].

Португейс 1924^б – Талин В.И. [Португейс С.О.] У гроба Великого Диктатора // Заря. Берлин, 1924. № 1. С. 9 [Portugeys, Semen O. *Near the Tomb of Great Dictator* (In Russian)].

Португейс 1927^а – Ст. Иванович [Португейс С.О.]. Об историческом массиве (Из размышлений о русской революции) // Современные записки. Париж, 1927. Кн. XXXII. С. 356–380 [Portugeys, Semen O. *About Historical Massive. Thought on Russian Revolution* (In Russian)].

Португейс 1927^б – Талин В.И. [Португейс С.О.]. Наследники революции // Современные записки. Париж, 1927. Кн. XXX. С. 479–513 [Portugeys, Semen O. *The Successors of Revolution* (In Russian)].

Португейс 1928 – Талин В.И. [Португейс С.О.]. Победенные и победители // Современные записки. Париж, 1928. Кн. XXXIV. С. 401–423 [Portugeys, Semen O. *Losers and Winners* (In Russian)].

Португейс 1929^а – Талин В.И. [Португейс С.О.]. Кутерьма и революция // Последние новости. Париж, 2 апреля 1929 г. [Portugeys, Semen O. *Mess and Revolution* (In Russian)].

Португейс 1929^б – Талин В.И. [Португейс С.О.]. Пай-граждане // Последние новости. 1929. 21 мая [Portugeys, Semen O. *Rations-Citizens* (In Russian)].

Португейс 1931^а – Ст. Иванович [Португейс С.О.]. Актеры и зрители // Записки социал-демократа. Париж, 1931. № 2, март. С. 17–18 [Portugeys, Semen O. *Actors and Spectators* (In Russian)].

Португейс 1931^б – Ст. Иванович [Португейс С.О.]. Пятилетка, социализм и Отто Бауэр // Записки социал-демократа. Париж, 1931. № 3, апрель. С. 15 [Portugeys, Semen O. *Five-year plan, Socialism and Otto Bauer* (In Russian)].

Португейс 1931^в – Талин В.И. [Португейс С.О.]. Этапы комсомольских блужданий // Записки социал-демократа. Париж, 1931. № 4, май. С. 22 [Portugeys, Semen O. *Stages of Komsomol Wandering* (In Russian)].

Португейс 1936 – Ст. Иванович [Португейс С.О.]. Пути русской свободы // Современные записки. Париж, 1936. Кн. LX. С. 383–403 [Portugeys, Semen O. *Ways of Russian Freedom* (In Russian)].

Пушкин 1909 – Пушкин А.С. Сочинения / Под ред. П. О. Морозова. В 8 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1909 [Pushkin, Alexander S. *Works* (In Russian)].

Розанов 2000 – Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000 [Rozanov, Vasily V. *Apocalypse of our time* (In Russian)].

Солженицын 2017 – Солженицын А.И. Размышления над февральской революцией. М.: Колибри: Азбука-Аттикус, 2017 [Solzhenitsyn, Aleksandr I. *Reflections on the February revolution* (In Russian)].

Сорокин 1992 – Сорокин П.А. Дальняя дорога М.: Терра, 1992 [Sorokin, Pitirim A. *A Long Journey* (In Russian)].

Спиридонова 2013 – Спиридонова Л.А. Был ли Горький «пораженцем»? (По материалам публицистики эпохи Первой мировой войны) // Русская публицистика и периодика эпохи Первой мировой войны: поэтика и политика: Исследования и материалы. М.: ИМЛИ, 2013. С. 145–168 [Spiridonova, Lidiya A. *Was Gorky a "defeatist"?* (On the materials of the journalism of the First World War) (In Russian)].

Степун 2000 – Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 377–398 [Stepun, Fedor A. *The religious meaning of the revolution* (In Russian)].

Токвиль 1997 – Токвиль А. де. Старый порядок и революция. М.: Московский философский фонд, 1997 [de Tocqueville, Alexis *L'ancien régime et la révolution* (Russian translation 1997)].

Толстой 1928–1964 – Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928–1964 [Tolstoy, Leo N. *Collected Works* (In Russian)].

Троцкий 1991 – Троцкий Л.Д. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1991 [Trotskiy, Leon D. *My life. Experience in autobiography* (In Russian)].

Троцкий 2009 – Троцкий Л.Д. Терроризм и коммунизм [1920]. М.: Литрес, 2009 [Trotskiy, Leon D. *Dictatorship vs. Democracy (Terrorism and Communism)* (In Russian)].

