

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2/2016

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в **«Реферативный журнал»** и в **базы данных
ВИНИТИ РАН**, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Thomson Reuters.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«Ulrich's Periodicals Directory»

Переводная версия журнала индексируется в **Web of Science**

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф. гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Дальмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

Редакционная коллегия:

Автономова Н.С., д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ **Апресян Р.Г.**, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. АПН, вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д. культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ–ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, чл.-кор. РАН, директор ИПП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Д.В.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., зав. кафедрой НИУ–ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, чл.-кор. РАО, 1-й зам.пред. комитета ГД ФС РФ по образованию; **Степанянц М.Т.**, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, президент РФО; **Толстых В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ–ВШЭ (СПб); **Турбовский Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования ИТИП РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, гл.н.с. ИФ РАН, д.филос.н.; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.
Редактор международного отдела Чикин А.А.
Литературный редактор Феоктистова Т.А.
Научный редактор Липский Е.Б.
Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.
Ответственный секретарь Пружинина А.А.
Верстка: Мозоль Д.И.
E-mail: academyRH@list.ru
<http://www.phisci.ru>
Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

2/2016

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Thomson Reuters' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*

The English version of the journal is indexed by the **Web of Science**

Moscow
Humanist Publishing House

ISSN 0235-1188

© Философские науки, 2016
© Академия гуманитарных исследований, 2016
© Издательский дом «Гуманитарий», 2016

International Editorial Council:

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof., em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame; **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof., at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof., em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London(UK).

Editorial Board:

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.** D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.** D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.** D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.** D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.** D.Sc., Prof., Main.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, D.Sc.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy of the RAS; **Guseinov A.A.** academician of RAS, Scientific Director; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy of the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantín V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinsky G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Corr. Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.
International Department's Editor Chikin A.A.
Literary Editor Feoktistova T.A.
Science Editor Lipsky E.B.
Responsible Editor Komissarova L.B.
Executive Secretary Pruzhinina A.A.
Page Layout: Mozol D.I.
E-mail: academyRH@list.ru
<http://www.phisci.ru>
Editor-in-Chief Marinosuan Kh.E.

ISSN 0235-1188

© Russian Journal of Philosophical Sciences, 2016

© Academy for Research into the Humanities, 2016

© Humanist Publishing House, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ**БУДУЩЕЕ РОССИИ:
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ****Российское образование.
Действительность
и перспективы ■**

- О.Н. СМОЛИН* Российское образовательное законодательство. Философско-методологические и социально-правовые проблемы. Часть II 7
- Н.И. ГОРИН (Курган),
А.А. НЕЩАДИН
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ
(Санкт-Петербург)* Перезревшая необходимость реформы высшей школы, или Почему бизнес должен прийти в университеты. Часть II 22
- В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ,
И.Б. ПРЖИЛЕНСКАЯ* Теоретическое знание в структуре и содержании образовательных практик 36

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ**Европейская цивилизация.
Историософский анализ ■**

- Духовные истоки и развитие, или «Все дороги ведут в Рим»
(Omnes viae ad Romam ducunt)*
- А.М. РУТКЕВИЧ* Римский католицизм в истории русской мысли 45
- А.В. ЯСТРЕБЦЕВА* Terra incognita игнацианской педагогики в России: воспитание русской аристократии в XVIII–XIX вв. 50
- Д.М. НОСОВ* История института исповеди и его влияние на этическое самосознание в католицизме и православии 61
- О.А. ЖУКОВА* Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли 74
- А.М. РУТКЕВИЧ* «Латинская империя» в философии истории Александра Кожева 89
- Философское краеведение ■**
- А.А. КАРА-МУРЗА* Сорренто Владимира Соловьева 101

МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Русское интеллектуальное наследие ■

- О.Т. ЕРМИШИН* Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам) 117
- Е.О. РОЗОВА* Ильин о смысле русской культуры 131

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

- И.Н. СИЗЕМСКАЯ* Русское мировоззрение и философские смыслы отечественной литературной классики
- С.А. Никольский. Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв. – М.: Голос, 2015 141

Конференции, семинары, круглые столы ■

- В.Е. ЛЕПСКИЙ, И.Е. ЗАДОРЖНИК, С.В. ПИРОЖКОВА* Рефлексия преодоления бессубъектности (ИФ РАН, октябрь 2016) 148

* * * * *



Наши авторы 158



About the authors 159



Contents 160

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте: <http://www.phisci.ru/publish-terms>

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 10.12.2015 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



БУДУЩЕЕ РОССИИ:
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО
ОСМЫСЛЕНИЯ



Российское образование.
Действительность и перспективы



РОССИЙСКОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО.
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
И СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ
Часть II См. начало ФН. 2016. № 1

О.Н. СМОЛИН

2. Образовательная политика: понятие, роль в современном обществе и этапы в постсоветской России

На взгляд автора, с теоретической и практической точек зрения необходимо различать политику и законодательство в области образования и, соответственно, образовательную политику и образовательное законодательство.

Политика в области образования – комплекс мер, предпринимаемых либо программируемых государством, его органами, политическими партиями и другими субъектами политического действия в отношении образования как социального института.

Образовательная политика – одно из ключевых направлений внутренней политики государства, имеющее целью создание экономических, институциональных и духовно-идеологических условий для осуществления основных функций системы образования, включая воспроизводство кадрового потенциала общества и воспитание граждан государства в соответствии с принятой системой ценностей. Помимо политики в области образования, образовательная политика включает в себя образовательное воздействие всех основных направлений внутренней (а отчасти и внешней) политики государства.

Забегая вперед, следует отметить: одна из задач законодателя, до настоящего времени не решенная, состоит в том, чтобы перейти от законодательного регулирования политики в области образования к комплексному законодательному регулированию образовательной политики в целом.

Образование и глобальный контекст российской модернизации.

Проблема социально-образовательного детерминизма

В глобальном контексте роль науки и образования в модернизации и обеспечении национальной безопасности России связана с перспек-

тивами ее перехода к информационному обществу («обществу профессионалов», «обществу знаний» и т.п.), в связи с чем в общественной жизни лидирующих в экономическом развитии государств происходит ряд качественных изменений.

Так, согласно далеко не полным данным, в начале 1990-х гг. «накопленный человеческий капитал в развитых зарубежных странах превышал объем вещного основного капитала в среднем в 1,5 раза, а вклад знаний и образования в прирост валового внутреннего продукта (ВВП) оценивался примерно в 60%»¹. «Удельный вес сферы услуг в ВВП в начале XXI в. варьирует в пределах от 62% в Японии до 72% в США, а в ее составе опережающими темпами развиваются услуги социально-культурного профиля (сферы образования, здравоохранения, культуры, социального обслуживания и т.д.)»².

Происходящие в современном обществе процессы в определенном смысле аналогичны тому, что совершалось в период индустриализации, хотя и на качественно новом уровне. Как известно, в условиях доиндустриальной цивилизации 90% населения и более были заняты в сельском хозяйстве при хронической нехватке продуктов питания и периодически возникающих «голодовках» целых регионов, стран и даже континентов. Однако, как впоследствии выяснилось, условием решения продовольственной проблемы, похоронившим «железный закон» Мальтуса, стало переселение большей части крестьян в города и, соответственно, их перемещение из сферы сельского хозяйства в промышленное производство. Аналогичным образом, в настоящее время для того, чтобы обеспечить удовлетворение основных рационально обоснованных материальных потребностей человека, большая часть работников должна переместиться из сферы материального производства в производство духовное³.

Точно так же, если в условиях классической индустриальной экономики ведущую роль в расширенном воспроизводстве играло так называемое первое подразделение первого подразделения (производство средств производства для производства средств производства), то в условиях постиндустриальной системы аналогичная роль обеспечивается воспроизводством человеческого потенциала и прежде всего — образованием⁴. Помимо этого, а отчасти благодаря этому, как было многократно показано отечественными и зарубежными экономистами (С.Г. Струмилин, Э. Денисон), уже в XX в. образование стало областью с наиболее высокой отдачей долгосрочных инвестиций.

В свете всего сказанного представляется возможным высказать следующую гипотезу: одним из главных философско-экономических оснований стратегии модернизации современного общества (в том числе, разумеется, и российского) должен стать социально-образовательный детерминизм, который выступает не отрицанием, но новой фазой развития детерминизма социально-экономического, ибо означает не отказ

от признания определяющей роли экономической сферы в развитии общества, но признание ведущей роли образования в развитии современной экономики как фундамента общественной жизни.

Забегая вперед, отметим, что эта гипотеза в случае ее принятия в качестве основы управленческих решений предполагает значительные изменения в курсе отечественной социально-экономической политики и внутренней политики в целом.

Основные периоды образовательной политики и образовательного законодательства в постсоветской России

Как уже отмечалось, эти периоды, более или менее, соответствуют периодам политического процесса в целом. Назовем главные из них, опуская деление периодов на более мелкие этапы⁵.

1. 1984–1991 гг.: реформы образования в рамках реформирования страны. «Пограничными знаками» периода избраны, с одной стороны, последняя образовательная реформа периода «административного социализма», а с другой — разрушение вместе с СССР советской системы образования и начало существования образовательной системы Российской Федерации.

2. 1992–1995 гг. В качестве границ периода предлагается рассматривать, с одной стороны, переход от образовательной системы СССР к аналогичной системе РФ, действующей к тому же в рыночно-капиталистических условиях, а, с другой стороны — вступление в силу в январе 1996 г. второй редакции Закона РФ «Об образовании».

3. 1996 г. — осень 1998 г. Границами периода выступают, с одной стороны, избрание Госдумы второго созыва, где доминировали, не имея большинства, левопатриотические фракции, и вступление в силу второй (наиболее социально ориентированной) редакции Закона РФ «Об образовании»; с другой стороны, — приход к власти правительства Е. Примакова и назначение заместителем председателя правительства по социальным вопросам В. Матвиенко, а министром образования РФ — В. Филиппова.

4. Осень 1998 г. — март 2004 г. Данный период в образовательной политике совпадает с пребыванием в роли министра образования В. Филиппова. Относительная самостоятельность образовательной политики по отношению к политическому процессу в целом проявилась в данном случае наиболее ярко.

5. Весна 2004 г. — август 2013 г.: контрреформирование образования вообще и образовательного законодательства, в особенности.

6. 1 сентября 2013 г. — по настоящее время: вступление в силу Федерального закона № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации»; завершение контрреформы образовательного законодательства.

Автор, разумеется, осознает, что понятия «реформы» и «контрреформы» имеют оценочный характер, и в этой связи должен разъяснить свою позицию. Солидаризируясь с гегелевским пониманием

общественного прогресса как прогресса свободы, исхожу из того, что в образовательной политике и образовательном законодательстве прогрессивные реформы связаны с увеличением объема свободы и социальных гарантий для участников образовательного процесса, а контрреформы (регресс) — с его уменьшением.

Идеология и основные принципы образовательной политики

Основные принципы государственной политики и правового регулирования отношений в сфере образования, в которых выражена идеология этой политики, сформулированы в статье 3 Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации». Поскольку их системный анализ может и должен стать предметом большого самостоятельного исследования, отметим лишь некоторые, наиболее важные для нашей темы.

«1) признание приоритетности образования;

[...]

6) светский характер образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность;

7) свобода выбора получения образования согласно склонностям и потребностям человека, создание условий для самореализации каждого человека, свободное развитие его способностей, включая предоставление права выбора форм получения образования, форм обучения, организации, осуществляющей образовательную деятельность, направленности образования в пределах, предоставленных системой образования, а также предоставление педагогическим работникам свободы в выборе форм обучения, методов обучения и воспитания.

Вопрос о том, насколько приведенные выше принципы реализуются на практике и насколько конкретные нормы самого закона этим принципам соответствуют, остается, по меньшей мере, дискуссионным. Однако еще важнее другое: на взгляд автора, зафиксированная в этих принципах идеология образовательной политики и образовательного законодательства нуждается в существенных уточнениях. Вот лишь некоторые из них.

1. Образование не является частью сферы обслуживания, но относится к сфере производства, причем самой важной — обеспечивает социальное и духовно-нравственное воспроизводство самого человека.

2. Соответственно, деятельность в сфере образования — не услуги, но социальное служение.

3. Образование (по крайней мере, дошкольное и общее) — преимущественно, вне рыночной сферы. Рыночные механизмы могут использоваться лишь как дополнительные.

4. Бюджетные затраты на образование — не «бремя государства» (как утверждали либеральные экономисты), но инвестиции в человека, наиболее выгодные для общества в долгосрочной перспективе.

5. Основная цель образования — многостороннее развитие способностей личности (творческая педагогика). — *Как имел возможность убедиться читатель, в действующем законе это фундаментальное положение растворено в тексте принципа образовательной политики № 7, посвященного свободе выбора получения образования, т.е. общий принцип рассматривается как аспект более частного.*

6. Отношения учителя и ученика (в широком смысле этих понятий) должны иметь преимущественно личностный, а не функциональный характер (педагогика сотрудничества). — *На взгляд автора, при функциональных отношениях педагога и воспитанника возможны «дрессировка», в известном смысле даже обучение. Образование же существует там, где личность формирует личность.*

7. Ориентация не на функциональную грамотность, но на фундаментальное образование (образование культурой и ради культуры).

8. Ориентация преимущественно на эгалитарное образование: обеспечение максимально равных образовательных возможностей, высококачественное образование — для всех.

Как представляется, именно реализация этих принципов в XXI в. способна обеспечить ключевые функции образования как средства модернизации и одной из основных гарантий национальной безопасности страны.

Модели образовательного законодательства

В постсоветской истории отечественной образовательной политики существовали на практике либо предлагались теоретически три модели системы образовательного законодательства.

Первая модель — иерархия законов. Она существовала в 1990-х — начале 2000-х гг. в виде отдельных элементов незавершенной конструкции, включая центральный элемент — Закон РФ «Об образовании» в редакциях 1992 и 1996 гг.

Вторая модель — образовательный кодекс. Была предложена в начале XXI в. Однако реализовать ее не удалось, и перспективы такой реализации до настоящего времени не очевидны.

Третья модель — отраслевой Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» плюс подзаконные акты. Эта модель действует в настоящее время.

В 1990-х гг. в рамках **первой модели** образовательного законодательства автором была предложена его функциональная классификация, которая должна была включать следующие основные элементы.

1. Конституционное законодательство.

2. Интегральные законы, в том числе:

Федеральный закон «Об утверждении национальной доктрины образования в Российской Федерации». По логике он должен был предшествовать иным законам и содержать стратегию развития образовательной системы; однако в действительности национальная док-

трина образования была утверждена Постановлением Правительства РФ от 04.10.2000 № 751 «О национальной доктрине образования в Российской Федерации» спустя 10 лет после принятия первой редакции базового Закона РФ «Об образовании»;

Федеральный закон «Об образовании» (базовый закон). — *Как уже отмечалось, был принят в редакциях 10.07.1992 г. и 13.01.1996 г.*

Федеральный закон «Образовательный кодекс». — *Должен был завершить построение данной модели образовательного законодательства.*

3. Отраслевые (сегментарные) законы, в том числе:

«О дошкольном образовании»;

«Об общем (школьном) образовании»;

«О начальном профессиональном образовании»;

«О среднем профессиональном образовании»;

«О высшем и послевузовском профессиональном образовании». — *Единственный закон из этой группы, который вступил в силу в редакции Федерального закона от 22.08.1996 г. № 125-ФЗ;*

«О дополнительном образовании». — *В 2001 г. был принят Госдумой и одобрен Советом Федерации, однако получил вето Президента, которое преодолеть не удалось.*

4. Законы «тумблерного» типа, призванные запустить в действие те или иные нормы базового закона. Среди них:

Федеральный закон от 10.04.2000 № 51-ФЗ «Об утверждении Федеральной программы развития образования»;

Федеральный закон от 29.02.1996 № 21-ФЗ «О выплате пенсии за выслугу лет работникам образования, занятым педагогической деятельностью в школах и других учреждениях для детей»;

Федеральный закон «О порядке определения размеров средней ставки и должностного оклада работников образовательных учреждений». — *Был принят Государственной Думой 22.01.1997 г., но отклонен Советом Федерации 13.02.1997 г.;*

Проект федерального закона «О государственном образовательном стандарте общего образования». — *Принят Государственной Думой в первом чтении 15.11.2000 г., однако далее парламентскую процедуру реализовать не удалось.*

5. Бифункциональные законы, выполняющие функции одновременно отраслевых законов и законов тумблерного типа. Ни один из них не вступил в силу. Однако два были приняты Федеральным Собранием. Это:

Федеральный закон «Об образовании лиц с ограниченными возможностями здоровья (специальном образовании)». — *Законопроект принимался обеими палатами парламента дважды — в 1996 г. и в 1999 г. и дважды отклонялся Президентом России.*

Федеральный закон «О государственной поддержке начального профессионального образования». — *В 1996 г. закон получил поддержку обеих палат российского парламента, но был отклонен Президентом РФ.*

6. Законы ситуативного назначения, призванные решать назревшие задачи образовательной политики. В том числе:

Федеральный закон от 16.05.1995 № 74-ФЗ «О сохранении статуса государственных и муниципальных образовательных учреждений и моратории на их приватизацию»;

Федеральный закон от 12.04.1999 № 17-ФЗ «О внесении изменений и дополнений в Федеральный закон «О сохранении статуса государственных и муниципальных образовательных учреждений и моратории на их приватизацию»;

Федеральный закон от 10.01.2003 № 11-ФЗ «О внесении изменений и дополнений в Закон Российской Федерации «Об образовании» и Федеральный закон «О высшем и послевузовском профессиональном образовании» (в части дистанционных образовательных технологий)».

Забегаая вперед, отметим чрезвычайно важную роль двух первых из перечисленных законов в защите системы образования от угрожавшей ей деструкции, а третьего — в действительной модернизации образования с помощью современных технологий, которая во многом была приостановлена последующими подзаконными актами.

7. Законодательные акты в смежных областях права, обеспечивающие функционирование и развитие образования, в том числе законы, регулирующие финансовые аспекты образовательной политики.

В 1990-х гг. три названных выше внешних фактора определяли не только содержание и направленность образовательной политики, но и пределы возможностей образовательного законодательства.

В условиях революционной трансформации общества, глубочайшего экономического кризиса и предельного ограничения представительной демократии законотворческий процесс был способен оказать лишь весьма ограниченное влияние на образовательную политику. Это влияние, тем не менее, оказалось существенным, поскольку, не будучи в состоянии обеспечить необходимый уровень финансирования системы образования, оно оказалось способным защитить эту систему от деструкции, которой были подвергнуты ряд других социальных институтов, и в целом сохранить реформистский характер процесса трансформации на фоне революционной ломки общественной системы в целом. Ключевое значение в этом отношении имел запрет на приватизацию образовательных учреждений, установленный сначала временно Федеральным законом от 16.05.1995 г. № 74-ФЗ, а затем бессрочно второй редакцией Закона РФ «Об образовании» (Федеральный закон от 13.01.1996 г. № 12-ФЗ).

В действительности именно сохранение реформистского характера образовательной политики в рамках революционного изменения социально-экономической и политической системы в целом объясняет тот общепризнанный факт, что российская система образования в постсоветский период долгое время сохранилась значительно лучше, чем большинство других социальных институтов.

Помимо этого в последнее десятилетие XX в. и первые годы XXI в. посредством федеральных законов удалось отчасти ослабить воздействие на систему образования экономического кризиса, в частности:

- обеспечить относительно более высокий уровень финансирования образования по сравнению с наукой, медициной, культурой;
- посредством законодательного утверждения Федеральной программы развития образования добиться существенных инвестиций, в том числе в компьютеризацию учебных заведений;
- сохранять до 2002 г. налоговые льготы для образовательных учреждений, а также отчасти для организаций, инвестирующих средства в образование;
- ввести и сохранить, хотя и в ограниченном объеме, налоговые льготы для физических лиц, инвестирующих в образование личные доходы;
- ввести с 2001 г. вычеты из налогооблагаемой базы средств, затраченных физическими лицами в собственное образование или образование своих детей в аккредитованных образовательных учреждениях и т.д.

Вторая модель. Принятие *Образовательного кодекса*, по общему правилу, возможно как итог построения системы законодательства и кодификации законодательных актов. Иной путь – разработка *Образовательного кодекса* не на основе, а вместо этих законодательных актов – теоретически также представляется возможным, но на практике крайне сложен. Тем не менее, именно этот путь был применен в налоговом и бюджетном законодательстве.