Троцкий 2017 – Троцкий Л.Д. История Русской революции: Февральская революция М.: Вече, 2017 [Trotskiy, Leon D. *The history of Russian revolution. The February revolution* (In Russian)].

Трубецкой 1994 – Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994 [Trubetskoy, Eugene N. *The Meaning of life* (In Russian)].

Федотов 1992 – Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992 [Fedotov, Georgiy P. *The fate and sins of Russia* (In Russian)].

Фуко 1998 – Фуко М. Безумие, отсутствие творения / Под ред. А. В. Демичева, М. С. Уварова. СПб.: СПбГУ, 1998 [Foucault Michel *La folie, l'absence de l'oeuvre* (Russian translation)].

Хоркхаймер 2011 – Хоркхаймер Макс. Затмение разума. К критике инструментального разума. М.: Канон+ Реабилитация, 2011 [Horkheimer, Max *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Russian translation)].

Чижевский 1924 – Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга: Калуга-Марс, 1924 [Chizhevskiy, Aleksandr L. *Physical factors of the historical process* (In Russian)].

Шмитт 2005 – *Шмитт К.* Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, под ред. Д. В. Кузницына. СПб.: Наука, 2005 [Schmitt, Carl *Die Diktatur. Von den Anfängen des Modernen Souveränitätsgedankens bis zum Proletarischen Klassenkampf* (Russian translation 2005)].

Шмитт 2016 – *Шмитт К.* Понятие политического / пер с нем. под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016 [Schmitt, Carl *Der Begriff des Politischen* (Russian translation 2016)].

Шпет 2008 – *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии I / Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2008 [Shpet, Gustav G. *An Outline of the Development of Russian Philosophy I* (In Russian)].

Шпет 2009 – *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009 [Shpet, Gustav G. *An Outline of the Development of Russian Philosophy. II. Materials. Reconstructed by T. G. Shchedrina* (In Russian)].

Щедрина (ред.) 2005 – Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005 [Shchedrina, Tatiana G. ed. (2005) *Gustav Shpet: Life in Letters. Epistolary Legacy* (In Russian)].

Щедрина (ред.) 2012 – Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2012 [Shchedrina, Tatiana G. ed. (2012) *Gustav Shpet: Philosopher in culture. Documents and letters* (In Russian)].

Koigen, David M. (1901) *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte und Philosophie des Junghegelianismus*, Sturzenegger, Bern.

Koigen, David M. (1903) *Die Kulturanschauung des Sozialismus. Ein Beitrag zum Wirklichkeits-Idealismus*, Dümmler, Berlin.

Koigen, David M. (1910) *Ideen zur Philosophie der Kultur*, Müller, München, Leipzig.

Radek, Karl (1919) *Proletarische Diktatur und Terrorismus*, Hoym, Hamburg (In German).

Tönnies, Ferdinand (1904) 'Koigen, David. Die Kulturanschauung des Sozialismus', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 457–460.

Ссылки – References in Russian

Альтюссер 2005 – *Альтюссер Л.* Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005.

Артамошкина 2017 – *Артамошкина Л.Е.* "Аристократизм духа" в исторической памяти поколений // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 146–154.

Булдаков, Леонтьева 2015 – *Булдаков В.П., Леонтьева Т.Г.* Война, породившая революцию. Россия, 1914–1917 гг. М.: Новый хронограф, 2015.

Дубенский 2017 – *Дубенский Д.Н.* Воспоминания. Революция или Как произошел переворот в России. М.: АСТ, 2017.

Кара-Мурза 2006 – *Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М.: ИФ РАН, 2006.

Кожев 2006 – *Кожев А.* Понятие власти / пер. с фр., послесловие А. М. Руткевича. М.: Практис, 2006.

Кожин 2007 – *Кожин В.В.* Правда сталинских репрессий. М.: Алгоритм, 2007.

Магун 2011 – *Магун А.В.* Единство и одиночество. Курс политической философии Нового времени. М.: НЛО, 2011.

Пружинин, Щедрина 2015 – *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Русская философия как культурно-исторический феномен: проблема целостности // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 2. С. 17–24.

Чудинов 2007 – *Чудинов А.В.* Французская революция: история и мифы. М.: Наука, 2007.

Штраус 2000 – *Штраус Л.* Что такое политическая философия // Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Практис, 2000. С. 9–50.