- В период работы Государственной Думы третьего созыва (2000–2003) Министерством образования и профильными парламентскими комитетами была принята *третья*, смешанная стратегия подготовки *Образовательного кодекса*:
- с одной стороны, совместная рабочая группа разработала его концепцию и структуру и даже подготовила первую итерацию общей части;
- с другой стороны, учитывая позицию администрации президента, выступавшей против принятия новых отраслевых («сегментарных») законов, разрабатывались поправки к Закону РФ «Об образовании», расширяющие сферу законодательного регулирования отдельных уровней образования (от дошкольного до среднего профессионального) и призванные, среди прочего, стать основой для будущих глав *Образовательного кодекса*.

Подготовленный временным творческим коллективом проект общей части *Кодекса РФ об образовании*⁶ состоял из 21 главы разной степени проработанности. Как представляется, он отчасти носил слишком академический характер, что особенно отразилось на разделе II «Образовательные отношения», и был перегружен нормами о

дисциплинарной ответственности. Однако при всех его недостатках, во многом связанных с отсутствием опыта подобных разработок как в отечественном, так, по большому счету, и в зарубежном праве, данный проект вполне может служить основой дальнейшей работы по кодификации законодательства об образовании.

До вступления в силу ФЗ от 22.08.2004 № 122-ФЗ («закон о монетизации»), наряду с несомненными плюсами, принятие *Образовательного кодекса* таило в себе и целый ряд опасностей. Главная из них заключалась в том, что при существовавшем в 2000–2003 гг. раскладе политических сил в *Кодексе* было практически невозможно включить прописанные во второй редакции Закона РФ «Об образовании» нормы бюджетного, налогового и социального характера. По мнению юристов Правительства РФ и Главного ГПУ Президента, эти нормы не соответствовали предмету закона, а на самом деле необходимо расширили этот предмет (от политики в области образования – к образовательной политике в целом). Если бы намерения Главного ГПУ Президента и Правительства «вычистить» федеральное образовательное законодательство от подобных норм в процессе принятия *Кодекса* удалось реализовать, он принес бы российскому образованию больше вреда, чем пользы.

Однако после того как «зачистка» образовательного законодательства была выполнена с помощью ФЗ № 122 («о монетизации»), описанная угроза практически исчезла. Как будет показано ниже, ФЗ от 29.12.2012 г. № 273 завершил процесс такой «зачистки», а потому в настоящее время разработка *Образовательного кодекса* угроз в себе не несет.

Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации»: «туда» и «обратно»

Переходя к характеристике действующей модели образовательного законодательства, основой которой является ФЗ от 29.12.2012 г. № 273 «Об образовании в Российской Федерации», отметим, что, на взгляд автора, он знаменует очередную ступень регресса этого законодательства. Во всяком случае, тенденция к сокращению объема свободы и социальных гарантий для участников образовательного процесса представлена в нем значительно ярче, чем противоположная, и на каждый шаг вперед приходится даже не два, но три шага назад.

К прогрессивным новым (или возвращенным старым) нормам закона можно отнести следующие.

1. Положение, согласно которому норматив финансирования школы должен предусматривать среднюю зарплату учителя на уровне средней зарплаты по региону (ч. 3, ст. 99). – Эта норма привела к некоторому повышению заработной платы учителей, хотя побочным ее эффектом стало увеличение их педагогической нагрузки (по данным Общерос-

сийского народного фронта, эта нагрузка составляет около 28 часов в неделю, т.е. более полутора ставок).

2. Возможность финансирования дополнительного образования детей не только из местных, но также из региональных бюджетов (п. 3, ч. 1, ст. 8). Поскольку именно местные бюджеты в России наиболее дефицитные, предполагалось, что финансирование дополнительного образования детей улучшится. — *До настоящего времени эти ожидания не подтвердились, ввиду того, что:*

- в условиях экономического кризиса растет дефицитность региональных бюджетов;
- предусмотренное Указом Президента РФ от 7 мая 2012 г. № 597 софинансирование дополнительного образования детей из федерального бюджета в 2013–2015 гг. не производится.

3. Введение так называемой сетевой (совместной) формы реализации образовательных программ (ст. 15).

4. Исключение из аккредитационной экспертизы так называемых показателей деятельности образовательных организаций (ст. 92). — *По идее должно упростить прохождение учебными заведениями государственной аккредитации, однако не дало значительного эффекта на фоне нарастающей бюрократизации управления образованием.*

5. Узаконивание базовых кафедр вузов в организациях, осуществляющих научную деятельность (п. 5, ч. 2, ст. 72), что должно помочь укреплению связей образования и практики.

6. Некоторое расширение гарантий права на образование для инвалидов с детства. В частности, для них введены внеконкурсное поступление в вузы (ч. 5, ст. 71) и обязательная социальная стипендия (ч. 5, ст. 36).

7. Закрепление в самом общем виде норм об инновационной и экспериментальной деятельности в сфере образования, регулирующих апробацию использования новых образовательных технологий, новых педагогических методик и образовательных моделей (ст. 20).

На взгляд автора, число положений закона, способных уменьшить пространство свободы участников образовательного процесса и понизить объем социальных гарантий, значительно больше, причем по мере его реализации выявляются все новые «подводные камни». Вот некоторые из таких положений⁷.

1). Идеология образовательных услуг, по меньшей мере, во всех случаях, когда речь идет об экономике образования (ст. 99). — *На взгляд автора, эта идеология разрушает духовные основы образовательных отношений как отношений субъект-субъектных, где личность формирует личность.*

2). Возможность снижения конституционных гарантий прав граждан на образование: Конституция РФ гарантирует бесплатность образования для граждан исключительно в государственных и муниципальных

образовательных учреждениях либо на предприятиях. Однако в законе понятие «учреждение» отсутствует и растворено в более общем понятии «организация». При этом конституционные гарантии на организации не распространяются. Отменить или понизить гарантии в законе несравненно легче, чем в Конституции.

3). Отмена льгот по оплате родителями присмотра и ухода за детьми в дошкольных образовательных учреждениях. Прежний закон предусматривал для родителей таких детей и льготы, и компенсации. В новом законе остались только компенсации (ч. 5, ст. 65). Это привело к повышению родительской платы в большинстве регионов страны. Ситуация несколько смягчена федеральным законом от 02.05.2015 № 110-ФЗ, который установил для организаций, осуществляющих присмотр и уход за детьми, ставку «0» по налогу на прибыль организаций.

4). Фактическая отмена бесплатного для гражданина пребывания в группах продленного дня. Часть 8 статьи 66 закона позволяет школам с согласия учредителя устанавливать плату за такое пребывание.

5). Фактическая отмена дополнительных гарантий сохранения сельской школы. — *Еще в 2011 г. министр образования и науки Д. Ливанов призывал остановить их ликвидацию. С тех пор каждый год закрывается почти 2 тысячи школ. А всего в послесоветский период их закрыто более 25 тысяч. «Эпидемия» закрытия школ пошла и в города.*

В ранее действовавшем законе ликвидировать сельскую школу можно было только с согласия сельского схода. Теперь по закону должны создаваться некие комиссии, которые будут оценивать последствия такой ликвидации. Очевидно: «уломать» (или «сломать») комиссию несравненно легче, чем сход граждан. При таком подходе призывы министра остановить ликвидацию сельской школы исполнены не будут.

6). Отмена ряда надбавок и выплат. В результате принятия закона:

- все педагогические работники лишились скромной выплаты на приобретение учебно-методической литературы;
- доктора и кандидаты наук — надбавок за ученые степени;
- доценты и профессора — надбавок за ученые звания.

Формально соответствующие средства включены в так называемые новые системы оплаты труда (НСОТ), однако, в отличие от прежнего законодательства, работнику они не гарантированы и индексироваться не будут.

7). Уменьшение, а иногда ликвидация коммунальных льгот для сельских педагогов. Согласно ч. 8 ст. 47 вопрос об их установлении, размерах и порядке выплаты целиком передан на усмотрение регионов.

8). Экспансия ЕГЭ. Закон не только сохранил в современном виде единый госэкзамен, но и перенес его механизм в основную школу в виде так называемой ГИА — государственной итоговой аттестации. Между тем необходимость реформирования ЕГЭ, похоже, осознана большинством современной политической элиты. Так, Председатель

думского комитета по образованию В. Никонов неоднократно заявлял, что ЕГЭ в современном виде не учит детей читать, писать и говорить.

9). Ликвидация начального профессионального образования как особого образовательного уровня. В результате, по оценкам экс-министра образования и академика РАО Е. Ткаченко, учащиеся бывших учреждений НПО потеряли в виде социальных гарантий около 40 млрд рублей.

10). Отмена гарантий для сирот при поступлении в высшие учебные заведения. В основном исправлено Федеральным законом от 03.02.2015 № 11-ФЗ. Приветствуя исправление ошибок, нельзя не заметить, что их легко было избежать, если бы вовремя были приняты поправки депутатов, включая автора этих строк.

11). Отмена дополнительных гарантий на образование для других категорий граждан. Законом, в частности, исключены льготы при поступлении в высшие учебные заведения:

- для граждан в возрасте до 20 лет, имеющих только одного родителя – инвалида I группы, если среднедушевой доход семьи ниже прожиточного минимума в соответствующем субъекте РФ;
- для граждан, которые уволены с военной службы и поступают в образовательные учреждения, реализующие военные профессиональные образовательные программы на основании рекомендаций командиров воинских частей;
- для участников боевых действий.

12). Возможность сокращения числа бюджетных студентов. – *Закон отказался от действовавшего ранее положения, согласно которому в России на 10 тысяч населения должно было приходиться не менее 170 бюджетных студентов, и заменил его новым: 800 студентов на 10 тысяч молодежи в возрасте от 17 до 30 лет. На первый взгляд – больше!*

Однако расчеты показывают: к 2020 г. при таком подходе число бюджетных студентов в стране сократится не менее чем на 700 тысяч. А в расчете на 10 тысяч населения – примерно со 172 до 125. Напомню: в России и без того бесплатно учатся менее 40% студентов, тогда как во Франции – более 80%, а в Германии – более 90%. Про Советский Союз, где все студенты учились бесплатно, нечего и говорить.

13). Возможность отмены стипендий для части студентов (ст. 36). По прежнему закону стипендии гарантировались хорошо успевающим, а также социально необеспеченным студентам. В новом законе минимально допустимый размер стипендий не устанавливается, а каждому хорошо успевающему студенту стипендия не гарантируется. Стипендиальный фонд распределяют администрация и органы студенческого самоуправления.

14). Отмена льгот по оплате студенческих общежитий. В результате принятия закона эта плата начала резко расти, после чего ситуация была отчасти исправлена Федеральным законом от 28.06.2014 № 182-

ФЗ, который не восстановил прежних льгот, однако ввел регулирование платы за общежития.

15). Ограничение дополнительных гарантий прав студентов на культурное развитие. Согласно ФЗ № 273, студенты были лишены права на бесплатное посещение музеев. Положение исправлено Федеральным законом от 05.05.2014 N 102-ФЗ «О внесении изменения в статью 12 Закона Российской Федерации “Основы законодательства Российской Федерации о культуре”».

16). Фактическая отмена выборов ректора в вузе. Ст. 51 закона допускает возможность как назначения ректора, так и его избрания. В настоящее время Минобрнауки настоятельно «рекомендует» вузам при принятии новых уставов процедуру выборов исключить. На депутатский запрос автора о том, почему это делается, получен ответ от заместителя министра образования и науки А. Климова, в котором сообщается, что отмена выборов не противоречит действующему закону (от 12 марта 2015 года № МОН-П-915). Как говорят, комментарии излишни.

17). Угроза коррекционному образованию. В результате исключения из закона коррекционных учебных заведений как особого типа и других факторов процесс ликвидации коррекционных школ и детских садов ускорился. По данным Минобрнауки, за последнее время их закрыто 280. В настоящее время рабочей группой Минобрнауки при участии автора готовится законопроект, предусматривающий, среди прочего, дополнительные гарантии сохранения таких учебных заведений.

18). Отступление от принципов светского образования (ст. 87). В отличие от прежнего законодательства, ФЗ № 273 в этом смысле:

- по существу сводит духовно-нравственную культуру к культуре религиозной;
- вводит фактическую цензуру со стороны централизованных религиозных организаций над курсами духовно-нравственной культуры, обязывая светскую власть привлекать эти организации к учебно-методическому обеспечению таких курсов;
- переводит курсы духовно-нравственной (читай: религиозной) культуры из факультативных (необязательных) в ранг элективных (избираемых в обязательном порядке), предлагая включить их в основные образовательные программы;
- предоставляет возможность частным образовательным организациям вводить религиозный компонент без согласия учащихся и родителей, что может открыть дорогу в школы радикальным религиозным организациям.

19). Шаг назад в законодательстве об электронном обучении. «Новелла» ФЗ № 273 в данном случае заключается в следующем положении: перечень профессий, специальностей и направлений подготовки,

реализация образовательных программ по которым не допускается с применением исключительно электронного обучения, дистанционных образовательных технологий, утверждает Минобрнауки (ч. 3 ст. 16).

Этого достаточно, чтобы при желании остановить развитие электронного обучения в стране на неопределенный срок.

20). Снижение гарантий просветительской деятельности. В отличие от предыдущего закона, ФЗ № 273 не содержит нормы, согласно которой на просветительские организации распространяются права и обязанности образовательных учреждений.

21). Скрытые угрозы:

- в законе как особый тип исчезли учреждения дополнительного образования детей. Это может вызвать снижение социальных гарантий для педагогических работников таких организаций и сокращение их числа;
- из закона исключено понятие вида образовательных организаций, включая виды коррекционных школ, а также лицеи и гимназии, виды высших учебных заведений (при этом университета как вида вузов не существует, однако категории университетов остались). Это может привести к понижению финансовых гарантий деятельности таких учреждений, поскольку по некоторым видам существовали особые нормативы финансирования, а нередко — и особые социальные гарантии для работников;
- аккредитованные негосударственные учебные заведения лишились права удостоверения документов об образовании печатью с гербом РФ. Эксперты видят в этом шаг на пути разделения учебных заведений по «сортам» и свертывания негосударственного сектора образования.

В целом Федеральный закон № 273:

- перенасыщен нормами отсылочного, в том числе бланкетного⁸, характера (184 отсылочных нормы против 34 в Законе РФ «Об образовании» 1992 г.). Это приводит к избытию подзаконных актов, произволу в трактовке норм закона и росту бюрократизации в управлении образованием;
- не содержит государственных гарантий развития экономики образования;
- по сравнению с предыдущим законодательством уменьшает пространство свободы и объем социальных гарантий для участников образовательного процесса;
- не обеспечивает прорыва в образовательной политике, необходимого для модернизации страны.

О качестве проработки Федерального закона № 273 свидетельствует и тот факт, что исправлять его начали немедленно после вступления в силу 1 сентября 2013 г. Уже на 1 октября в базе Государственной Думы значилось 24 законопроекта, предполагающих внесение в него изме-

нений. К 1 июня 2015 г. только Федеральных законов, вносящих изменения в ФЗ № 273 (в том числе и автором), было принято и подписано Президентом в количестве 20. К этому же времени в базе Государственной Думы значилось 29 законопроектов, направленных на внесение изменений в закон об образовании (с участием автора). — *Расчет количества изменений в смежное законодательство пока не произведен. Очевидно: один из главных аргументов сторонников принятия нового закона, а именно аргумент о том, что прежний закон превратился в «лоскутное одеяло», очень скоро может быть обращен и против ФЗ № 273.*

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации 2002–2003. Роль государства в экономическом росте и социально-экономических реформах. — М.: 2003. С. 19.

² Там же. С. 19.

³ Бузгалин А., Колганов А. Теория социально-экономических трансформаций. — М.: ТЕИС, 2003. С. 63.

⁴ Бузгалин А., Колганов А. Глобальный капитал. — М.: УРФФ, 2004. С. 83.

⁵ Подробнее см.: Смолин О.Н. Образование — для всех: Философия. Экономика. Политика. Законодательство 2-е изд., перераб. и доп. — М.: ИКЦ «Академкнига», 2014. С. 269–274.

⁶ Кодекс Российской Федерации об образовании. Общая часть: проект. — М.: Центр образовательного законодательства Минобрнауки России, 2003.

⁷ Подробнее см.: Смолин О.Н. Федеральный закон об образовании в РФ: не лебедь, но рак // Народное образование. 2014. № 1. С. 9–18.

⁸ В данном случае под бланкетной нормой понимается «норма права, предоставляющая государственным органам, должностным лицам право самостоятельно устанавливать правила поведения, запреты и т.п.» (Энциклопедический словарь экономики и права. — URL: <http://slovo.yaxy.ru/96.html>)

Окончание следует

ПЕРЕЗРЕВШАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ РЕФОРМЫ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ, ИЛИ ПОЧЕМУ БИЗНЕС ДОЛЖЕН ПРИЙТИ В УНИВЕРСИТЕТЫ Часть II

Н.И. ГОРИН, А.А. НЕЩАДИН, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Автономные учреждения

Большинство государственных университетов работает сегодня в режиме государственных предприятий, с некоторыми элементами автономии в системе расстановки и подбора кадров (выборность ректоров, заведующих кафедрами и назначение профессоров на конкурсной основе), но с сильной зависимостью в сфере управления финансами и имуществом. Несмотря на то, что вузы являются государственными предприятиями, их руководители только утверждаются вышестоящей организацией по подчиненности, а избираются коллективом. Финансирование же высшего учебного заведения зависит от его статуса и количества студентов, набираемых на бюджетные места. Чаще всего, если разделить отпускаемые из бюджета деньги на количество студентов, учащихся на бюджетных местах, то по многим специальностям, особенно техническим, которые требуют больших затрат, например на оборудование лабораторий, получается, что эти средства не покрывают расходов на подготовку специалиста. В результате этого практически не производится достаточное расходование средств на амортизацию, обновление учебных материалов и обеспечение учебного процесса. Структура затрат по подготовке специалистов непрозрачна. Неизвестно, сколько стоит обучение студента в отраслевом институте, региональном университете или престижном университете федерального значения. Единственное законодательно признанное ранжирование заключается в том, что финансирование университетов превышает финансирование институтов и поэтому так велико стремление даже технических вузов назвать себя университетами. При этом государственные вузы не могут пользоваться свободно своими доходами, например от аренды недвижимости и неиспользуемого оборудования.

Закон «Об автономных учреждениях» принят Федеральным собранием и подписан Президентом. Закон предусматривает создание нового типа государственного учреждения – автономного учреждения. Предполагается, что автономные учреждения будут действовать наряду с существующими государственными и муниципальными учреждениями. Однако в отличие от государственных и муниципальных учреждений будут обладать большей свободой в отношении переданного им имущества и в осуществлении поставленных перед ними целей, закрепленных в уставе автономного учреждения. Согласно Закону, автономное учреждение осуществляет свои функции в качестве юридиче-

ского лица, наделенного определенными имущественными и личными неимущественными правами. Введение такого типа государственного учреждения, совместно с рассматриваемым сегодня законопроектом о капитальных фондах, создают новые условия для дальнейшего развития образования.

Переход вузов к АУ создает предпосылки для подсчета стоимости обучения студента по определенной специальности в вузе определенного типа. Это необходимо для того, чтобы вузы могли на основе этой информации более разумно строить свою коммерческую деятельность, и для того, чтобы государство могло адекватно и целенаправленно финансировать обучение необходимых ему специалистов. Сейчас зачастую по ряду специальностей происходит перекрестное субсидирование, когда, например, оплата коммунальных услуг производится из денег, выделяемых бюджетом, за счет чего фактически уменьшается стоимость подготовки специалистов на коммерческой основе по сравнению с «бесплатниками». Особенно сложное положение создается у вузов, имеющих собственные общежития, так как плата студентов за проживание, включая коммунальные расходы и особенно электроэнергию, составляет не более 20% фактических расходов, а эксплуатация общежитий государственным финансированием вузов не предусмотрена в полном объеме.

Переход вузов к форме автономных учреждений и неизбежная их коммерциализация создают несколько проблем.

Первая проблема – это установление, как уже делается в системе среднего образования, научно-обоснованного подушевого финансирования студентов. При этом будет экономически обоснован тот, в общем-то, лежащий на поверхности факт, что подготовка специалистов в технических вузах стоит дороже, чем обучение гуманитарным и другим наукам. Техническое образование подразумевает под собой содержание лабораторий, испытательных стендов и тому подобное. Установление экономически обоснованных нормативов, покрывающих реальные затраты высших учебных заведений на подготовку студентов, создадут такую экономику образования, в которой значимость государственного заказа будет весомой для вузов, а значит действенным инструментом влияния государства на качество обучения и подготовку достаточного количества нужных стране специалистов.

Вторая проблема заключается в том, что, к сожалению, большинство высших учебных заведений, оставаясь по сию пору бюджетными, не имеют коммерческого опыта, кроме как в рамках дополнительного набора платных студентов. Коммерциализация вузов при отсутствии опыта и специалистов – это вещь довольно опасная, и данный процесс потребует создания в структуре вузов новых подразделений, направленных на коммерческую деятельность и управление активами. Сейчас в стране уже накоплен некоторый опыт в этой сфере: многие

негосударственные вузы являются полностью рентабельными и неплохо освоили рыночные виды деятельности, не получая при этом государственного заказа.

Третья проблема – распределение активов между учреждением и государством. Если учесть, что многие вузы имеют значительные учебные площади и земельные участки в центре городов, возникает опасность в распределении активов не прозрачным образом в пользу третьих лиц. Так, после знаменитого пожара на Черкизовском рынке, выяснилось, что частью площадей, на которых он расположен, владело некое высшее учебное заведение. Эта и другие истории показывают, что момент перехода предприятия к рыночным отношениям является наиболее опасным с точки зрения сохранения им своих ресурсов. Разрешение автономным учреждениям брать кредиты, в том числе под залог имущества и недвижимости может привести к довольно неприятным казусам, которые мы уже наблюдаем в промышленности около пяти лет. Завладение имуществом вузов может идти и по пути приватизации, и по пути залогово-кредитной кабалы. В подзаконных актах нужно довольно четко отследить возможности распоряжения зданием и землей. Сделки и операции, связанные с ними, должны быть наиболее прозрачны. Открытость и перенос корпоративных систем управления в вузы сегодня просто необходимо.

Четвертая проблема – организация внешнего и внутреннего финансового мониторинга АУ. Основой для стабильного финансового положения АУ (впрочем, и других форм вузов) должна стать система постоянного финансового мониторинга и анализа финансовых потоков. Финансовый мониторинг должен регулярно:

- анализировать издержки и при необходимости предлагать введение системы бюджетирования по тем или иным направлениям;
- анализировать объемы и сроки поступления средств от тех или иных направлений деятельности подразделений, готовить предложения для проведения детальной ревизии убыточных или малоприбыльных направлений деятельности;
- разрабатывать предложения по изменению стоимости платных образовательных услуг совместно с профильными подразделениями;
- определять размер накладных расходов по тем или иным видам научно-исследовательских работ и образовательных услуг;
- разрабатывать предложения для формирования финансового плана вуза и финансовых заданий подразделениям.

Проведение подобной работы силами работников вузов невозможно и требует привлечения финансовых консультантов. Эта работа должна быть проведена в первоочередном порядке и может быть проведена как консультантами, так и специалистами финансовых служб отраслевых предприятий в виде оказания спонсорской помощи. Финансовый мо-

нитинг не надо путать с аудитом, это абсолютно разная деятельность с разными задачами.

Опыт проведения реформирования в промышленности показывает, что переход к АУ является сегодня определенным компромиссом, когда наиболее «сильные» учреждения будут стремиться к своей самостоятельности, иногда переоценивая свои силы, а наиболее «слабые» учреждения будут максимальное время оставаться полностью государственными и требовать за это дополнительные льготы и увеличения бюджетного финансирования. Поэтому разработка критериев, которые задают оценку возможности и эффективности перехода вуза к системе АУ является одной из первостепенных задач.

Эндаумент

Для финансирования некоммерческих, в том числе научных, организаций за рубежом широко используются капитальные фонды (endowments). Капитальные фонды, или ресурсный капитал представляют собой принадлежащие научным, либо другим общественным организациям активы (имущество), как правило, изначально возникшие в результате особого пожертвования, и используемые для получения дохода. Активы таких фондов не могут быть потрачены либо проданы, но используются для получения дохода, который расходуется на уставную деятельность организаций. Управление активами в этом случае делегируется профессионалам. Наиболее значительны эндаументы университетов США. Этот факт часто называют в качестве одной из причин лидирующего положения, занимаемого в мире наукой США. Наличие капитального фонда в университете позволяет обеспечить стабильность исследовательских программ и возможность привлечения как лучших преподавателей, так и лучших студентов. Организаторы эндаументов оказывают огромное влияние на этот процесс, самостоятельно приглашая часть преподавателей или выделяя специальные стипендии для студентов. Общий объем университетских капитальных фондов в США превышает 200 млрд долл. В Англии эта величина – около 5 млрд долл. Фонды Оксфорда и Кембриджа составляют в сумме 4 млрд долл., остальных британских университетов – еще 1 млрд. Многие рядовые вузы США имеют капитальные фонды небольшого размера либо не имеют вовсе. В то же время многие из лучших университетов имеют значительные по размеру капитальные фонды. В 2001 г. 39 учреждений (29 из них частные и 10 государственные) имели собственные капитальные фонды, превышающие 1 млрд долл. Недвижимость составляет в среднем только 3% активов эндаументов американских университетов, но в ведущих университетах (Гарвард, Йель, Стенфорд, Принстон) ее доля достигает около 15%. Эндаументы этих университетов возникли благодаря первоначальному земельному вкладу, к которому потом добавлялись финансовые пожертвования. Например Стенфордский университет в

Америке: семья Стенфордов передала в свое время земельные владения университету, который теперь носит имя Стенфордский. Эти владения и сейчас частично используются в коммерческих целях, принося доход, направляемый на финансирование университета, его научных и образовательных программ. Налоговое законодательство США относит фонды университетов к общественным благотворительным организациям, которые имеют льготный налоговый режим и освобождаются от налога на прибыль.

Путь создания капитальных фондов для поддержания научной и образовательной работы видится наиболее приемлемым ориентиром развития системы университетских комплексов в России. Увеличение капитализации может происходить со стороны государства путем передачи в его собственность малоэффективных отраслевых НИИ вместе с правами на ранее принадлежавшие им земельные участки, части пакетов акций ведущих предприятий отрасли, принадлежащих сейчас государству, за счет частных пожертвований и т.д. В этом случае будут необходимы управляющая компания, введение системы контроля, которые сегодня в вузах отсутствуют, но может быть использован в этих целях и частный капитал.

В РФ принят закон о формировании и использовании фондов целевого капитала (так по-русски принято называть эндаументы). Это один из немногих законов, который разрабатывался при активном участии гражданского общества, в том числе Российского союза промышленников и предпринимателей. При подготовке закона самыми спорными оказались вопросы налогообложения средств выделяемых на благотворительные цели. По предложению РСПП часть средств, направляемых на благотворительность, должна была бы учитываться в качестве издержек, чтобы уменьшить налогообложение прибыли. Дело в том, что Налоговый кодекс предусматривает, по сути, двойное налогообложение благотворительных взносов: сначала налог уплачивает коммерческая структура-жертвователю, потом налог на прибыль или доходы платят получатели этих денег. Налогом на прибыль облагаются даже чисто благотворительные организации, не ведущие абсолютно никакой коммерческой деятельности. В соответствии с Налоговым кодексом только вклады в уставный капитал при формировании благотворительных фондов освобождаются от налогообложения, последующие взносы расцениваются как внереализационный доход и облагаются налогом на прибыль. Так что фактически основным выгодополучателем от благотворительности сегодня в России оказывается бюджет и Минфин РФ. Министерство финансов РФ и выступало главным противником эндаументов поскольку опасалось, что целевые фонды дадут бизнесу возможность уклоняться от уплаты налогов. Поэтому РСПП отозвал свое предложение, чтобы ускорить принятие законопроекта. В результате принято положение, что жертвователю средств не получает никаких

налоговых льгот. Несмотря на то, что предложенный МЭРТ законопроект «О порядке формирования и использования целевого капитала некоммерческих организаций» консервативен, главное — запустить его в действие с тем, чтобы отработать механизм финансирования НКО и фондов целевого капитала (эндаументов), — прокомментировал этот шаг Президент РСПП Александр Шохин. Тем не менее, в связи с принятием закона предусматривается внесение изменений в Налоговый кодекс, предполагающих освобождение от налогообложения взносов в эндаументы, доходов от инвестирования средств фонда и средств, получаемых из эндаументов по целевому назначению.

Другим спорным моментом стал вопрос привязки целевых фондов к конкретным образовательным или культурным учреждениям и механизм контроля расходования средств. Представители вузов хотели бы исключить ситуацию, когда создатели эндаумента могли бы диктовать свою волю по вопросам образования и по своему усмотрению давать или не давать средства целевого фонда. Представители потенциальных жертвователей хотели бы сохранить возможность контроля над тем, чтобы выделенные ими деньги пошли на заявленные цели и расходовались бы эффективно. В мировой практике это противоречие решается гармоничным представительством жертвователей, получателей средств и общественности в совете по использованию целевого капитала. Так же следует заметить, что большая часть участников эндаументов в мире — благодарные выпускники, добившиеся успеха в жизни. Таким образом величина эндаумента становится показателем эффективности работы вуза.

Показательно, что и это разумное начинание неоднозначно воспринимается университетским руководством. Как ответил одному из соавторов на предложение создания попечительского совета ректор одного государственного университета: «Кто мне нужен — и так проходят через мой кабинет. Пусть мне мой учредитель платит только 30% положенного бюджета, все необходимые деньги я заработаю сам». И стало понятно — почему в этом университете семинарские занятия проходят на потоках. Этому ректору не надо чтобы над ним появился кто-то, заглядывающий через плечо и интересующийся — на что и почему потрачены его деньги.

Университетские комплексы

Если отвлечься от 15–20 университетов, чьи названия на слуху, а финансовое положение и количество и качество абитуриентов, желающих в них обучаться, не так плохо, то реальное реформирование должно касаться 800–900 государственных и негосударственных вузов регионального и отраслевого значения. В этой ситуации наиболее оптимальным для стабильного развития системы высшего образования в России, по всей видимости, будет путь создания отраслевых и региональных

учебно-научных комплексов, называемых еще университетскими, путем объединения как юридических лиц отраслевых научно-исследовательских институтов, отраслевых центров (государственных или академии наук) вместе с крупными учебными центрами. Это дало бы возможность усилить их научный потенциал и учебную составляющую, повысить экономическую эффективность за счет объединения и профессионального управления их капитальными фондами.

Подобные университетские комплексы смогут быть конкурентоспособны за счет более полного использования совокупного потенциала входящих в них учебных и научных организаций. Это позволит получить интегральный эффект от единства учебного, научного и инновационного процессов различных видов учебных заведений во взаимосвязи с экономической и социальной сферой. Непрерывность образовательного процесса и взаимосвязь образовательных программ различных уровней позволит экономить государственные средства и сделает подготовку студентов экономически более эффективной. Университетские комплексы должны будут функционировать на основе организационного, учебно-методического, научного и информационного взаимодействия между всеми вошедшими в них структурами, при равенстве и учете их интересов.

В мировой практике существуют три возможных типа университетских комплексов:

Первый тип: университет (единое юридическое лицо), создаваемое путем интеграции различных образовательных, научных, конструкторских, технологических, производственных, инновационных, социальных и иных учреждений и организаций как структурных подразделений университета. Структурным подразделениям могут быть предоставлены полномочия юридического лица по доверенности. Вхождение образовательных, научных, конструкторских, технологических, производственных, социальных и иных учреждений и организаций в состав университетского комплекса в качестве структурных подразделений университета производится по решению Правительства РФ в установленном порядке. Статья 85 Бюджетного кодекса РФ позволяет теперь объединять средства разных уровней бюджетов. По сути дела, первый тип университетского комплекса — это создание единого регионального университета, объединявшего уже работающие в регионе вузы (как правило, на базе педагогического).

Второй тип: университетский комплекс (региональный, межрегиональный, отраслевой) — это ассоциация образовательных, научных, инновационных, производственных, социальных и иных учреждений и организаций различного профиля, ведомственной принадлежности и форм собственности, является некоммерческой организацией с правами юридического лица. Университетский комплекс создается её членами по согласованию с федеральными (региональными) органами

управления образованием в добровольном порядке. Члены ассоциации сохраняют самостоятельность и права юридического лица. Возможна передача членами ассоциации части своих полномочий университетскому комплексу с согласия соответствующих федеральных (региональных, муниципальных) органов управления, в ведении которых они находятся. При этом лицензия и свидетельство о государственной аккредитации выдаётся высшему учебному заведению — члену ассоциации по решению Совета ассоциации.

Третий тип: университетский образовательный комплекс, не имеющий статус юридического лица, в котором университет играет роль центра учебно-методического обеспечения образовательных учреждений, реализующих образовательные программы различных уровней, независимо от их профиля, ведомственной подчинённости и форм собственности. Все образовательные учреждения и организации, входящие в состав образовательного университетского комплекса, сохраняют свою самостоятельность и статус юридического лица. Их отношения с университетом осуществляются на основании договоров о совместной деятельности.

Все типы университетских комплексов имеют как свои преимущества, так и свои определённые недостатки, и выбор того или иного варианта определяется особенностями социально-экономического развития того или иного вуза. Особую роль университетский комплекс может сыграть в активизации научной деятельности. Совершенно очевидно, что только крупные учебные объединения в союзе с научными заведениями способны успешно решать задачи подготовки кадров, выполнять масштабные научные, экономические и социальные проекты. Но, как мы старались показать, речь идет не о произвольном «укрупнении», сливании разнородных вузов, а о стратегически выстроенном создании баз регионального и федерального развития образования.

Задачи университетского комплекса

Образовательные задачи комплекса вытекают из особенностей конкуренции на рынке образовательных услуг. Система образования должна представлять собой структуру, включающую в себя разнообразные образовательные и научные организации и обеспечивающие открытость, непрерывность образования и возможность вхождения в него на любом образовательном уровне. Структура должна обеспечивать высокое качество подготовки абитуриентов и выбор «своих» студентов, подготовку специалистов в соответствии с качественными требованиями со стороны промышленности и научных организаций и в количествах, покрывающих потребность отрасли в специалистах, получение второго высшего образования, повышение квалификации, оказание платных консалтинговых услуг, подготовку научных кадров в аспирантуре и докторантуре.

Исходя из образовательных задач, структура должна включать в себя:

- учреждения довузовской подготовки,
- собственно высшие учебные заведения,
- структуры послевузовского образования.

Учреждения довузовской подготовки — это профильные школы и лицеи, 2-х годичные, 1 годичные и 6 месячные подготовительные курсы. Задачей подготовительных учреждений должно быть не подготовка к экзаменам, а подготовка к обучению в вузе и осознанный выбор специальности. Как показало проведенное нами социальное исследование, значительное число студентов 1-го курса отметили, что имеющихся у них знаний не хватает для обучения в университете, что они имеют смутное представление об избранной специальности, мотивами для поступления в университет были: получить вообще высшее образование, высокая вероятность поступления в вуз. Информация об университете во многих случаях была получена студентами из справочников абитуриента. Поэтому возможным выходом будет создание 2-х годичных подготовительных курсов, как очных, так и в форме дистанционного обучения. Причем оплата за обучение может быть разной, в зависимости от итогов собеседования, в целях отбора талантливой молодежи. Особо для столичных вузов стоит вопрос об организации отбора в других регионах России.

Включение в состав университетских комплексов колледжей и техникумов, как его подразделений для отраслевых комплексов довольно сложно из-за разной подчиненности и разных источников финансирования среднетехнического и высшего образования, особенно если эти средние учебные заведения (сузы) расположены в разных регионах. Хотя Бюджетный кодекс это и позволяет делать, скорее всего вопрос объединения в этом случае должен решаться на уровне согласований образовательных программ с целью обеспечения возможности перехода после окончания техникума на дневное, вечернее или заочное обучение головного вуза по сокращенной программе. Для региональных комплексов этот вопрос, при заинтересованности регионального руководства может быть решен путем объединения данных учебных заведений в единый университетский комплекс. Пока количество выпускников сузов, обучающихся на дневных факультетах в университетах весьма невелико.

Первоочередная задача в области высшего профессионального образования — приведение образовательных стандартов в соответствие с требованиями профессиональных стандартов, промышленных и научных организаций. Данная работа должна быть проведена с участием специалистов промышленных и научных организаций и предприятий, кадровых агентств. Разработка образовательных стандартов должна отвечать нескольким требованиям.

Необходимо уточнить объем знаний и навыков бакалавров, специалистов, магистров, предусмотреть возможность перехода с одного уровня на другой.

Выпускающие кафедры должны обеспечивать наличие у выпускников современных знаний. Этого можно достигнуть за счет организации филиалов кафедр на производстве и в научных организациях комплекса, введением спецкурсов и установочных лекций, которые должны читать ведущие специалисты отрасли. Возможно, потребуется введение специального платного курса для подготовки выпускников для работы на производстве по договорам с предприятиями или с выпускниками. Подготовка и защита дипломов должна происходить, как правило, под руководством специалистов филиалов кафедр.

Также для повышения эффективности образовательного процесса рационально рассмотреть возможность применения следующих мер.

Необходимо пересмотреть перечень и объемы преподавания предметов исходя из требований выпускающих кафедр, отвечающих за конечное качество образования.

Принцип непрерывности образования должен соблюдаться и внутри университета: преподавание базовых предметов (объем и содержание) должно быть подчинено требованиям выпускающих кафедр.

Неконкурентноспособные специальности должны быть изменены или ликвидированы.

Отказаться от практики преподавания только тех предметов, для которых есть преподаватели. Подбор новых специалистов для преподавания новых предметов — ключевая задача для деканов факультетов.

Необходима система более раннего привлечения студентов, расположенных к проведению научно-исследовательских работ, к участию в научных изысканиях, опираясь на возможности всего комплекса в целом, проведение научных конференций студентов и молодых специалистов по всему университетскому комплексу в целом.

Блок послевузовского образования в университетских комплексах должен включать в себя получение второго высшего образования, повышение квалификации, платные консультации, аспирантуру и докторантуру.

Необходимо уточнить понятия повышения квалификации, второго высшего образования, платных консультаций. Повышение квалификации в старом понимании этого термина реализуется только бюджетными организациями. Коммерческие структуры ориентированы на повышение квалификации как необходимое повышение уровня знаний резерва или при переходе сотрудника на новую должность, т.е. повышение квалификации в этом случае не означает углубление знаний в рамках одной специальности. Возможно, необходима разработка совместно с отраслевыми специалистами программы повышения квалификации по содержанию близкой к *Magister Business Administration (MBA)* чтобы позднее попробовать перейти к этой системе.

Также необходимо рассмотреть возможность повышения квалификации и платных консультаций для смежных специальностей (напри-

мер, консультантов розничных сетей в вузах, владеющих технологиями по производству товаров в них продаваемых), проведение повышения квалификации совместно с другими вузами.

Проведение 1–2-дневных консультаций специалистов по узким проблемам деятельности наиболее востребованная, но практически не применяемая вузами. На данную форму сегодня ориентировано большинство производителей. Поэтому такое направление деятельности может помочь становлению Научно-образовательных центров в университетском комплексе на базе выпускающих кафедр, лабораторий, других научных организаций комплекса, развивая его интеграцию с производством.

Задачи комплекса в области научных исследований заключаются в обеспечении их качества не ниже мирового уровня, создания системы финансирования перспективных исследований, сокращение издержек на проведения исследование за счет совместного использования материально-технической базы комплекса, более полного использования человеческих ресурсов. Также необходимо стремиться избегать ненужную конкуренцию между структурами комплекса, ориентируя их на совместную разработку проектных предложений и заявок для участия в тендерах на проведение научных исследований.

Система подготовки научных кадров должна тоже видоизмениться. Основной задачей должно быть создание Ученых Советов при большинстве образовательных программ, возможно, за счет объединения усилий университетов и НИИ по их созданию.

Особенности создания региональных университетских комплексов

Сегодня практически все регионы разрабатывают среднесрочные планы социально-экономического развития. Большинство таких планов разрабатываются исходя из анализа региональных кластеров и возможности их развития в среднесрочной перспективе. Причем аналитики отмечают, что происходит определенная специализация регионов, исходя из имеющегося природного, научно-технического и человеческого потенциала. В этом случае профессиональная подготовка кадров становится одним из решающих факторов реализации намечаемых программ развития. Поэтому создание региональных университетских комплексов, нацеленных на комплексное решение вопросов кадрового обеспечения кластерного развития становится более чем актуальным. Причем наиболее эффективным будет создание сквозных и открытых образовательных систем от ПТУ до послевузовского образования.