Щедрина 2008 – *Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

Russia – a Hundred Years after the Revolution: Causes and Effects. Material of the International Scientific Conference

**Elena V. Besschetnova, Alexander F. Filippov, Vladimir K. Kantor,
Alexei A. Kara-Murza, Marina S. Kiseleva, Boris I. Pruzhinin,
Tatiana G. Shchedrina, Olga A. Zhukova**

On 27–28 April at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue (NRU HSE, Moscow) and also with the support of the Institute of Central and Eastern European Studies (Eichstätt, Germany), of the journal *Voprosy Filosofii*, of the University of Granada (Spain) and of EuroAcademy (Estonia) was held an international conference *Russia – a Hundred Years after the Revolution: Causes and Effects* dedicated to the analyses of social-political event that influenced the course of Russian and world history of the XX and the XXI centuries.

In the E. V. Besschetnova's article *Order № 1 and Army Collapse: at the Origins of the October 1917* is argued the thought that because the army-institute is a prefigure of discipline and order and also a main guarantee of the state's stability, the famous "Order № 1" became the point of no return for army, society and state of Russia in 1917.

In the V. K. Kantor's article *Revolution, or Entry into the Age of Insanity* is shown that revolutionary movements were almost always determined by the factor of insanity. The author believes that without taking this factor into account it is impossible to understand many historical phenomena, especially radical ones.

In the O. A. Zhukova's article *Evgeny Trubetskoy as a Philosopher of History: on the Meaning of Russian Revolution* is shown that Evgeny Trubetskoy raised the question about the meaning of war and the causes of the Russian revolution, continuing the line of reasoning about the specifics of the national history and the spiritual crisis of the Christian civilization, which was developed by European and Russian thinkers in the last third of the XIX century.

M. S. Kiseleva in the article *Intellectuals and the First Russian Revolution of 1917: N. Berdyaev and M. Gorky* analyzes the remarks published by N. Berdyaev and M. Gorky in periodicals to events from March to June 1917: about the origins of the First World War; about the reason of the collapse of the Russian autocracy; about tasks for the further development of revolutionary events. The analysis of their positions allows the author to emphasize the ideological differences and similarities of representatives of the Russian "intelligentsia" in their attitude to the revolutionary events of the 1917.

A. A. Kara-Murza in the article *'History' and 'Historical Accident' in the Social Concept of Russian Bolshevism by V. I. Talin* focuses his attention on the works of S. O. Portugeys (1880–1944, "V. I. Talin" is a literary pseudonym) – a politician and publicist of the moderate wing of Russian Socialism, sometimes referred to as "the first Sovietologist of emigration". The author shows that unlike the works of most intellectuals who found themselves in emigration, the works of V. I. Talin are based on rich sociological materials. In the 1920-s it had allowed Talin to formulate the main regularities of the evolution of the Bolshevik regime and assume that, rather than external intervention, its "gravediggers" over time will be the "new social strata", engendered by Bolshevism itself and associated with the regeneration of culture within the USSR.

In the article *Revolution and the Sovereign Dictatorship* A. F. Filippov argues that the works of the theorists and practitioners of the "dictatorship of the proletariat" in Russia can be viewed not only from the point of view of political history, but also in the context of the history of political philosophy. In Lenin's *The State and Revolution* and in his polemics with Kautsky, the main points are traditional questions of the constitution of the social order, the concepts of the people and sovereignty. Lenin inherits not only Marx, but also Hobbes, Spinoza, Rousseau. Among his contemporaries this was well understood by Carl Schmitt.

In the polemical article by T. G. Shchedrina and B. I. Pruzhinin *Philosopher in the Revolution: the 'Consolation' of Philosophy* is provided the thought that historical event as a whole phenomenon of historical memory is always a product of reconstructions which through the point of view of contemporary ideological trends determine its time frames and sign-symbolic structure of its elements. The event of the 1917 during past hundred years not less than 10 times changed its outlines and meaning. According to the authors the issue of philosophy is not to be

dissolved in dominant ideological trends “decorating” historical events with religious sentences or emotional metaphors but to critically analyze historically changing conceptual constructs with the help of which humanitarians of various epochs differently marked the “meaning” of politically colored historical episodes. As an example of ideological and philosophical approaches to the interpretation of historical event the works of G. Shpet and D. M. Coygen written in the end of 1917 and in 1918 are compared.

KEY WORDS: philosophy of history, reconstruction, revolution, World War I, historical process, army, monarchy, bolshevism, emigration, culture, autocracy, dictatorship, sovereignty, concept of the political.