В этом случае с большой долей вероятности возможно установление государственного заказа на подготовку специалистов на пяти–шестилетний срок, а также привлечение для финансирования образования средств предприятий и организаций.

Однако в некоторых быстрорастущих и доходных кластерах (например, пищевом, который включает в себя переработку, оптовую и розничную торговлю), крупных предприятий на региональном уровне может не быть. Финансирование же подготовки специалистов средними и малыми предприятиями с определением количества и качества необходимых специалистов на пять лет вперед нереально. Тоже можно отнести к лесному и ряду других кластеров. В этом случае помимо государственного финансирования выходом может стать система региональных образовательных кредитов по пониженным ставкам с 5–10 летней рассрочкой после окончания вуза. Причем, как показывает уровень оплаты труда в этих кластерах, погашение кредита вполне по силам выпускникам вузов. (при средней стоимости образования по данным специальностям 30–40 тыс.рублей в год, среднегодовая зарплата выпускника составляет 120–200 тысяч рублей). Возможно предусмотреть и участие предприятия в погашения кредита при условии определенного срока отработки специалиста на данном предприятии.

Создание региональных университетских комплексов также решает проблему сохранения кадров на местах. Не секрет, что оплата проживания иногороднего студента в Москве намного превышает стоимость получения образования и поэтому доступно небольшому числу населения из-за резкой разницы уровня жизни. Также после пяти лет жизни в Москве значительное число выпускников прилагает все усилия для того, чтобы устроиться на работу в Москве или Московской области.

Сегодня уже идет процесс образования подобных региональных университетских комплексов, известных как федеральные университеты, на базе Ростовского ГУ и Красноярского ГУ. В Красноярске объединены четыре вуза: классический университет, технический университет, отраслевой институт цветных металлов и золота, а также архитектурно-строительный. В Ростове-на-Дону объединены местный университет, Таганрогский радиотехнический университет, Ростовский и Таганрогский пединституты. Предполагается довести эти два федеральных университета до мирового уровня. Благодаря инициативе в регионах уже есть успешные предпосылки подобных объединений. В Кабардино-Балкарии объединились университет и семь колледжей, в Великом Новгороде четыре ВУЗа и семь колледжей.

Как уже указывалось в первой части данной публикации, уже в процессе редакционной подготовки данного материала, пришло сообщение, что экспертный совет при Минобрнауки РФ определил первые 11 вузов, которые станут опорными региональными университетами, образовав, за счет объединения с другими вузами своих регионов, комплексы, аналогичные предлагаемым. В этот список вошли Вятский государственный, Костромской технологический, Орловский, Тюменский нефтегазовый, Уфимский нефтяной технический, Сибирский аэрокосмический университеты, а также Волгоградский, Воронежский, Донской, Омский и

Самарские технические университеты. Эти вузы получают дополнительные субсидии в размере до 200 млн руб. в год в течение ближайших трех лет. При создании опорных региональных университетских комплексов не предполагается сокращение профессорско-преподавательского состава, а под сокращение при слиянии вузов попадут только повторяющиеся позиции административного аппарата. Программа не распространяется на вузы Москвы и Санкт-Петербурга, а также университеты, которые участвуют в программе «5-100». Но косвенно она поспособствует их разгрузке за счет более равномерного распределения абитуриентов: ее реализация создаст своеобразный фильтр, удерживая лучших выпускников школ в регионах с перспективой их местного трудоустройства.

Первым этапом создания региональных университетского комплекса является слияние в один комплекс нескольких вузов на правах подразделений с единой информационной и финансовой системой. Для отраслевых университетских комплексов более значимым будет слияние с бывшими отраслевыми НИИ. Хотя скорее всего это будет смешанная структура, где ряд организаций войдут в него на правах подразделений, а часть будут ассоциированными членами с сохранением собственного юридического лица.

Вторым этапом будет переход головного комплекса в статус автономной государственной организации;

Третьим этапом будет функционирование комплексов как хозяйственной акционерной организации с использованием системы капитальных фондов (endowment).

Возможные сроки и формы реформирования

Реформирование образования подразумевает определение наиболее вероятного пути изменения условий функционирования вузов под воздействием внешних и внутренних факторов и желательных изменений. При этом, если желаемые изменения не имеют на сегодняшний день методов и технологий управленческих решений, то здесь мы находим точки разрыва. Именно они и являются проблемными ситуациями, которые разрешаются или естественным и неуправляемым путем, или новыми технологиями и управленческими решениями. Определение точек разрыва и путей их преодоления является основным содержанием управленческих решений, которые и должны быть обозначены в реформе высшей школы. Условия развития определяются рядом внешних тенденций, которые формируются, с одной стороны, в более высоких властных структурах: тенденции развития макроэкономики страны, темпы и пути развития, изменение структуры и спроса отраслей, государственной стратегией развития образования и науки. С другой стороны, среди внутренних факторов важнейшими являются: наличие у вузов собственных возможностей финансирования (имущества, земельных участков), их материально-технический и человеческий потенциал.

Структурно-юридическое реформирование по своему содержанию должно представлять на первом этапе переход вузов от статуса государственных предприятий к статусу автономных учреждений (АУ), и далее, в необходимых случаях, создание отраслевых и региональных комплексов, которые смогут обеспечить дальнейший переход вузов к системе эндаумента (созданию капитальных активов вузов). Параллельно будет производиться изменение принципов финансирования вузов с учетом полной стоимости обучения студента по каждой специальности, переходом на подушевое финансирование госзаказа, оплаты подготовки кадров за счет предприятий и развитием системы образовательных кредитов. Эти мероприятия могут быть проведены за 5–6 лет, но необходимо учесть, что каждый такой переход — уникальная и многоплановая управленческая задача, и здесь нет места для массовой поэтапной кампании. В пользу этих мероприятий говорит то, что в России уже существует значительное число вполне успешных и состоятельных коммерческих вузов, чье бюджетное финансирование составляет не более 20–30% или вообще отсутствует.

По всей видимости, разные вузы, исходя из своих особенностей и региональных условий, разными темпами будут осуществлять эти переходы. Поэтому диктовать сроки таких переходов было бы не рационально. Однако, учитывая, что ни одна организация без внешнего давления реформироваться не будет, или будет симулировать реформирование, необходима разработка определенных мер по стимулированию процесса реформирования.

Аннотация

Реформа системы высшего образования в России давно созрела и перезрела. Она ведется преимущественно как оптимизация по сугубо экономическим критериям. Данная работа содержит эскиз действий, которые способны скорректировать преобразования в связи с ориентацией университетов на реальный рынок труда. Такая корректировка содержит ряд существенных шагов, направленных на создание глубокого социального партнерства государства, бизнеса и академического сообщества.

Ключевые слова: бизнес, образование, реформа, университеты

Summary

The Russian higher education reform is ripe and overripe a long time. It is conducted primarily as optimization for purely economic criteria. This work contains a sketch of the actions that are able to adjust the conversion in connection with the orientation of the universities to the real labor market. This adjustment includes a number of significant steps towards the creation of a deep social partnership of government, business and academic communities.

Keywords: business, education, reform, universities.

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В СТРУКТУРЕ И СОДЕРЖАНИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРАКТИК**В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ, И.Б. ПРЖИЛЕНСКАЯ*

Сегодня все чаще можно услышать о том, что научная теория не является ни высшей формой развития знания, ни конечной целью научного исследования, ни универсальной и самодостаточной ценностью западной цивилизации. Пожалуй, более всего это мнение популярно среди представителей американских интеллектуалов, независимо от того, занимаются ли они научными исследованиями, управленческой или педагогической деятельностью. Данный факт вполне объясним влиянием идей американского прагматизма и ряда других близких по духу философских течений, не только американских, но и европейских. Опираясь на критику теоретического разума, прагматисты сформулировали принципы и создали модели, в которых теоретическое знание как таковое не отрицается, но лишается прежнего привилегированного статуса. С середины XX века в США, а затем и в Европе началась перестройка образования в сторону избавления от диктата теоретического знания. В разные времена это называлось то деятельностным подходом, то компетентностной парадигмой, то практикоориентированной моделью. Институционализация данного движения в Европе, несмотря на всю свою проблемность и противоречивость, состоялась и получила название болонского процесса. Россия провозгласила свою приверженность данному процессу и осуществляет реформы, направленные на модернизацию модели управления образованием, а также на изменение его структуры и содержания.

Все это хорошо известно специалистам в области дидактики и управления образовательным процессом: проведены конференции, написаны статьи и книги, защищены диссертации, разработаны и апробированы методики. Неодобрительное отношение ко всему этому большинства членов научно-образовательного сообщества объясняется тем, что современный преподаватель вуза не имеет возможности, а нередко и желания проводить собственные научные исследования, что в новой модели абсолютно необходимо. Между тем с неизбежностью возникают вопросы, ответы на которые можно искать либо в философии американского прагматизма, либо попытаться ответить на них самостоятельно, но с обязательным применением средств и методов современной философии. Думаем, есть смысл выбрать последнее.

Если речь зашла о необходимости пересмотра места и роли теоретического знания в образовательных программах, то не может не возникнуть вопрос о причинах данного действия. На этот вопрос могут

* Статья подготовлена в рамках проектной части государственного задания на выполнение НИР Министерства образования и науки по проекту № 942.

быть три разных ответа. Во-первых, можно допустить, что теоретическое знание перестало играть прежнюю роль в структуре научного знания, что и должно отразиться на содержании образовательных курсов. Во-вторых, ответом было бы утверждение о том, что такая переориентация вызвана потребностями самого образования, перед которым жизнь поставила иные задачи, что автоматически привело к смене приоритетов. И, наконец, третье – это изменение места и роли науки в представлениях о человеческой рациональности, когда и наука, и образование, и знание, и мышление превращаются в элементы рационального действия. Все три причины не исключают друг друга и могут выступать в комплексе, но анализировать их необходимо отдельно для того, чтобы выявить обоснованность их включения в единый причинный комплекс и описать их специфику в соответствии с природой каждой. Если же подтвердится, что действует более одной причины, то встанет и вопрос о характере их взаимовлияния и взаимодействия.

Весьма показательно, что в центре внимания науковедов, философов и организаторов образовательных систем сегодня оказалась не столько теория, сколько теоретическое знание. И объектом критики стало не теоретическое знание само по себе, а его место в системе научного и, еще шире, рационального знания. «Теория – в широком смысле комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления; в более узком и специальном смысле – высшая, самая развитая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности – объекта данной теории»¹. Это определение понятия теоретического трудно поставить под сомнение. Скорее вопросы возникают по поводу претензий теоретиков на роль законодателей и правителей как науки, так и всей человеческой деятельности, в которую научное знание оказалось столь глубоко интегрировано.

Теоретическое знание стало терять часть своего авторитета не только и не столько благодаря тому, что были услышаны аргументы антисциентистов, критика которых направлена на науку как таковую. Скорее снижению авторитета теории или, вернее, изменению представлений о ее функционале способствовало само развитие науки и, конечно же, философское осмысление этого процесса. Наука как проект, рожденный в XVII веке и получивший позднее название научной революции, знаменовал собою рождение нового типа общества, знания, институты и ценности которого радикально отличаются от всех прежних своей рациональностью, гуманностью и эффективностью.

За столетия триумфального шествия науки, создавшего новую цивилизацию в Европе и повлиявшего на жизнь всех остальных народов и культур мира, становилось все более очевидным расхождение между проектом и действительностью. Это стало предметом науковедческого

изучения и философского осмысления в рамках постпозитивистской философии науки, социологии знания, интеллектуальной истории науки и т.п. В результате произошла замена прежнего образа науки на новый, причем этот новый образ создавался не путем проектирования, как это было во времена Галилея и Ньютона, а путем наблюдений за уже существующей наукой. При этом наблюдатели использовали самые разнообразные методы, заимствованные ими в исторических и культурологических, социологических и филологических науках, не говоря уже о самой философии, средствами которой удалось узнать много нового о том, как создается научное знание и как оно затем функционирует, как транслируется и консервируется, как сосуществует с другими видами знания и конкурирует с ними. Уход от конструирования означало одновременную десакрализацию науки и прежде всего научной теории как самой сакрализованной ее части. Как отмечает Д. Айди, в XX веке происходит примечательное явление – философия науки буквально соединяется с философией технологии. Данное событие было связано с парадигмами Т. Куна и эпистемами М. Фуко, а также с созданной феноменологами практикой восприятия-усмотрения и интерпретации². Все это позволило радикально инструментализировать процессы теоретического познания и не могло не сказаться на философской интерпретации понятия теории.

Важно понимать, что именно эти исследования заставили переосмыслить соотношение теоретического и эмпирического, фундаментального и технического, универсального и прикладного. Как отмечает Е.А. Сергодеева, «рассмотрение коммуникативной природы научного знания позволяет переосмыслить традиционные эпистемологические представления о субъективности посредством использования понятия «коллективного субъекта». Традиционное отношение субъект – объект заменяется связью «субъект – мыслительный коллектив – объект». Мыслительный коллектив возникает как следствие принятия единых целей и методов (парадигмы, стиля мышления). При этом единство обеспечивается не абстрактной структурой трансцендентального субъекта, а конкретными историческими и культурными обстоятельствами»³. Не отказ от понятия объективности, не отмена теории, не ее перемещение в иное место, например, «позади» практики, а понимание сложности, многоуровневости и детерминированности всей системы функционирования научного знания.

Современному образу науки соответствует рассмотрение феномена знания как базовой единицы анализа, что позволяет науковедом уйти от простейших схем исходного проекта, обсуждающих теорию и практику как некие целостности, сосуществующие и взаимодействующие между собой. Точно также как дипломатические отношения между государствами не исчерпывают всего многообразия деловых, научных или досуговых контактов между их гражданами, отношение между

знаниями давно перешли на «межиндивидуальный» уровень, независимо от того, является ли они фрагментами теорий или их элементами, существуют в виде технологий или становятся повторяющимися эпизодами социальных практик. Эта закономерность отчетливо проявляется и на внутридисциплинарном, и на междисциплинарном уровнях. Не случайно проблема междисциплинарности превратилась сегодня из технической в методологическую, а затем и в фундаментальную, став причиной переосмысления отношений между человеком, обществом, познанием и реальностью. А сама междисциплинарность стала рассматриваться как средство интеллектуальных и социальных инноваций, а также как источник развития социальных технологий⁴.

Еще одно обстоятельство заставило всех тех, кто занимается исследованием науки, изменить свои представления о функционале теоретического знания – история науки наглядно показала, что все утверждения, сформулированные и подтвержденные в полном соответствии с правилами, оказываются со временем девальвированы, заменены или же трансформированы. Затем под вопросом оказались и такие важные элементы проекта науки, как соизмеримость научных теорий, социокультурная обусловленность научного знания и т.п. При этом критике подверглась не наука, а господствующая теория науки, созданная и утвержденная в рамках новоевропейского проекта науки, многие элементы которого нуждаются в экспликации, а иные – в модернизации. При этом ценность теоретического знания никем не опровергается и не ставится под сомнение. Но отношение к теории как к виду знания должно быть пересмотрено и реальные практики обращения с ним должны быть описаны, институционализированы, включены в структуру и содержание современных образовательных программ.

А.Н. Павленко отстаивает тезис об общих корнях таких несхожих на первый взгляд явлений, как теория и театр. Объединяющее их свойство – представление – легло в основу двух словарей: театрального и философского. Этимологическое родство понятий теории и театра с понятием божественного заставляет задуматься и о культурно-исторических, и о социокультурных детерминантах генезиса и эволюции всей концептуальной матрицы, связанной с понятием «теоретическое». Греческое слово *ἀλο-θέωσις* (обоготворение, обожествление, апофеоз) этимологически совсем близко к другому греческому слову – *ἀλο-θεωρέω* (наблюдать издали). Любопытно, что именно это второе слово и было затем переведено на латинский не только как *contemplation* (созерцание), но и как *speculatio* (умозрение). Нетрудно видеть, как из сакрального или хотя бы комплементарного этот термин, побывав в концептуальном пространстве английской экономической науки превратился в свой полный семантико-аксиологический антипод. Не отвлеченное наблюдение за высшими сущностями, а предельно

увлеченная и нередко криминальная погоня за прибылью стала в современном мире называться спекуляцией.

Видимо, культурно и ценностно детерминированное презрение к понятию умозрения и все, что за этим понятием стоит, коснулось и родственного ему понятия теории. Согласно данной точке зрения, на смену теории приходит технология. «Теперь мы можем уверенно утверждать, — пишет А.Н. Павленко, — представление именно как онтологическое состояние мира делает сегодня уверенные шаги к утверждению своего абсолютного господства, в условиях которого человек медленно, необратимо и явственно превращается в его орудие. Появление современных технических “конструктов” является тому кричащим подтверждением. “Теория” и “театр”, открытые греками, в этих условиях перестают играть доминирующую роль, постепенно опускаясь до положения служителей храма Практики. “Теория” уже сейчас становится служанкой “действия”, понимаемого чаще всего как “материальное оперирование в мире”»⁵.

Вопрос об изменении отношения к теоретическому знанию в образовании по причине перемен в самом образовании, его целях и задачах также стоит на повестке дня. К числу функций теоретического знания наряду с традиционной триадой — объяснение, предсказание, проектирование — относят также и те, которые имеют самое непосредственное отношение к образованию. Речь идет о мировоззрении и научной картине мира, а также о систематизации и методологии. И хотя первые две обсуждаются и преподаются в вузе курсе философии, на самом деле они зримо или незримо присутствуют в структуре и содержании учебника. Не случайно именно такие курсы, как например «Философия», «Теория права», «Общая социология», «Основы физики», «Культурология», «Концепции современного естествознания» оказались под сомнением при переходе от «знаниевой» модели к «умениевой» или «компетентностной». Последние два вообще пережили эпоху неожиданного, но массового внедрения в учебные программы и столь же неожиданной ликвидации. Так, например, эпоха тотального ознакомления студентов с культурологией длилась в течение всех девяностых, период от рождения до исчезновения концептуально изложенного естествознания длился примерно такое же время, но уже относился к нулевым.

Видимо, оба эксперимента были сочтены неудачными, после чего попытки сделать выпускника вуза широко, глубоко и разносторонне образованным сходят на нет. Идея практико-ориентированности овладевает теми, кто управляет образованием, все больше слышится голосов, указывающих на западный опыт, который заставляет задуматься о недостатках и достоинствах альтернативного пути. Среди отличительных особенностей привлекает внимание отказ от лекций или существенное снижение их удельного веса в общем объеме нагрузки. Вместо изучения «всего понемногу», что, например, в философии

реализуется в наличии максимально подробных и объемных курсов истории философии, американские и европейские студенты изучают историю философии всего на нескольких примерах, но это изучение предполагает написание комментариев к сравнительно небольшим текстам, их анализ, поиски аргументов, рефлексию и т.п. Изложение взглядов, пересказ содержания учений отступают в этом случае на второй план. Еще в 1994 г. Л.Б. Макеева после стажировки в США отмечала, что «курсы лекций по истории философии, читаемые в колледже, отнюдь не преследуют цели создать как можно более полную картину поступательного развития философии с Древности до наших дней, а скорее посвящены отдельным, наиболее важным периодам в истории философской мысли... цикл лекций по философским дисциплинам ориентирован не на формирование у студентов общего знания о всей системе философского знания в целом...»³, а на актуальные проблемы современной науки или жизни.

Можно, конечно, сказать, что это касается не всего знания и не всего образования, а относится именно к философии, которая существует в виде альтернативных учений, сосуществующих и конкурирующих друг с другом. Однако это не так. Философы просто первыми смогли почувствовать остроту складывающейся ситуации, когда вместо одной единственной теории в соответствующей области знания любой специалист имеет дело со множеством оных. Изменения в сфере теоретического знания происходят сегодня все ускоряющимися темпами и стремление включать в курсы последние достижения науки либо приведут к избытку гипотетического, либо заставят вузовских преподавателей самостоятельно решать проблему соизмеримости, т.е. самим выбирать из перечня предлагаемых теорий те, которые ему кажутся приоритетными. Еще более комично ситуация будет выглядеть в том случае, если выбор будет переложен на плечи самих учащихся, а в задачу лектора будет входить лишь информирование студента о существующих возможностях.

Если же придерживаться прежних стандартов и представлений о том, что только фундаментальные теории являются «входом» в настоящую науку, то учащиеся будут предложены главным образом теоретические знания, прошедшие проверку временем, что на самом деле означает — устаревшие. Излагать их критически и «проблематически» можно и нужно, но только в определенных пропорциях, не забывая о чувстве меры, например, в рамках специализации. Но даже тогда так изложенные и так преподаваемые знания никак не будут способствовать формированию целостного мировоззрения. Скорее знакомство с теориями полувекковой давности с обязательным изложением их проблем и границ применимости принесет учащимся навыки критического и самостоятельного мышления, что также хорошо, но это уже будет не теоретический курс, дающий знания, а разбор кейсов, погружающий

обучающихся в суть исследовательской деятельности. Не благоговение перед недостижимыми вершинами теоретической мысли, а умение и способность проследить, откуда и как рождаются эти самые теории, как они связаны с практикой и как они порождают трудности при попытках воспользоваться ими для объяснения событий, прогнозирования процессов или конструирования систем.

Не менее важное событие в становлении современной образовательной парадигмы – активизация и интерактивизация обучаемых посредством игры. Скорее всего, к идее «играизации» образовательных практик педагоги пришли опытным путем. Но у игры совершенно особые отношения с теорией и складывались эти отношения в древности. Теория – это своеобразная гарантия от случайности, она всегда представляет собой символ универсальности, неотвратимости, законосообразности и разумности. Для того, чтобы сформулировать теорию, необходимо отделить форму от материи и использовать язык формы для описания общего в вещах. Фундаментальность, таким образом, становится синонимом и универсальности, и абстрактности.

На вопрос, когда нужна человеку теория, могут быть даны разные ответы. Для того чтобы заниматься исследовательской или проектно-конструкторской деятельностью, теоретические знания бывают весьма и весьма востребованы, но каждый теоретик знает, как важны практические навыки обращения с теоретическим знанием, как важно критическое мышление, коммуникация и даже чувство юмора. Если же человек занимается эксплуатационно-ремонтной деятельностью, теоретические знания также оказываются востребованными, но уже в существенно меньшей мере. Знание научных теорий формирует у человека совершенно особое отношение к миру, важность которого особо подчеркивали просветители. Научные теории способствуют «расколдовыванию» мира, формируя у человека убеждение в том, что все происходящее вокруг него закономерно, в том числе и история. Первыми это свойство теоретического знания начали активно использовать его создатели – древнегреческие философы. С помощью теоретического взгляда на мир, с помощью пребывания мыслями в мире теоретических (читай, божественных) сущностей, древнегреческий философ стремился максимально обезопасить себя от случайностей повседневной жизни.

Теория помогала философу преодолеть два главных недостатка человеческого бытия – конечность и случайность. Но за это он платил слишком дорогую плату, уходя из мира повседневности. Действительно, в мире повседневности правит балом случайность и поэтому его постижение всегда связано с игрой. Игра способна уловить в свои сети единичное и уникальное, тогда как для мира теории важно универсальное. Физики-теоретики, начиная с момента своего отделения от философов-метафизиков (т.е. с XVII в.) наперегонки соревнуются

с последними в своем стремлении постичь многое посредством единого. Для этого три столетия назад они создали механику, соединив вместе математику, физику и технику. По тем же самым стандартам сегодня создаются разнообразные теории, цель которых свести все виды физического взаимодействия к одному единственному супервзаимодействию.

По аналогии с физикой и в подражание ей во всех остальных науках есть общие теории языка, общества, государства и права, хотя чаще всего они напоминают методологические и эпистемологические дисциплины. И хотя нет общей теории религии, но вот предмет, называемый основы религиоведения вполне имеет право на существование. Но вопрос заключается в том, как лучше подготовить будущего физика, в том числе и физика теоретика. И здесь выясняется, что в лучших научных школах как отечественных, так и зарубежных все те новшества, которые сегодня предлагаются нашим министерством, всегда были неотъемлемой частью работы со студентами. И сложились эти образовательные практики стихийно без оглядок на какие бы то ни было требования и инструкции. Но сложились они именно таким образом потому, что не могли не сложиться – стране нужны были кадры для прорывов в науке и технике. И такая практика отличала только небольшое количество вузов, причастных к подготовке тех самых кадров. Большинство же студентов страны довольствовались на лекции пересказом учебников, в которых излагались теории, созданные, как правило, давно и далеко и излагались они теми, кто сам не был причастен к развитию научного знания. Но, как известно, «многознание уму не научает», а это значит, что для научения уму нужны совсем иные средства. Вот реформаторы и озаботились вопросом о том, как превратить в технологию то, что инстинктивно выполнялось настоящими учеными или настоящими практиками, привлеченными к процессу преподавания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Швырев Б.С. Теория / Новая философская энциклопедия (<http://iph.ras.ru/elib/2987.html>)

² Ihde D. Instrumental realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology. – Indiana University Press, 1991. P. 115.

³ Сергодеева Е.А. Социально-коммуникативный характер научной деятельности // Вестник Северо-Кавказского федерального университета. 2014. № 6(45). С. 316.

⁴ Касавин И.Т. Междисциплинарные исследования и социальная картина мира / Философия науки и техники. 2014. Т. 19. № 1. С. 9–26.

⁵ Павленко А. Теория и театр. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. С. 230.

⁶ Макеева Л.Б. Заметки о преподавании философии в США (На примере Нью-Йоркского университета) / Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1994. С. 331.

Shvyrev B.S. Theory / New Encyclopedia of Philosophy (<http://iph.ras.ru/elib/2987.html>) (in Russian)

Ihde D. Instrumental realism: The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology. - Indiana University Press, 1991. P. 115.

Sergodeeva E.A. Socio-communicative nature of scientific activity // Herald of the North Caucasus Federal University. 2014. № 6 (45). P. 316 (in Russian).

Kasavin I.T. Interdisciplinary studies and social picture of the world / The philosophy of science and technology. 2014. Т. 19. № 1. P. 9-26 (in Russian).

Pavlenko A.N. theory and theater. SPb.: Publishing House, St. Petersburg. University Press, 2006. P. 230 (in Russian).

Makeyev L.B. Notes on the teaching of philosophy in the United States (the example of New York University) / Historical and Philosophical Yearbook. M.: Science, 1994. P. 331 (in Russian).

Аннотация

В статье анализируются причины, приведшие к изменению роли и места теоретического знания внутри самого научного знания, а также влияние этого процесса на модернизацию образовательных практик и программ. Выявляются и описываются процессы философского осмысления понятия теоретического, а также прагматические соображения, влияющие на логику и диалектику реформ в сфере образования. Рассматриваются аргументы «за» и «против» преобразования дидактических стратегий в контексте новой интерпретации концептуальной оппозиции «теория – игра».

Ключевые слова: теоретическое знание, теория, игра, образовательные практики, реформа образования, компетентностный подход.

Summary

The article analyzes the causes that led to a change in the role and place of the theoretical knowledge in scientific knowledge, as well as its impact on the modernization of educational practices and programs. Identifies and describes the processes of philosophical understanding of theoretical concepts and pragmatic considerations that affect the logic and dialectics of educational reforms. We consider the arguments «for» and «against» the transformation of teaching strategies in the context of a new interpretation of the conceptual opposition «theory-game.»

Keywords: theoretical knowledge, theory, game, educational practices, educational reform, competence-based approach.



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



Европейская цивилизация. Исторический анализ



ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ И РАЗВИТИЕ, ИЛИ «ВСЕ ДОРОГИ ВЕДУТ В РИМ» (OMNES VIAE AD ROMAM DUCUNT)

РИМСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Вынесенная в общий заголовок латинская пословица – «Все дороги ведут в Рим» – имеет сегодня особое политическое и даже цивилизационное значение для тех, кто полагает себя европейцами, т.е. наследниками объединенного Римской империей Средиземноморья. К таковым относятся и наследники «Второго Рима», Константинополя, обитатели которого именовали себя «ромеями». Относятся и те, кто иногда полагает себя составной частью «Третьего Рима» и даже наследники тех, кто на протяжении столетий противостоял католичеству, именуя папство кто «Вавилонской блудницей», кто царством «Великого Инквизитора». Тысячу с лишним лет назад византийские императоры остановили войн халифата, а затем Оттон Великий отразил кочевников, угрожавших захлестнуть то, что мы сегодня именуем Европой; он стал императором Священной Римской Империи. «Римский пурпур, даже если он не отвечал более никакой материальной реальности, оставался единственным знаком, отвечавшим воображению. Запад не признавал никакого порядка, если он не был имперским и римским. Империя сохранялась для него, она лишь на время закатилась, но и через пять столетий ждет нового Феодосия и нового Траяна»¹. Того, что стали именовать много позже «европейской цивилизацией», не было бы и без военных побед над идущими с Востока полчищами, и без организующей идеи христианской Империи.

Ни католичество, ни русская мысль не являются самоидентифицируемыми и неизменными сущностями, некими вневременными идеями. Они менялись по ходу истории. Известны трудности, с которыми мы сталкиваемся, говоря о «русской философии». Если относить к ней только тех, кто каким-то образом выражал религиозное мирозерцание, то нам придется исключить не только подавляющее большинство философов советской эпохи, но также русских позитивистов, неокантианцев, феноменологов. Ограничившись только без оговорок православными мыслителями, мы исключим тогда из числа русских философов не только народников и марксистов, Льва Толстого и Льва Шестова, но и некоторых философов-«еретиков». Является ли софиология Флорен-

ского и Булгакова православной? Понятно, что начала «крови и почвы» в данном случае вообще не работают: Струве и Степун, Франк и Шпет не были русскими по крови, а «почвы» лишились все наши эмигранты. Даже язык, на котором написаны основные труды, не может служить критерием — некоторые важнейшие тексты русских мыслителей были написаны по-французски или по-немецки.

Ничуть не проще атрибуция в случае принадлежности к католицизму. От имени этой церкви выдвигались самые многообразные доктрины, в том числе и весьма далекие от богословской догматики. И гуманисты Флоренции, рассуждавшие в конце XIV в. о боговдохновенности своей вполне светской поэзии, и эпикуреец Лоренцо Валла, и Леонардо да Винчи были несомненными католиками, были таковыми и споривший с Лютером Эразм Роттердамский, и Томас Мор, святой не только для католической церкви, но и для истории социалистической идеологии. Критерии принадлежности к вероисповеданию формально не менялись, но разные люди в разные эпохи придерживались нередко противоречащих друг другу воззрений. Были ли «добрыми католиками» иезуиты-молинисты или янсенисты, вроде Арно и Паскаля?

В отличие от сект, такие огромные церкви, как православие и католичество, допускают многообразие мнений, научных поисков и философских прозрений. Они в немалой мере определяли и определяют донныне менталитет тех народов, которые веками исповедовали христианство в рамках данной деноминации. Даже отпавшие от церкви еретики и атеисты в каком-то смысле принадлежат культуре, испытавшей воздействие церкви. Чернышевский и Бакунин были русскими атеистами, однако их безбожие отличается от французского, идет ли речь о Ламетри или Сартре.

Православие и католичество разошлись после столетий сосуществования в рамках единой церкви, которому не препятствовали ни различия в литургии, ни даже *filioque*. Православные признают святыми мучениками двух пап, умерших в ссылке в Херсонесе Таврическом (современный Крым); помимо Климента Римского (I в.), таковым признается папа Мартин (VII в.), схваченный по приказу императора-иконоборца. Можно вспомнить о том, что деятельность Кирилла и Мефодия получила благословение папского престола, что донныне из всех церквей и сект, полагающих себя христианскими, только католичество и православие с достаточными основаниями считают себя апостольскими, да и догматические различия между ними куда менее значительны, чем между ними и самыми умеренными из протестантских церквей. Если по своим обрядам некоторые дохалкидонские церкви (потомки несториан и монофизитов) ближе православным, догматически они расходятся с теми, кто признает авторитет первых семи вселенских соборов.

Тем не менее уже почти тысячу лет церкви разделены, и большую часть этого времени к противостоянию двух церквей добавляются

политические конфликты. Если во времена Киевской Руси и монгольского владычества эти конфликты были спорадическими, то уже с XVI в. «латинство» становится едва ли не главным идеологическим противником Москвы. Иначе говоря, не средневековая католическая церковь, а воинствующий Рим после Тридентского собора был открытым врагом православия. Орден иезуитов пришел в Польшу для уничтожения протестантизма; справившись за полвека с лютеранами, иезуиты принялись за православных. Собственно говоря, не католичество как таковое, но польское католичество было в ту эпоху главной угрозой — достаточно вспомнить об унии и о Смутном времени.

Предметом философской и научной мысли Римский католицизм становится только в XIX столетии, когда в России возникают собственные «любомудры» и квалифицированные историки. Нам хорошо известны позиции тех, кто отстаивал православие (А. Хомяков) или своеобразие славянства (Н. Данилевский); известны их яркие оппоненты, признававшие достоинства католицизма (П. Чаадаев, В. Соловьев). Вряд ли есть нужда воспроизводить эти дебаты XIX в. Между нами и этими спорами лежит целая эпоха официального атеизма, к истории отечественной мысли относится и вопрос вождя, по главе которого в «Кратком очерке истории ВКП(б)» изучали философию: сколько у папы римского танковых дивизий?

Давние историософские споры продолжались в эмиграции, можно вспомнить о тех же евразийцах. Они возобновились сегодня с новой силой, но утратили немалую часть своей значимости, поскольку о какой «вселенской теократии» может идти речь в эпоху откровенной дехристианизации и отступления европейской цивилизации в целом? Православные и католики остались чуть ли не единственными христианскими церквями, не поддающимися «духу времени», а потому поносимыми как «реакционные» так называемой прогрессивной общественностью. Вероятно, настало время вновь обратиться к давним спорам, понять, что в них уже принадлежит прошлому, а что остается актуальным и ныне.

Очевидно то, что к Римскому католицизму в России обращались не только богословы и философы истории. Всякий турист, заходящий в католический собор во время мессы, обращает внимание на особенности литургии. Если он воцерковлен и хорошо образован, то может оценить отличия, как это сделал, например, в Вербное воскресенье 1923 г. С. Булгаков: «Импозантно. — Свой особый мир молитв и песнопений. Но должен сознаться, что холодно; нет задушевности, тепла, умиления, которыми благодарствованы наши храмы в Страстные дни». Он не превозносит православие как таковое, добавляя: «Но опять-таки это относится только к русским, у греков ничего нет, кроме базара»². Видимо, у греков, болгар или румын возможны подобные ироничные суждения о русских обрядах. Такие же различия имеются между польскими и ирландскими, американскими и испанскими католиками. Да

и не обряды составляют сущность православия и католичества. Известно то, что Рим признает право на византийский обряд за целым рядом греко-католических церквей, начиная с пары диоцез на юге самой Италии³.

Литургия, церковная архитектура, живопись, музыка обращают нас к творчеству немалого числа русских художников, многие из которых подолгу учились и жили в Италии. Римский католицизм в этом смысле у нас предстает прежде всего как итальянский католицизм. То же самое можно сказать о литературе, а отчасти и о философии. Петрарка и Данте, сделавшийся папой Пием II гуманист Пикколомини и Саванарола принадлежат Италии. О них размышляли и писали деятели Серебряного века – примером может служить роман Мережковского «Воскресшие боги». В ту пору были написаны отличные историко-философские и историко-культурные труды, посвященные европейскому Средневековью (Гревс, Герье, Трубецкой, Карсавин, Бицилли).

Почитавшие гностическую теософию Соловьева символисты, равно как толкователи Маркса и Ницше в России начала XX столетия судили о католичестве иначе, чем мы, жители мирового города через сотню лет. Иными стали и католическая церковь, и РПЦ, которая в своей недавней социальной доктрине в немалой степени опирается на опыт Рима. В прошлом можно и нужно искать не только то, что разделяет, но и то, что объединяет. Вероятно, самый симпатичный православным философам Николай Кузанский был не только кардиналом, но также тем посланником Рима, который пытался осуществить церковную унию в середине XV в.

Наши «левые» ссылаются ныне на опыт «теологии освобождения» в Латинской Америке (основные ее теоретики были иезуитами!), тогда как наши «правые» вспоминают об опыте противостояния обезбоженному миру английских католиков, вроде Честертона⁴. Перед лицом угроз современности православным и католикам куда лучше понятен архивный характер многих разногласий. Это не означает того, что нужно чем бы то ни было поступаться. В частности, православные никогда не примут тех догматов, которые были приняты Римом в XIX столетии. Но не это определяет повестку дня. А к прошлому нужно обращаться именно как к прошлому, т.е. к тому, что ушло и более уже не вернется. Это предполагает уважение к мыслителям и деятелям иных эпох, которые не были просто ступеньками к нашему «самому прогрессивному» миру⁵. Иначе говоря, настало время тщательной работы историков, которая мало чем походит на «шум и ярость» полемики публицистов и фанатиков. Историк философии труд Ансельма Кентерберийского, направленный против «греческих схизматиков», интересен именно как творение крупного богослова XI столетия, а не в качестве указания на верность выдвинутой Августином доктрины *filioque*. Мощи апостола Андрея пребывают сегодня в Амальфи, им можно поклоняться, не

вспоминая о том, что они были вывезены из разграбленного крестоносцами Константинополя. Крестоносцы давно принадлежат истории, равно как и сам Константинополь. Политической проблемой ныне является Стамбул, причем в совсем ином смысле, чем 100 лет назад во время Первой мировой войны.

Предлагаемые вниманию читателей статьи написаны именно историками. В них нет смысла искать ответы на вопросы богословов, равно как и на политические проблемы сегодняшнего дня. Собственно говоря, это переработанные в статьи доклады на конференции, которая проходила в Амальфи в октябре 2015 г.⁶ Круг вопросов на этой конференции был значительно более широким, но не все участники были готовы трансформировать доклад в статью, да и тематика итальянских коллег чаще всего была далека от философии. Как и все историки, авторы являются эмпириками и заняты интересующими их достаточно узкими темами. Эти дискуссии с итальянскими учеными продолжатся; вполне вероятно, будут обсуждаться и хорошо знакомые историкам отечественной мысли книги и авторы – конечно, есть смысл вновь обратиться к Чаадаеву, Соловьеву или Печерину; или к итальянским гуманистам, изучающим Платона под влиянием греческих беглецов из Константинополя. Речь пойдет как о творчестве выдающихся русских художников и писателей, так и об итальянской философии, которая пока что не слишком хорошо изучена в России.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Berl E.* Europe et Asie. – Paris: Gallimard, 1946. P. 131.

² *Булгаков С.Н.* Тихие думы. – М.: Республика, 1996. С. 382.

³ Там до сих пор живут потомки греков, к которым присоединились бежавшие от турок христиане-албанцы.

⁴ А также представителей так называемой «высокой церкви» в рамках англиканства («англо-католиков», к которым принадлежал и перебравшийся из США Томас Элиот, и куда лучше знакомый большинству юных читателей Толкиен. Уходящий мир католической британской аристократии прекрасно изобразил Ивлин Во в «Возвращении в Брайтсхед».

⁵ Я. Буркхардт изобразил «прогрессистский способ рассмотрения» так: «Тот или иной коридор в доме должен быть прекраснейшим уже потому, что он ведет в нашу комнату» (*Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 318).

⁶ Meeting culturale interdisciplinare italo-russo: Tra arte e spiritualità. Odeporica, pittura e studi storico-filosofici. Amalfi, 15–21 ottobre 2015.

А.М. Руткевич,
руководитель проекта

TERRA INCOGNITA ИГНАЦИАНСКОЙ ПЕДАГОГИКИ В РОССИИ: ВОСПИТАНИЕ РУССКОЙ АРИСТОКРАТИИ В XVIII–XIX ВВ.

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Эти славные плуты-иезуиты помогут мне приручить
и держать в респекте моих подданных.

Екатерина II

Не секрет, что в XVIII в. католическая церковь была в Европе основной силой, сопротивлявшейся секулярным тенденциям, пытаясь упрочить свои позиции особенно в тех государствах, где влияние протестантизма, особенно немецкого лютеранства, было еще велико. В ряде же уже ставших светскими государств, таких как Франция, Португалия, Испания и др., католики, а вместе с ними и иезуиты, были подвергнуты гонениям, а в 1773 г. папа Климент XIV в своем послании «*Dominus ac Redemptor*» объявил о роспуске Ордена иезуитов. Однако в России этот декрет никогда не был официально провозглашен.

За год до этого, в 1772 г. произошли три раздела Польши между Австрией, Пруссией и Россией, Россия аннексировала Белоруссию и часть Литвы, в результате чего получила большую часть польской территории и почти 45% населения Польши — это около семи млн человек, из которых четыре млн были католиками. Российское правительство должно было организовать существование новых подданных в пределах империи. В немалой степени реализации этой задачи способствовала исключительная политика русских государей в отношении Общества Иисуса и его образовательной деятельности на территории Российской империи.