BESSCHETNOVA Elena V. – CSc in Philosophy, Deputy head of International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual dialogue, National Research University Higher School of Economics, Moscow.

ebesschetnova@hse.ru

FILIPPOV Alexander F. – DSc in Sociology, Professor of the National Research University Higher School of Economics, Moscow.

afilippov@hse.ru

KANTOR Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of Humanities, School of Philosophy, Laboratory Head International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics, Moscow.

vlkantor@mail.ru

KARA-MURZA Alexei A. – DSc in Philosophy, Professor, Main Research Fellow, National Research University Higher School of Economics; Main Research Fellow, Institute of Philosophy RAS, Moscow.

a-kara-murza@yandex.ru

KISELEVA Marina S. – DSc of Philosophy, Professor, Main Research Fellow, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation; Main Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS, Moscow.

markiseleva@gmail.com

PRUZHININ Boris I. – DSc in Philosophy, Editor-in-chief of Journal “Voprosy Filosofii”, Professor of the School of Philosophy of the National Research University – Higher School of Economics, Moscow.

prubor@mail.ru

SHCHEDRINA Tatiana G. – DSc in Philosophy, Professor at Department of Philosophy of Institute of Social Humanitarian Education at Moscow Pedagogical State University, Professor at Department of Philosophy of School of Humanities at Far Eastern Federal University (FEFU), Vladivostok, Editor of Journal “Voprosy Filosofii”, Moscow.

tannirra@yandex.ru

ZHUKOVA Olga A. – DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of Humanities, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Moscow.

ozhukova@hse.ru

Received at May 10, 2017.

Citation:

Besschetnova, Elena V. (2017) “Order № 1 and Army Collapse: at the Origins of the October 1917”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017). pp. 97–100.

- Kantor, Vladimir K. “Revolution, or Entry into the Age of Insanity”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 100–104.
- Zhukova, Olga A. “Evgeny Trubetskoy as a Philosopher of History: on the Meaning of Russian Revolution”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 104–108.
- Kiseleva, Marina S. “Intellectuals and the First Russian Revolution of 1917: N. Berdyaev and M. Gorky”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 108–112.
- Kara-Murza, Alexei A. “‘History’ and ‘Historical Accident’ in the Social Concept of Russian Bolshevism by V. I. Talin”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 112–115.
- Filippov, Alexander F. “Revolution and the Sovereign Dictatorship”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 115–120.
- Shchedrina, Tatiana G., Pruzhinin, Boris I., “Philosopher in the Revolution: the ‘Consolation’ of Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2017), pp. 120–127.

References

- Althusser Louis (1972) *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, François Maspero, Paris (Russian translation 2005).
- Artamoshkina, Lyudmila E. (2017) “*The Aristocratism of Spirit* in Historical Memory of Generations”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2017), pp. 146–154.
- Buldakov, Vladimir P., Leontieva, Tatiana G. (2015) *War, which has born the Revolution, 1914–1917*. Novyy khronograf, Moscow (In Russian).
- Chudinov, Aleksandr V. (2007) *The French Revolution: History and Myths*, Nauka, Moscow.
- Dubensky, Dmitry N. (2017) *Revolution or how the takeover was occurred in Russia*, AST, Moscow, pp. 11–47. (In Russian).
- Jameson, Frederic (2007) ‘Lenin and Revisionism’, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek (eds.), *Lenin Reloaded*, Duke University Press, Durham, pp. 59–73.
- Kara-Murza, Alexei A. (2006) *Intellectual Portraits. Essays on Russian Political Thinkers of XIX–XX centuries*, Institute of Philosophy RAN, Moscow (In Russian).
- Kojève, Alexandre (2004) *La notion d'autorité*, Gallimard, Paris (Russian translation 2006).
- Koselleck, Reinhart (1973) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kozhinov, Vadim V. (2007) *A truth about Stalin's repressions*, Algorithm, Moscow (In Russian).
- Magun, Artemiy V. (2011) *Unity and Solitude. The Course of Political Philosophy in the Modern Age*, NLO, Moscow (In Russian).
- Pruzhinin, Boris I., Shchedrina, Tatiana G. (2015) ‘Russian Philosophy as a Culture-Historical Phenomenon: the Problem of Integrity’, *The Herald of Vyatka State University for the Humanities*, 2, pp. 17–24 (In Russian).
- Shchedrina, Tatiana G. (2008) *The archive of an epoch: thematic unity of Russian Philosophy*, Politicheskaya encyclopedia, Moscow (In Russian).
- Strauss, Leo (1959) *What is Political Philosophy and Other Studies*, Free Press, Glencoe (Russian translation 2000).
- Vollrath, Ernst (1970) *Lenin und Philosophie*, Henn, Wuppertal.
- Vollrath, Ernst (2003) *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.