Надо отметить, что иезуиты в России появились еще до правления Екатерины II. Так, в 1580-х гг. иезуит А. Поссевино приехал из Рима к Ивану Грозному с целью убедить его в необходимости воссоединения православной и католической церквей, однако русский царь не внял его доводам, но и препятствовать приезду на Русь иностранных купцов с католическими священниками не стал. Вплоть до правления Екатерины II католиками на Руси могли быть только иностранцы, законодательно же такое право для российских граждан никак не было закреплено. И только после раздела Польши Екатерине II пришлось пойти на компромиссы, одним из которых стало признание католицизма на территории России при условии ограждения его от какого-либо внешнего вмешательства. Так, Екатерина II приняла нетривиальное решение, издав 14 декабря 1772 г. указ, в соответствии с которым, католикам было запрещено вести прозелитическую деятельность на территории Российской империи, а все предписания римского папы велено было исполнять только с санкции ее императорского величества. Не вдаваясь в подробности этих событий, необходимо отметить, что, в

целом, именно благодаря деятельности Екатерины II, а также Павла I и Александра I, Ордену иезуитов посчастливилось довольно долго легально просуществовать на территории Российской империи и сыграть важную роль в формировании самосознания русской аристократии.

Наряду с приобщением к исконно русским православным традициям выходцы из дворянских семей нередко получали католическое воспитание благодаря иностранным гувернерам и гувернанткам — французам, швейцарцам и немцам, иногда англичанам. Иезуиты-гувернеры стали не просто распространенной, но модной практикой для семейного воспитания в известных фамилиях. Среди представителей этого сословия, оставивших заметный след в истории русской культуры, были кн. И. Гагарин, В. Печерин, М. Лунин, П. Чаадаев, Вл. Соловьев, а также некоторые известные русские аристократки: Софья Свечина, Зинаида и Елизавета Волконские. О значении в их личной биографии иезуитского воспитания подробно написано в монографии Е. Цимбаевой «Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века» (2008), основанной на материалах Архива Славянской библиотеки Парижа, возникшей как собрание материалов русской эмиграции иезуитом кн. И.С. Гагариным. Цимбаева отмечает парадоксальность русского католицизма XIX в., который, по ее мнению, сочетал в себе экуменические идеи и иезуитизм, страстное идейное стремление к формированию христианского мира, объединенного во Вселенскую церковь. Это было любопытное сочетание либеральных идей и религиозных взглядов, положенных в основу целого течения, сложившегося в России в 1830–1840-е гг. и просуществовавшего до конца XIX в.¹

Как известно, католицизм в России изначально воспринимался как противоположность господствующей православной церкви. Однако в XIX в. самодержавная власть подчинила себе православную церковь, поэтому противостояние русских католиков православию фактически означало противостояние абсолютной монархии: «...служители церкви являются вместе с тем слугами государя»², — заметил однажды декабрист Лунин. Казалось бы, русские католики могли бы стать в общественном сознании идейными борцами за свободу народа от деспотизма и рабства, а католицизм — оплотом революционных идей. Этому должно было способствовать и то, что католичество, в отличие от православия, как отмечает В. Кантор, — «одна из социально-активных религий... Социальная пассивность православия общеизвестна, но на рубеже XIX–XX веков русские писатели и мыслители попытались придать своей конфессии активный социальный характер (была воспринята, скажем, католическая идея христианской демократии С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким)... Более того, у поляков и русских было ощущение своеобразного “александрийства”, или, если угодно, “эллинизма” своей культуры, объединяющей в себе Восток и Запад. Это ощущение, разумеется, придавало им чувство собственной значи-

тельности. Русские верили в то, что русская культура будет искомым синтезом, отсюда (от Хомякова и Вл. Соловьева) идет русская идея всеединства³. Соловьев, например, полагал, что это всеединство может быть реализовано только в виде мировой теократии во главе с римским папой и русским императором, что на деле означало бы «реставрацию византийско-римского средневековья»⁴.

Собственно, идея русского католицизма в лице будь то декабриста Лунина или Чаадаева, состояла в преодолении ограниченности русского национализма во имя всечеловеческого единства⁵. С. Булгаков также подчеркивал слабость русской церкви, причину которой он видел в «национальном окостенении»⁶ православия. В русском общественном сознании православная церковь воспринималась, прежде всего, как атрибут национальности, как средство для обеспечения национального единства, и лишь во вторую очередь — как оплот христианских ценностей и способ приобщения к Богу. Так, в первом из своих «Философических писем», опубликованном в журнале «Телескоп» в 1836 г., Чаадаев писал, что причина бед России — в принятии ею «веры от Византии, что привело к разрыву с Западом, шедшим по пути прогресса»⁷.

Переход России от варварства к цивилизации виделся русским католикам возможным лишь при условии, что она станет европейской державой. На этом пути ей должен был помочь католицизм, в основе которого лежит возможность имперского надконфессионального христианства. Общий пафос русского католицизма лаконично сформулировал А. Пушкин в своем письме Чаадаеву: «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа?»⁸ Чаадаев отмечал: «Мы живем на востоке Европы, — это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку... Наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет»⁹. По Чаадаеву, таким образом, русская культура — исконно европейская, именно поэтому еще в Киевской Руси православие «решало одну из имперских задач — задачу воспитательную, цивилизационную: просвещения полудиких славянских и финских племен»¹⁰. Именно поэтому русские православные традиции в сознании хорошо образованных слоев русской аристократии не вступали в радикальное противоречие с принципами игнацианской педагогики, а напротив, подкреплялись ею и разворачивали с ее помощью свой цивилизационный потенциал.

Периодом расцвета для Общества Иисуса в Российской империи были 1801–1815 гг., когда Павел I и Александр I проявили к нему свою особую благосклонность, а Папа Пий VII формально утвердил существование иезуитов в Российской империи в своем бреве «*Catholicae fidei*» в 1801 г., о чем и написал в письме императору Павлу I. 13 февраля 1801 г. в Санкт-Петербурге был открыт иезуитский коллегиум, в который с удовольствием отдавали своих детей представители русской аристократии. Сначала в коллегиуме обучались преимущественно дети католиков, и

уже через три месяца после его основания коллегиум насчитывал около 30 учеников. А через два года, благодаря высокому уровню образования, в нем был создан интернат для детей русских дворян.

Присутствие иезуитов в пределах Российской империи становилось все более заметным. Помимо ряда белорусских городов, например, Полоцка и Могилева, где были открыты иезуитские коллегиумы и миссионерские дома, концентрация иезуитов была особенно высока в столице. Любопытно, что Петр I строил Петербург, опираясь именно на идею Рима. И, как пишет Кантор, «из двух путей — столицы как средоточия святости и столицы, осененной тенью императорского Рима, — Петр избрал второй»¹¹. Именно в Санкт-Петербурге с 1803 по 1817 гг. в качестве посла Сардинского королевства находился и французский мыслитель-иезуит Жозеф де Местр, который вел активную пропагандистскую деятельность. Под большим впечатлением от его проповедей были в том числе П. Чаадаев и Ф. Тютчев. К 1813 г. в основанных в Российской империи иезуитских учебных заведениях обучалось уже 653 воспитанника, анализируя последующую деятельность которых историк, священник Казанского собора М. Моршкин с большим сожалением отмечал, что «дети православных родителей теряли в иезуитских учебных заведениях веру своих отцов»¹².

Но сами воспитанники нередко расходились во мнениях о характере деятельности своих педагогов-иезуитов. Так, например, П. Вяземский отмечал, что его учителя во всем следовали наказам ее величества и никакой прозелетической деятельностью во времена его учебы не занимались. А Тютчев в статье «Римский вопрос», опубликованной в 1850 г. на французском языке, напротив, подобно Паскалю, полемизировавшему с иезуитами в книге «Письма к провинциалу» и не скрывавшему своего презрения к свойственной иезуитам лжи и казуистике, обличал орден иезуитов как «сосредоточенный, но буквально верное выражение римского католичества. Проще сказать, он есть само католичество, но только в состоянии действия, в положении воинствующем»¹³. В ряде биографических источников нередко воспоминания бывших воспитанников коллегиума о том, что некоторые юноши — выходцы из аристократических семей — должны были прислуживать на католической мессе, петь в хоре и оказывать другие сервисные услуги иезуитам. Немаловажным было и то, что, несмотря на обязательное религиозное воспитание как часть шестилетнего образовательного цикла, в штате коллегии нередко отсутствовал православный преподаватель Закона Божьего, результатом чего становилось либо отсутствие такого курса в учебном плане, либо его преподавание католиком. Нередкими стали случаи перехода некоторых русских аристократов из православия в католицизм. Наличие нескольких таких фактов стало свидетельством изменения духовной атмосферы в российском высшем обществе. Подобный случай произошел, например, с племянником обер-прокурора

Синода А.Н. Голицына, который во время литургии в домовая церковь фельдмаршала Кутузова не подошел к кресту, мотивируя свой отказ желанием принять католичество. Собственно, в том числе, череда таких скандалов и привела к упразднению в 1815 г. Александром I иезуитского колледжума и к выдворению иезуитов сначала из Санкт-Петербурга 20 декабря 1815 г., а затем 25 марта 1820 г. — из пределов Российской империи. Тем не менее даже в условиях отсутствия институционализированных педагогических учреждений, реализующих принципы игнацианской педагогики в России, она продолжала проникать в российскую образовательную почву благодаря губернерам-иностранцам.

Основные принципы педагогической системы иезуитов были сформулированы в трактате Игнатия де Лойолы — основоположника католического монашеского ордена «Общество Иисуса»¹⁴ — под названием «Духовные упражнения» (1548). Система предполагала синтез молитвы, чтения и самоиспытания, сопровождаемого воображаемой личной беседой с Богом и святыми. Приобретение знаний никак не препятствовало вере, а, напротив, должно было упрочивать ее, тогда как вера, в свою очередь, должна пробуждать разум, не быть пассивным созерцанием, но сопровождать деятельное познание. В этом отношении, очевидно, теоретическим источником педагогических идей де Лойолы было философское мировоззрение Блаженного Августина, для которого вера была условием *sine qua non* познания. Однако иезуиты шли дальше в практическом обосновании конечных целей своей образовательной доктрины, всячески подчеркивая, что коль скоро человек сотворен по образу и подобию Бога, то воспитание и образование христианина должно быть направлено на раскрытие и развитие дарованных человеку от природы способностей и талантов, ибо в завершенной гармоничной личности состоит цель педагогики¹⁵. По той же причине иезуиты считали необходимым отслеживать дальнейший путь своих воспитанников, демонстрируя новым поколениям реальные перспективы получаемого ими образования. В это отношении на руку иезуитам было то, что их мировоззренческие установки становились принципами воспитания и образования многих русских аристократов, перед которыми в силу происхождения, как правило, были открыты пути для профессионального образования и личностного роста. Вместе с тем при всем консерватизме, свойственном этой образовательной системе, игнацианская педагогика предполагала постоянное самообновление путем анализа результатов деятельности иезуитских образовательных учреждений. Все больше внимания уделялось не только развитию интеллектуальных и духовных способностей воспитанников, но и их психологическому и эмоциональному совершенствованию. Этому должно было способствовать сочетание в образовательной системе иезуитов философии и теологии, естественных наук и «свободных искусств», эстетики и музыки, риторики и теории аргументации.

Отвлеченная эрудиция не была самоцелью игнацианской педагогики, но *cura personalis* составляла саму ее суть.

Преподавание в иезуитских колледжумах велось исключительно на французском и латинском языках, и, как подчеркивал Ю. Самарин, «все жизненные соки, вся душа латинства ушли в иезуитство и... с первой минуты своего появления на свет иезуитство воплотило в себе всю сущность, весь смысл латинства»¹⁶. Одна из его особенностей состояла и в воспринятой иезуитами традиции внимательного отношения к актуальной действительности, насущным социальным вопросам, выработке критической позиции в отношении существующего в обществе и государстве порядка вещей, оценке его соответствия принципу справедливости и осознанию воспитанниками необходимости занимать собственную активную социальную позицию¹⁷. Этому способствовала принципиальная установка игнацианской педагогики на изучение теории справедливости и достижение всеобщего блага. В рамках теоретических курсов, обязательных для образовательных программ в иезуитских образовательных учреждениях, основы справедливости задавались евангельским словом, соответственно, учением Церкви и свободным духом гуманитарных наук, которым уделялось особое внимание. Среди прочих наук важное место в учебных планах отводилось истории и теории государства и права. По этому поводу Ф. Степун в одном из своих писем с сожалением отметил, что «русская религиозная философская школа никогда не понимала, что во всякой действительно совершенной форме (научной, художественной, правовой) неизбежно наличествует некоторый минимум религиозного содержания»¹⁸, и в этом смысле она имела антиправовую направленность. Напротив, католическое христианство потому и было воспринято русскими реформаторами как необходимый рупор социальных трансформаций, что, как писал уже Тютчев: «Империя предполагает законность»¹⁹, — в ее основании лежит принцип справедливости, ядром которого является наднациональное благо, объединяющее народы.

Игнацианская образовательная доктрина была нацелена на развитие чувства справедливости у воспитанников. И даже заложенная в ней интенция к постоянному саморазвитию, постоянной корректировке учебных программ и школьных уставов объяснялась во многом ее направленностью на воспитание у слушателей чувства собственного достоинства, способности к самостоятельному критическому мышлению и активному участию в деятельности сначала образовательных учреждений, в которых они обучались, а затем и в государственных делах.

Все эти черты игнацианской образовательной доктрины, которую, конечно, не без оснований можно считать эклектичной, вполне соответствовали духовным потребностям меняющегося российского общества, во всяком случае, самосознания его высших слоев. Именно это имел в виду Самарин в своем четвертом письме к иезуиту И. Марты-

нову (1865), в котором он объяснял возрастающий интерес к образовательной доктрине Общества Иисуса со стороны русской аристократии формированием благоприятной для нее почвы в среде «духовно обессиленных» высших слоев петербургского общества, живо откликавшихся на «всякое, со стороны занесенное учение». И хотя патриотизм их был несомненен, они оказались лишены исторической памяти, «народный язык сделался чужим», и в «эту-то дряблую и рыхлую среду, бессильную духом, оторванную от народной и церковной почвы, питавшей ее вещественно и духовно, врезались иезуиты»²⁰.

Надо отметить, что взаимоотношения католицизма и православия, в частности, в сфере образования, стали предметом исследований и дискуссий уже во второй половине XIX в. Так, в 1863—1864 гг. в Париже на французском языке вышел двухтомник графа Д. Толстого «Римское католичество в России», который Самарин назвал «превосходным трудом, открывшим нам «terra incognita» наших отношений к латинской церкви»²¹. А И. Аксаков, видя, что «фальшивый либерализм вместе с фальшивою гуманностью» был тогда «в особенном ходу», дал резко негативную оценку влиянию иезуитов на русское самосознание, утверждая, что «впустить в Россию орден иезуитов, это все равно, что впустить в нее заведомо и сознательно шайку шулеров, воров и тому подобных художников, и даже не все равно, а во сто раз хуже»²².

Начавшаяся полемика вызвала резкую реакцию со стороны русских католиков, которые, выступили в защиту ордена. Так, например, иезуит И. Мартынов в одном из своих открытых писем, опубликованных сначала отдельной брошюрой, а затем в газете И. Аксакова «День» (1865. № 45—46), призвал всех желающих принять участие в полемике вокруг данного вопроса. Ответом ему послужили, в частности, письма Самарина, опубликованные не только в газете «День», но и отдельной книгой, снабженной комментариями редакции и письмом самого Мартынова. Как отмечает Цимбаева, именно письма Мартынова побудили Самарина к написанию одной из наиболее значимых работ по истории Общества Иисуса «Иезуиты и их отношение к России» (1870), а также стали поводом для ряда публикаций Гагарина об истории иезуитского ордена в Российской империи²³.

Самарина интересовал «не столько иезуитский орден, в смысле исторического учреждения, сколько *иезуитство* в смысле психического явления или нравственной заразы, коренящейся в самой душе человеческой, и потому способной развиться повсеместно и отравить всякую общественную среду, разумеется — при известных условиях внутренней испорченности»²⁴. Он ставил перед собой цель «узнать эту болезнь, назвать ее по имени и определить ее диагностику», «не пускаясь в возражения, ограничиться раскрытием тех глубоко обдуманных приемов, посредством которых иезуитизм, проникает в совесть и мутит ее, проследить логическую их генеалогию и показать их общее

происхождение из одного строго выдержанного намерения»²⁵. По убеждению Самарина, заслуга ордена иезуитов состояла в установлении «унии между истиною и ложью, добром и злом, Божьею правдою и человеческою неправдою»²⁶.

В полемике вокруг данного вопроса принял участие и А. Хомяков, последовательно опубликовавший три брошюры, посвященные русскому католицизму и влиянию, которое на него оказали иезуиты. Все они изданы в 1879 г. под названием «Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях» по ходатайству графа Д. Толстого. Хомяков, в частности, анализирует «заблуждения» иезуита Гагарина, в том числе изложенные в его брошюре «Россия будет ли католическою?»²⁷, которая сыграла важную роль на пути воссоединения православной и католической церквей. Именно Гагарин был инициатором создания в 1857 г. журнала «Études de théologie, de philosophie et d'histoire», который выходил под эгидой Ордена иезуитов и имел своей центральной задачей анализ различных аспектов сближения церквей. Немаловажным для понимания оценки результатов деятельности Общества Иисуса в России является и труд преданного православной религии свящ. М.Я. Морошкина «Иезуиты в России, с царствования Екатерины II-й и до нашего времени» (1870), а также записки С. Джунковского под названием «Русский, семь лет иезуит» (1866—1867)²⁸, в которых автор описал свои духовные искания, историю своего становления иезуитом и возвращения в лоно православия.

Эти и многие другие литературные источники, библиография которых детально представлена в упомянутой выше работе Цимбаевой, свидетельствуют о том, что в 1840—1870-е гг. — в период расцвета русского католицизма, — было создано больше всего исторических трудов, в которых осмысливались взаимоотношения России и ордена иезуитов, даны богословский и церковно-исторический комментарии к ним, которые емко передают слова Толстого: «К счастью России, в третий раз выгнан из нея этот враждебный истинному просвещению... орден, и будем, для блага человечества надеяться, что это уже навсегда»²⁹. Однако характер этих исследований и комментариев был, как правило, антииезуитским в силу того, что в XIX в. общественное сознание в целом отличало неприятие католичества. А в более поздних работах влияние игнацианской педагогики на формирование самосознания русских аристократов рассматривалось весьма поверхностно. Исключение составляет, пожалуй, лишь коллективная монография «Россия и иезуиты. 1772—1820» (М.: Наука, 2006) ИВИ РАН и Исторического института Общества Иисуса. В ней дана новая оценка влиянию ордена иезуитов на русских католиков на основании новейших архивных данных и интерпретаций его деятельности, в том числе через призму анализа личных биографий отдельных русских дворян, чье творчество и

общественная деятельность сыграли заметную роль в определении дальнейшего пути развития России и его осмыслении. Однако общим местом в оценке роли Ордена иезуитов в общественной жизни России XVIII–XIX вв. до сих пор является убежденность в том, что, несмотря на очевидно пропагандистский характер его деятельности, ее удивительным следствием стало долгожданное пробуждение патриотического чувства в русских аристократах.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. Идея всеевропейского единства в России XIX века. – М.: URSS, 2015. С. 7–9.
- ² Лунин М.С. Письма из Сибири. – М.: Наука, 1987. С. 164.
- ³ Кантор В.К. Любовь к дневнику. Миф и реальность русской культуры: очерки. – М.: Научно-политическая книга, 2013. С. 467–470.
- ⁴ Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997. С. 221.
- ⁵ Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. 2-ое изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 131.
- ⁶ Булгаков С.Н. Из «Дневника» // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. С. 369–370.
- ⁷ Цит. по: Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. – М.: РОС-СПЭН, 2008. С. 171.
- ⁸ Переписка А.С. Пушкина. В 2 т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1982. С. 275.
- ⁹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Соч. – М.: Правда, 1989. С. 147–148, 152.
- ¹⁰ Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. С. 176.
- ¹¹ Кантор В.К. Любовь к дневнику. С. 34.
- ¹² Цит. по: Кузнецова О. Педагогическая деятельность иезуитов в Петербурге. – URL: http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja_dejatelnost (Дата обращения: 06.01.2016).
- ¹³ Тютчев Ф.И. Сочинения. Стихотворения и политические статьи. 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1900. С. 509.
- ¹⁴ Орден был основан в Париже в 1534 г., а в 1540 г. папа Павел III провозгласил в качестве основной цели ордена возврат в лоно католичества заблудших душ, уклонившихся от истинного вероучения.
- ¹⁵ См.: Hughes Th. S.J. *Loyola and the Educational System of the Jesuits*. – N. Y., 1912. P. 141. Подробное описание принципов игнацианской педагогики см.: Гаррисон Дж. Иезуитская педагогика – полезный опыт. – URL: http://genocid.net/news_content.php?id=3881 (Дата обращения: 06.01.2016).
- ¹⁶ Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. – М., 1866. С. 228.

- ¹⁷ Тёмкин А. Принципы иезуитского воспитания // Отечественные записки. 2004. № 3 (18). – URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vospitaniya> (Дата обращения: 06.01.2016).
- ¹⁸ Степун Ф.А. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избр. соч. – М.: Астрель, 2009. С. 413.
- ¹⁹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97. В 2 кн. Кн. 1. – М.: Наука, 1988. С. 97.
- ²⁰ Самарин Ю.Ф. Соч. В 12 т. Т. 6. – М., 1887. С. 228–229.
- ²¹ Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. С. 232.
- ²² День. 1865. № 2.
- ²³ См.: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм. С. 132.
- ²⁴ Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. С. 118.
- ²⁵ Там же. С. 119.
- ²⁶ Там же. С. 102, 115.
- ²⁷ Хомяков А.С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 173–182.
- ²⁸ Джунковский С.С. Русский, семь лет иезуит // Русский инвалид. 1866–1867. № 259, 289, 294, 315, 326, 327.
- ²⁹ Толстой Д.А. Римский католицизм в России. Т. 2. – СПб., 1877. С. 228.

REFERENCES

- A.S. Pushkin's correspondence. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Khudogestvennaya literatura, 1982 (in Russian).
- Bulgakov S.N. *Silent thoughts*. Moscow, Respublika, 1996. 509 p. (in Russian).
- Chaadayev P.Y. Works. Moscow, Pravda, 1989. 655 p. (in Russian).
- Djunkovski S.S. Russian, seven years Jesuit. In: *Russian Invalid*. 1866-1867. No 259, 289, 294, 315, 326, 327 (in Russian).
- Hughes Th. S.J. *Loyola and the Educational System of the Jesuits*. New York, 1912.
- Kantor V.K. Love to the diary. Myth and reality of the Russian culture: sketches. Moscow, Nauchno-politicheskaya kniga, 2013. 654 p. (in Russian).
- Kantor V.K. Russian classics, or Russia's Life. 2nd ed. Moscow; Saint-Petersburg, Center gumanitarnikh initsiativ; Universitetskaya kniga, 2014. 600 p. (in Russian).
- Kantor V.K. Saint-Petersburg: Russian Empire against the Russian Chaos. Moscow, ROSSPEN, 2008. 542 p. (in Russian)
- Khomyakov A.S. Theological works. Saint-Petersburg, 1995. 480 p. (in Russian).
- Kuznetsova O. Pedagogical activity of Jesuits in Petersburg. Available at: http://www.apologia.ru/Iesuity/Kuznetsova-Pedagogicheskaja_dejatelnost (in Russian)
- Lunin M.S. Letters from Siberia. Moscow, Nauka, 1987. 496 p. (in Russian).
- Samarin Yu.F. Jesuits and their relation to Russia. Letters to the Jesuit Martynov. Moscow, 1866. 510 p. (in Russian)
- Samarin Yu.F. Works. In 12 volumes. Vol. 6. Moscow, 1887 (in Russian)
- Solovyov S.M. Vladimir Solovyov. Life and creativity's evolution. Moscow, 1997. 432 p. (in Russian).
- Stepun F.A. Life and creativity. Selected Works. Moscow, Astrel, 2009. 807 p. (in Russian).

Tyomkin A. Principles of Jesuit education. In: *Otechestvenniye zapiski*. 2004. No 3 (18). URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/3/principy-iezuitskogo-vozpitanija> (in Russian).

Tolstoy D.A. The Roman Catholicism in Russia. In 2 volumes. Saint-Petersburg, 1877 (in Russian).

Tyutchev F.M. Russia and West. In: *Literary Inheritance*. Vol. 97. In 2 books. B. 1. Moscow, Nauka, 1988, pp. 183-230 (in Russian).

Tyutchev F.M. Works. Poems and political articles. 2nd ed. Saint-Petersburg, 1900. 632 p. (in Russian).

Tzymbaeva E.N. Russian Catholicism. Idea of European total-unity in Russia in the 19th century. Moscow, URSS, 2015. 206 p. (in Russian).

Аннотация

Статья представляет собой краткий анализ условий проникновения иезуитов в Россию. В центре внимания – влияние педагогической системы Игнатия Лойолы – основоположника Общества Иисуса – на формирование самосознания русской аристократии второй половины XVIII–XIX вв. и появление феномена русского католицизма.

Ключевые слова: орден иезуитов, русский католицизм, аристократия, Игнатий де Лойола, педагогика.

Summary

Article represents the short analysis of conditions of penetration of Jesuits into Russia. In the center of attention there is an influence of pedagogical system of Ignatius Loyola, the founder of Society of Jesus, on formation of consciousness of the Russian aristocracy on the second half of 18-19th centuries and emergence of a phenomenon of the Russian Catholicism.

Keywords: Society of Jesus, Russian Catholicism, aristocracy, Saint Ignatius of Loyola pedagogics.

ИСТОРИЯ ИНСТИТУТА ИСПОВЕДИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ЭТИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ В КАТОЛИЦИЗМЕ И ПРАВОСЛАВИИ

Д.М. НОСОВ

Статус рациональности в западном и восточном христианстве

На протяжении Средних веков в Западной Европе доминировала схоластика, являвшаяся по преимуществу рационалистическим направлением мысли. Будучи по своему предназначению школьной философией, схоластика изначально ориентировалась на нужды учебного процесса, по самой своей природе призванного убеждать ученика в правильности положений учителя, доказывать ему истинность развращаемых утверждений. Для этого необходима достаточно развитая формально-логическая техника, рационально выстроенная методологическая процедура.

В европейской рационалистической схолистике, которая начала складываться еще во времена Каролингского ренессанса в работах Иоанна Скота Эриугены, а затем была развита в трудах Ансельма Кентерберийского, Альберта Великого, Фомы Аквинского, Дунса Скота, сложилась традиция высокой оценки человеческого разума. Даже в тех случаях, когда философия трактовалась как «служанка богословия», она сохраняла свою значимость, а рациональные доказательства истин веры (например, бытия Бога) рассматривались как весьма полезное подспорье в усвоении религиозного учения.

Вот как описывает обучение в монастырской школе Пьер Абеляр: «Ученики мои требовали от меня человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только высказано. Они утверждали при этом, что излишни слова, недоступные пониманию, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял, и что смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом»¹.

В культуре Византии доминировало иное направление мысли, так называемое апофатическое, или отрицательное, богословие. Величайший авторитет восточной церкви Иоанн Златоуст (ок. 350–407) писал, что если человек не в силах постичь сотворенный земной мир, то тем более безрассудно даже и пытаться понять Бога. «Что же ты говоришь? Судьбы Его непостижимы, пути Его неизследимы, мир превосходит всякий ум, дар невыразим, уготованное Богом любящим Его не приходило на сердце человеку, величие не имеет предела, разум без числа, все непостижимо, а Он постижим? Не крайняя ли это степень безумия?»²

Постижение Бога в рамках византийской традиции мыслилось возможным по преимуществу через мистическое озарение. Вот как

описывал такое «боговедение» афонский монах Симеон Новый Богослов (949–1022): «Запри двери твоей кельи, сядь в углу ее, отвлеки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око на пупок твой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело свое, но, о чудо! — увидишь то, чего никогда не видал, — увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет»³.

Данная тенденция византийского богословия достигла своей вершины в исихазме Григория Паламы. Это учение получило поддержку на Константинопольском соборе 1341 г. и стало официальной идеологией византийского православия⁴.

Русская культура, что вполне естественно, оказалась наследницей именно византийской (православной), а не европейской (католической) культурной традиции. Продолжали эту традицию киевские и псковские монахи печерских (пешерных) монастырей, Сергей Радонежский и нестяжатели, старообрядцы и Серафим Саровский. Легко проследить генетические связи между исихазмом и соборностью славянофилов, религиозными исканиями Достоевского, философией всеединства и религиозно-поэтическим учением о Софии Владимира Соловьева.

Зарождение исповедальной традиции в христианстве

Указанные различия в трактовке статуса рациональности в рамках западного и восточного христианства проявились и в становлении такого религиозного института как исповедь.

Обе ветви христианства возводят сам институт к следующему месту из Евангелия от Иоанна: «Иисус же сказал им... как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20 : 21–23). В этом фрагменте особое внимание обращается на следующие моменты: (1) способность отпускать грехи сообщается не всем людям, а лишь апостолам, т.е. тем, на кого возложена миссия устройства церкви божией на земле (а впоследствии и самой церкви); (2) Иисус дарует власть не только отпускать грехи, но и «оставлять» их на человеке. И, следовательно, решение об «отпущении» грехов или их «оставлении» на человеке зависит от чего-то внешнего, что дает или не дает священнику возможность отпустить грех.

Этим внешним деянием и является исповедь, которая изначально подразумевалась лишь для тех, кто принимает христианство во взрослом возрасте и должен сначала очиститься от скверны прежних деяний и заблуждений. В дальнейшем необходимость в исповеди может возникать в различных экстраординарных ситуациях. Например, когда в лоно христианской общины возвращаются те, кто отпал от нее

во время очередных гонений на христиан, предпринимаемых римской властью.

Лишь много позже исповедь приходит в жизнь уже крещеного (и не отпадавшего) — в обыденную жизнь христианина, причем в это время она имеет характер не тайный и внешне ничем не регламентируемый. В «Беседах о покаянии» Иоанн Златоуст пишет: «Согрешил ты? Войди в церковь, и загладь свой грех. Сколько бы ты ни падал на площади, — всякий раз встаешь: также точно сколько раз ни согрешишь, — покаяйся во грехе, не отчаивайся; согрешишь в другой раз, в другой раз покаяйся, чтобы по нерадению совсем не потерять тебе надежды на обещанные блага. Ты в глубокой старости — и согрешил? Войди (в церковь), покаяйся: здесь врачевница, а не судилище; здесь не истязуют, но дают прощение в грехах»⁵.

Весь ранний период исповедальные практики сохраняли ряд внешних черт, бывших характерными для исповеди оглашенных, — исповедь носит публичный характер, а кающиеся выводятся из общины на время исполнения епитимий. Подобная ситуация имела своим следствием стремление верующих уклониться от исповеди или, как минимум, отодвинуть ее на возможно долгий срок (например, до смертного часа).

Институт исповеди в западном христианстве и совесть христианина

В католической традиции исповедь впервые обретает официальный статус в 452 г. по решению папы Льва I Великого, но она лишь признается полезной и не является обязательной. Затем она становится обязательной для монахов ряда орденов (изначально — бенедиктинцев), а по решению IV Латеранского собора в 1215 г. — обязательной для всех прихожан. Исповедь становится тайной, акцент смещается с наказания, налагаемого на исповедуемого, на искреннее раскаяние согрешившего человека. Внешнее становится второстепенным, на первый план выдвигаются процессы, происходящие в душе человека.

В рамках католической культуры институт исповеди испытывает на себе влияние присущей данной традиции рациональности и становится логично выстроенным, охватывающим практически все стороны жизни человека и детально прописанным. Исповедь не оставляет человеку ничего сугубо личного, интимного, — все должно быть высказано духовнику. Но для этого сначала следует поставить все аспекты поведения и все мысли человека под контроль сознания самого субъекта действия и думанья, обратить его внимание на собственный внутренний мир, сделать этот внутренний мир предметом постоянного анализа. При этом вопросы исповедника касаются не только соблюдения заповедей декалога, но и личных отношений христианина, его семейной жизни, соблюдения им норм поведения в торговых и деловых контактах.

Постепенно формируется культура интроспекции, выработанная внешней необходимостью способность самоконтроля, нравственно ответственного поведения. На значимость подобного образа мышления и действия в процессе развития современной западной цивилизации обращал внимание Норберт Элиас: «...для того чтобы каждое отдельное действие могло выполнить свою общественную функцию, поведение все большего числа людей должно было во все большей мере соотноситься с поведением всех прочих, а сеть действий должна была подчиняться все более точным и строгим правилам организации. Индивид принуждается ко все более дифференцированному, равномерному и стабильному регулированию своего поведения»⁶.

На роль института исповеди в данном процессе указывал в своей работе «Проблемы средневековой народной культуры» А.Я. Гуревич: «Будучи своеобразными “анкетами”, требовавшими ответов на свои вопросы... пенитенциарии позволяют несколько ближе разглядеть определенные аспекты духовной жизни народа... Исповедь, требуя от прихожанина анализа и оценки своего поведения, обращала его духовный взор внутрь собственного морального существа и самой этой процедурой не могла не оказывать на него воспитательного воздействия. Этот самоанализ, конечно, не происходил спонтанно, он навязывался исповедующемуся в процессе частного собеседования со священником; но вырабатываемый таким образом навык интроспекции мог быть со временем закреплён. Главное то, что культура предлагала индивиду подобную возможность самооценки и институционально закрепляла ее в процедуре исповеди»⁷. Регулярно исповедовавшийся верующий выступал в роли сурового судьи собственных ошибок и прегрешений, он учился выявлять скрытые желания и влечения, преодолевать превратные помыслы. При этом были невозможны никакие сделки с совестью. Жесткая процедура покаяния требовала предельно аккуратного и последовательного исповедания грехов.

Принципиальное значение в самой процедуре исповеди католическая церковь придает роли священника, его активности вопрошателя. Пристальное внимание На эту роль исповедника обращает питерский исследователь феномена исповеди О.Э. Душин. В своей книге «Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв.» он подчеркивает особую роль в развитии института исповеди канцлера Парижского университета Жана Жерсона (1362–1429), который был активным сторонником реформ всей системы католической церкви.

«Учение Жерсона примечательно серьезной проработкой процедуры исповеди и покаяния. Его знаменитая “Книжечка трехчастная”, включавшая три самостоятельных произведения “Толкование десяти заповедей”, “Трактат об исповеди” и “Приготовление к смерти”, приобрела особое признание и популярность. Только в XV веке было осуществлено шестнадцать переизданий. Написанная по-французски,

она была переведена на латынь, затем на испанский, фламандский, шведский, немецкий языки, и стала общим пособием для викариев, епископы рекомендовали ее для прочтения священникам и простым верующим вплоть до XVIII века... По сути, Жерсон стал самым авторитетным богословом в вопросах толкования средневековой практики заботы о душах (*cura animarum*) в преддверии Нового времени»⁸.

В этих книгах содержались наставления исповеднику о том, какие вопросы необходимо задавать. «Требовалось выяснить все подробности и частные обстоятельства греховного акта, поставив перед верующим необходимые вопросы (“кто”, “что”, “где”, “какими средствами или с помощью кого”, “почему”, “как”, “когда” и т.п.), чтобы в полной мере определить вину совершившего греховное действие и назначить адекватную епитимию. Такого рода позиции отстаивал в своей “Книжечке” Ж. Жерсон. Особое значение он придавал выверенности и методичности акта исповеди и считал, что лучше признаться в том, чего не совершал, чем забыть про какой-либо из грехов, который, в итоге, не позволит обрести спасение. Поэтому забыть по небрежности про свои грехи было для него не только делом дурным, но греховным и гибельным. Тем самым, человек должен был постоянно подвергать себя контролю суда совести, который инициировался регламентом процедуры покаяния»⁹.

Подводя итоги вышеизложенному, можно выделить следующие моменты, характеризующие историю становления института исповеди в рамках западного христианства.

Во-первых, исповедь достаточно рано (в начале XIII в.) становится обязательной для каждого верующего.

Во-вторых, исповедник является активной, «ведущей» фигурой в данном процессе, он «вооружен» подробными инструкциями относительно того, что и как он должен выяснять во время процедуры исповеди.

В-третьих, исповедь с течением времени становится всеобъемлющей, она не ограничивается десятью заповедями, а охватывает (в идеале) всю полноту жизни правоверного католика.

В-четвертых, широко внедренный институт исповеди оказывает упорядочивающее и рационализирующее действие на все стороны жизни католика, подготавливая, в том числе, и рационализаторский дух протестантизма.

Институт исповеди в восточном христианстве, совесть христианина и правовые санкции

При рассмотрении истории института исповеди в восточном христианстве вслед за видным историком православной церкви, доктором церковного права, профессором Московского университета и Московской духовной академии А.И. Алмазовым, следует признать, «что за

все время VI–IX вв. мы получили в наследство [от Византии. — Д. Н.] массу аскетической (да и то — не самостоятельной, а компилятивной) литературы, чрезвычайно малосодержательной для историка... Неудивительно поэтому, что за данное время если и можно сказать что-либо об исповеди, то в большинстве случаев гадательно и по косвенным указаниям»¹⁰.

В восточном христианстве институт исповеди возводится к номоканону святого Иоанна IV Постника, патриарха константинопольского (582–595). Насколько можно судить по сохранившимся редакциям X в. (более ранние версии этого документа отсутствуют), данный покаянный номоканон наибольшее внимание уделяет литургическим вопросам, а в нравственном плане сконцентрирован вокруг седьмой заповеди. Последующая православная традиция строится как дальнейшее развитие интенций номоканона Иоанна Постника.

Следует отметить, что этот номоканон описывает во всех подробностях литургические действия, чинопоследования, а вопросы нравственного порядка рассматривает лишь во вторую очередь. На основе данного чина путем переработки или сокращений, или того и другого вместе, составляются все последующие исповедальные и епитимийные номоканоны греческой церкви, в том числе и тот, что стал образцом для исповедальной практики русской православной церкви. Этот последний был составлен во второй половине XV в. и имел самое широкое применение в греческой церкви на протяжении второй половины XVI в., а также в течение всего XVII и всего XVIII вв. К его рассмотрению обращусь чуть позже, пока же отмечу, что некоторая рационализация исповедальной практики происходит в рамках греческого православия уже в первой половине XV в., когда вопросы к исповедующемуся начинают выстраиваться вокруг заповедей всего декалога.

Наиболее сильно эта тенденция проявилась в покаянном уставе, который соединяет номоканон Иоанна Постника с молитвами, творимыми в таинстве крещения. Он начинает проводить различие в вопросах, адресованных мужчинам, женщинам, священникам и монахам. Однако, как указывает А.И. Алмазов¹¹, данный устав испытал на себе существенное влияние католической традиции и был создан в граничащих с Италией западных областях греческого православия. Основанием для такого вывода служит как то, что списки его существуют лишь в итальянских библиотеках, так и то, что «подробность и мелочность» вопросника соответствует католической традиции, а вовсе не традиции восточного христианства.

Возвращаясь же к чину XV века, послужившему источником практики русской православной церкви, отмечу, что в нем (по сравнению с только что упомянутым) происходит сужение вопросной части, которая, как и в номоканоне Иоанна Постника, во главу угла кладет седьмую запо-

ведь. Затем рассматриваемый номоканон переходит к вопросам по семи смертным грехам. При этом автор данного вопросника ориентируется лишь на одну категорию исповедующихся — мирян мужчин.

Лишь в XVIII в. вопросная часть этого номоканона дополняется соответствующими специфическими вопросами и делится на пять разделов: для мирян-мужчин, мирян-женщин, священников, монахов и монахинь. Часть произведенных изменений была инспирирована руководством для духовников, подготовленным и изданным в Вене в 1787 г. Каллиником V (константинопольским патриархом в 1801–1806 и в 1808–1809 гг.).

Однако следует сразу же оговорить, что, развивая практику исповеди путем, частично похожим на католический, греческая церковь все же не делает ее обязательной для мирян. Не является исповедь строго обязательной в греческой церкви и по сей день. В русской же православной церкви исповедь уже достаточно давно приобрела статус обязательной.

Институт исповеди в русской церкви складывался под несомненным влиянием греческой традиции. Как писал С.И. Смирнов: «Дисциплина тайной исповеди и покаяния сложилась в монастырях христианского Востока в период вселенских соборов; ее орган — духовник развился в бытовой стороне своей из монастырского старчества... Пришедшее на Русь из Греции и отчасти, может быть, из Болгарии духовенство принесло с собой почти готовую, слагавшуюся там и здесь дисциплину покаяния и институт духовника...»¹² Однако уже в первые века бытования на русских землях институт исповеди начинает зримо отличаться от греческого образца — если в греческой церкви духовником мог быть только монах, то на Руси в роли исповедников могли выступать представители как черного, так и белого духовенства.

В истории русской православной церкви мысль об обязательности исповеди не только перед смертью, но ежегодно, появляется уже в XIV в. в послании митрополита Петра¹³. В XVII в. церковь¹⁴ проводит политику четырехразовой исповеди в году («в четыре святые посты»), однако строго обязательной признает исповедь раз в год. Очевидно, что подобное стремление сделать исповедь необходимым элементом жизни каждого мирянина было во многом продиктовано борьбой со старообрядчеством.

Начиная с XVII в. к обеспечению обязательности исповеди подключается государство. И если Алексей Михайлович Тишайший ограничивался увещаниями и моральными наставлениями в своих письмах в Свяжск (1650) и в Новгород (1660), то в Указе Петра Великого от 8 февраля 1716 г. уже строго предписывается «Всепресветлейший Державнейший Петр Великий, император и самодержец Всероссийский указал по имянному своему Императорского Величества указу, послати во все епархии к Архиепископам, и в губернии Губернаторам, свои Импера-

торского Величества указы, Велеть в городах, и в уездах, всякаго чина мужеска и женска полу людем объявить, чтобы они у отцов своих духовных *исповедывались повсягодно* (курсив мой. — Д. Н.). А ежели кто в год не исповедается и на таких людей отцем духовным, и приходским священникам подавать в городах архиереом, и духовных дел судьям, а в уездах старостам поповским имянные росписи, а им те росписи отсылать к Губернаторам, а в уездах к Лантратам. А им Губернаторам и Лантратам на тех людей класть штрафы...»¹⁵

Совместные усилия государства и церкви лишь возросли с учреждением Священного Синода. Так, в результате совместной конференции Правительствующего Сената и Синода Святейшим Синодом 16 июля 1722 г. был издан указ, постановляющий, что, во-первых, приходские священники обязаны вести списки прихожан и поименно отмечать приходящих к причастию, равно как и уклоняющихся от исповеди, и, во-вторых, что последние подлежат наказанию. С уклоняющихся от исповеди государство взыскивало денежные штрафы.

Появляется даже норма обязательности исповеди для детей, достигших всего лишь семилетнего возраста. «Понеже от раскольнических попов и от непосвященных творимыя требы имеют быть все пресечены, то раскольники ежели похотят детей своих крестить или венчать от православных иереов, и таковых православным иереом крестить и венчать по чину церковному, и по новоисправным требникам, как и прочих правоверных, точию отцов их при том обязать присягою и скасками с жестоким подтверждением, что им тех своих детей правоверными иереи крещенных раскольнической прелести не учить, и к раскольническому учению не привлекать, но *кожеждо в семилетие от рождения* (курсив мой. — Д. Н.) прешедшаго представлять в церкви ко исповеди, и святых таин причащении»¹⁶.

Екатерина II издала «Указ Ее Императорского Величества Самодержицы Всероссийской, из Правительствующего Сената, 30 сентября 1765 года. О наказаниях за уклонение от исповеди и причаствия». В Указе говорилось, в частности:

«Буде же кто исповедываться и Святых Таин приобщаться по всягодно не будет, таковых, кто б какова звания и чина ни был Губернаторам и Воеводам и другим светским командирам, по подаваемым от духовных правительств о тех не исповедавшихся именованным реэстрам, взыскивать штрафы без упущения, а именно: с разночинцов и посадских за первую по рублю, за второй по два, за третий по три рубли, а с поселян за первую по пяти, за другой по десяти, за третий по пятнадцати копеек; с живущих же в Москве в разных приходах своими домами, и в торгах с оброчных крестьян и с закладчиков против купечества вполы, а с разночинцов скудных и бедных против поселян вдвое. ...

1е. Разночинцов за небытие в первой, второй и третьей годы на исповеди и у Святаго причаствия, коим... денежных штрафов за совер-

шенною скудостью и нищетою платить будет не чем, употреблять по рассмотрению Губернаторскому в работы казенные и полицейския, и в той работе содержать по две недели, и сверх того оным в работы употребляемым, доколе они в той работе будут, давать в пищу только хлеб и воду, а телеснаго наказания им не чинить, за помещиковых же и владельческих людей и крестьян, кои за не исповедь положенных штрафов сами платить будут не в состоянии, взыскивать те штрафы с помещиков их и владельцов...

4е. С состоящих в Обер-Офицерских рангах и их жен и детей, не бывших у исповеди и Святаго причаствия сверх трех лет, штрафа взыскивать против того, что за третий не бытия на исповеди и у Святаго причаствия год положено втрое, то есть по девяти рублев, умножая такую же тройною прибавкою, ежели кто и далее исповедываться и Святых Таин приобщаться не будет»¹⁷.

Подключение мощи государства к обеспечению обязательности исповеди (хотя бы ежегодной), конечно же, способствовало достаточно широкому охвату православного населения России институтом обязательной исповеди. Но в то же время разветвленная система штрафов, взыскиваемых государством, наводит на мысль о массовости такого явления, как многолетний уклонизм.

Однако основная проблема мне видится в другом.

В странах западного христианства институт обязательной исповеди инициировал рост *самосознания* и развития совести каждого правоверного католика. Словарь «Этика» дает такое описание: «Совесть — способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному как собственное несовершенство. С культурно-исторической точки зрения идея и понятие совести складываются в процессе осмысления различных механизмов *самоконтроля* (курсив мой. — Д. Н.)»¹⁸. Католик шел к исповеди, влекомый заботой о посмертной судьбе своей бессмертной души, это был акт глубоко личный и способствующий интериоризации нравственных норм.

В России же сложилась ситуация, которая привела к переносу акцента с области морали на область права, где на первом плане оказываются отношения человека и государства, грозящего репрессивными мерами. А это, как мне кажется, ведет к овнешнению, экстериоризации, норм, а вовсе не к их интериоризации.

На то, что и в современной русской православной церкви исповедь многими участниками воспринимается как событие, скорее, во внешней, чем во внутренней жизни, свидетельствуют и слова игумена Петра (Мещеринова): «Двадцать лет я совершаю Таинство исповеди. За эти двадцать лет я могу вспомнить не более двух десятков случаев, когда исповедь была настоящим “Таинством второго крещения”, когда люди свидетельствовали перед Крестом и Евангелием подлинную

метанойю, переменили свою жизнь и не возвращались более к исповеданным тяжелым грехам». А «предпричастная исповедь – это смесь из дисциплинарного фильтра по допуску к Чаше (или, если хотите, “благословения на причастие”), осуществляемого священниками, и отчета в повседневных, повторяющихся, одних и тех же мелких грехах со стороны мирян,этакое своеобразное “откровение помыслов” – профанированное, незаконно привнесенное в церковную повседневность редчайшее и высочайшее монашеское делание. К собственно Таинству Покаяния это все зачастую имеет малое отношение»¹⁹.

Будучи событием внешней действительности, а не внутреннего мира человека (не голосом его совести), процедура исповеди в повседневной жизни РПЦ претерпела еще одну трансформацию – теперь православный верующий зачастую записывает свои грехи на бумажку и, приходя к священнику, передает ему эту бумажку, тот прочитывает (пробегают глазами) список грехов, рвет бумажку и отпускает грехи исповедующемуся.

Тем самым из процедуры исповеди исчезает ее диалоговость, необходимость – переступив через муки стыда – проговорить свой грех, вслух признать свою несовершенство, а может быть, и свою мерзость, в то время как в прежней традиции «за исключением случаев исповедования немых или глухих, исповеди всегда были устными, не рисованными, или письменными. Они всегда сохранялись лишь в памяти вовлеченных в этот процесс персон. И, наконец, исповедь была по определению тайной»²⁰.

Институт исповеди в современной РПЦ несет на себе отпечаток не только дореволюционных отношений церкви и российского государства, но и отношений с государством советским. Процедура исповеди в определенные периоды советской власти сопровождалась непомерно большими рисками как для священника, так и для исповедующегося, поэтому была явлением достаточно редким.

Ситуация существенно изменилась в 1990-е гг., когда исповедь вернулась (вернее, впервые пришла) в жизнь многих российских граждан и стала выстаивать их отношения со священником, с духовником. Отсутствие традиции исповеди, ее обрыв, растянувшийся на многие десятилетия, привел к тому, что многими она стала восприниматься как «вручение» своей свободы и ответственности духовнику – представителю высшей силы. На этот процесс (правда, в его более частном проявлении) обращает внимание современный российский исследователь Б.К. Кнорре: «Практика «послушания» так или иначе включена в контекст сакрально-мистического отношения к институту духовничества в России, на которую накладывается и патерналистская психология вкупе с поиском человека, способного указать “как нужно жить” и освободить от бремени жизненного выбора»²¹.

Такая ситуация опять-таки свидетельствует о том, что институт исповеди в рамках российского православия ведет не к росту самосознания,

самостоятельности и ответственности человека, а к его зависимости от внешних сил и обстоятельств.

Подводя итог сопоставления процессов формирования и функционирования института исповеди в западно- и восточно-христианской традициях, можно сказать, что исповедь в православной церкви утверждается как общеобязательная позже, чем в католицизме, и, будучи институтом не только церковным, но и, в случае русской православной церкви, государственным, отягощенным государственными санкциями в виде штрафов и принудительных работ, оказывает менее интенсивное воздействие на формирование феномена совести, не столь масштабно, как в католицизме, влияет на рост самосознания, самоконтроля верующих и не способствует рационализации социальной среды.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Абеляр П.* История моих бедствий // Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1992. С. 274–275.

² *Иоанн Златоуст.* Против аномея // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1. Кн. 2. – СПб., 1896. С. 499.

³ Цит. по: *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. – Киев, 1987. С. 25.

⁴ Последователями Григория Паламы в России были Сергей Радонежский, Нил Сорский и многие другие.

⁵ *Иоанн Златоуст.* Беседы о покаянии. О милостыне и о десяти девах // Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 2. Кн. 1. – СПб., 1896. С. 328.

⁶ *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Т. 2. – М.; СПб., 2001. С. 240.

⁷ *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. – М., 1981. С. 173.

⁸ *Душин О.Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. – СПб., 2005. С. 60.

⁹ Там же.

¹⁰ *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Т. 1. – Одесса, 1894. С. 67.

¹¹ Там же. С. 105.

¹² *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. – М., 1913. С. 1.

¹³ Митрополит Пётр – митрополит Киевский и Всея Руси, первый из митрополитов Киевских, сделавший постоянным местом пребывания своей кафедры Москву (1325).

¹⁴ С.м.: Постановления Большого Московского Собора 1666–1667 гг. // Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. 5. – СПб., 1853. С. 463.

¹⁵ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 5. – СПб., 1830. С. 196.

¹⁶ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 6. – СПб., 1830. С. 742.

¹⁷ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 17. – СПб., 1830. С. 346, 347.

¹⁸ Апресян Р.Г. Совесть // Этика. Энциклопедический словарь / под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. – М. 2001. С. 449.

¹⁹ URL: <http://ekklezia.ru/pravoslavie/zhizn-duhovnaya/1033-eschy-ob-ispovedi.-igumen-petr-mescherinov.html>

²⁰ Kizenko N. Written confession and the construction of sacred narrative // Sacred stories. Religion and spirituality in modern Russia / M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds.). – Bloomington; Indianapolis. 2007. P. 93.

²¹ Knorre B.K. Contemporary Russian Orthodoxy: From the Social Paradoxes to the Cultural Model // Culture Matters in Russia and Everywhere: Backdrop for the Russia-Ukraine Conflict / ed. by L. Harrison, E.G. Yasin. – Lanham; Boulder; N. Y.; L., 2015. P. 134.

REFERENCES

Abélard P. Historia Calamitatum. In: Augustinus Aurelius. Confession. Abélard P. Historia Calamitatum. Moscow, Respublica, 1992. 334 p. (Russian trans.).

Additions to historical acts, collected and published by Archeographic Commission. Vol. 5. Saint Petersburg, Edward Prats, 1853. 439-510 p. (in Russian).

Almazov A.I. *Private confession in the Eastern Orthodox Church*. Vol. 1. Odessa. Tipo-lithography of Headquarters of the Odessa military district, 1894. 622 p. (in Russian).

Apresyan R.G. Conscience. In: *Ethics. Encyclopedic dictionary*. R.G. Apresyan, A.A. Guseinov (eds.). Moscow, Gardariki, 2001, pp. 449-451 (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 5. Saint Petersburg, Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 780 p. (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 6. Saint Petersburg. Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 816 p. (in Russian).

Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649. Vol. 17. Saint Petersburg. Typography of II Department of His Imperial Majesty's Chancellery, 1830. 1134 p. (in Russian).

Gurevich A.Ya. *Problems of medieval folk culture*. Moscow, Iskusstvo, 1981. 359 p. (in Russian).

Dushin O.E. *Confession and conscience in the Western culture of the 13-16th centuries*. Saint Petersburg, Publishing house of St. Petersburg state University, 2005 (in Russian).

Elias N. *The Civilizing Process*. Vol. 2. Moscow; Saint Petersburg, University book, 2001. 382 p. (Russian trans.).

John Chrysostom. Against anomie. In: Creation of our Holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in the Russian translation. Vol. 1. B.

2. Saint Petersburg. Edition of the St. Petersburg theological Academy, 1896. 979 p. (Russian trans.).

John Chrysostom. About repentance. About charity and about ten virgin. In: Creation of our Holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in the Russian translation. Vol. 2. B. 1. St. Petersburg. Edition of the St. Petersburg theological Academy, 1896. 512 p. (Russian trans.).

Kizenko N. Written confession and the construction of sacred narrative. In: *Sacred stories. Religion and spirituality in modern Russia*. M.D. Steinberg, H.J. Coleman (eds.). Bloomington, Indianapolis. 2007, pp. 177-195.

Knorre B.K. Contemporary Russian Orthodoxy: From the Social Paradoxes to the Cultural Model. In: *Culture Matters in Russia and Everywhere: Backdrop for the Russia-Ukraine Conflict*. Ed. by L. Harrison, E.G. Yasin. Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015, pp. 127-144.

Zamaleev A.F., Zots V.A. *Thinkers of Kievan Rus*. Kiev. Vyshhja shkola, 1987. 182 p. (in Russian).

Smirnov S.I. *Old Russian Confessor*. Moscow, The Synodal printing house, 1913. 872 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена истории превращения института исповеди в обязательную для христианина практику, выявлению специфики этих процессов в западном и восточном христианстве. Показана роль рациональности в каждой из обозначенных конфессий, а также особенности воздействия исповедальных практик католицизма и православия на формирование этического самосознания в Западной Европе и России.

Ключевые слова: рациональность, исповедь, совесть, нравственное самосознание, католицизм, православие.

Summary

The article deals with to the history of transformation of the institution of confession in the obvious for every Christian person practice, the article identify the specifics of these processes in Western and Eastern Christianity. The role of rationality in each of the designated denominations, and especially the impact of confessional practices of Catholicism and Orthodoxy on the formation of moral self-consciousness in Western Europe and Russia are shown.

Keywords: rationality, confession, conscience, moral self-consciousness, Catholicism, Orthodoxy.

ЛОГОС И RATIO: ВЛАДИМИР ЭРН КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ*

О.А. ЖУКОВА

1. О неославянофильстве и европеизме в философском опыте В.Ф. Эрн: проблема интерпретации

Владимир Францевич Эрн — один из самых талантливых русских мыслителей начала XX в. — в истории русской интеллектуальной культуры оказался явно недооцененным. Изменить точку зрения на философское наследие Эрн до сих не позволяет закрепившееся за ним идеологическое клеймо приверженца «неославянофильства». Оно возникло в пылу полемики об исторических судьбах России и Европы, о сущности национальной культуры, составившей идейный нерв русской мысли начала XX в., ее сквозную тему. Яркие представители той эпохи — Н. Бердяев, А. Белый, З. Гиппиус, И. Ильин, Д. Мережковский, Ф. Степун, С. Франк использовали понятие «неославянофильство» с очевидным смысловым оттенком, как синоним антизападничества. Сложившийся стереотип восприятия фигуры Эрн продолжает оказывать влияние на отношение современных исследователей к его философским трудам. Эта ситуация во многом предопределяет горизонт ожиданий исследователей и результат их работы. Анализ текстов о творчестве Эрн показывает, что изучение его философского наследия и интеллектуальной биографии в отечественной и зарубежной научной литературе, посвященной истории русской мысли, мало продвинулось в концептуальном плане. Авторы по-прежнему сосредоточены на выявлении неославянофильского комплекса воззрений Эрн в логике критики неозападников — философских и религиозных публицистов либерального крыла — оппонентов сильных, но, зачастую, безапелляционных. Однако «прокрустово ложе» славянофильской идеологии никак не подходит для такого *глубокого знатока европейской культуры*, каким был Эрн. Сомнительная «слава», к созданию которой причастен ряд выдающихся авторов Серебряного века, кажется тем более несправедливой, поскольку в эмиграции многие из ярых критиков Эрн повторили и развили его аргументацию о значении русской религиозной метафизики. Но клеймо поборника «омертвевшего предания», едва

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 16-05-0017) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016 г. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

ли не ретрограда и националиста, так и закрепилось за ним в истории русской философии.

В этом контексте представляется необходимым и своевременным существенно пересмотреть роль и значение Эрн в истории русской и европейской мысли на основании анализа его собственной исследовательской стратегии, раскрывающей исходные посылки его интеллектуального творчества. На наш взгляд, подобная процедура смысловой реинтерпретации философского опыта Эрн и ревизии его идейного наследия связана с выявлением в рамках неославянофильского дискурса *оригинальной философской программы* синтеза европейской и русской интеллектуальной культуры. Фундаментальным основанием философского синтеза, осуществленного Эрном в его работах, выступает *христианская традиция метафизики*. Единство России и Европы он усматривает в истоках христианской веры и античной философии, смысловое и ценностное взаимодействие которых создало базис европейской цивилизации, чьим плодом являются как европейские, так и русская культуры. Подчеркивая самостоятельное значение русской философии как носительницы восточно-христианского онтологизма, Эрн в своей критике западного рационализма, философски манифестирующего себя в *картезианстве, имманентизме, феноменологизме, прагматизме, позитивизме, социализме и атеизме*, на самом деле защищает христианскую традицию как Востока, так и Запада. Противники Эрн, усмотревшие в его риторике проповедь антиевропеизма и национально-культурное самолюбование, не смогли услышать и понять главного — последовательно развиваемую мысль о *возможном единстве русской и европейской культуры* как культуры христианской, допускающей и признающей опыт разума и опыт веры. В этом смысле роль антизападника совершенно не соответствует Эрну, хотя и была ему навязана, чему немало содействовала война Германии и России, обострившая споры русских философов о *духовных началах* русской и германской культуры, об онтологической природе русской и европейской мысли. Увидеть сквозь борьбу идеологических дискурсов подлинное высказывание философа означает произвести реконструкцию его религиозно-философской программы и охарактеризовать формулируемые Эрном философские концепты как лично значимые, связанные с процессом духовной и интеллектуальной самоидентификации.

Преодолеть идеологически ангажированную оценку наследия Владимира Эрн поможет изучение корпуса его исследований западноевропейской и античной мысли, в котором особое значение имеют работы, посвященные *католической философии* первой половины XIX в. Для характеристики исследовательского стиля философа отметим, что на протяжении всего недолгого, но чрезвычайно продуктивного творческого пути Эрн демонстрирует прекрасную выучку профессионального ученого, обладающего незаурядной эрудицией и навы-

ками критического мышления, блестяще владеющего философским аппаратом и методами теоретического анализа. Философский талант Эрна проявился уже в период обучения в университете, где он обратил на себя внимание исследованиями сочинений Беркли и Иустина Мученика, сосредоточившись на выявлении онто-гносеологических оснований западной философии Нового времени и раннехристианской мысли. Эти две линии исследований — новоевропейская и антично-христианская традиции философствования — составят главную драматургию интеллектуального поиска, два философских сюжета, которые приведут Эрна к формулированию *программы христианского универсализма* с ее главным тезисом о культурной и духовной общности Европы и России. Вот почему оценка Эрна, спровоцированная полемикой, в которой он предстал, скорее, как оригинальный публицист, энергично отстаивающий идейно не близкую для многих точку зрения, *не проясняет глубинных интуиций его философского поиска*.

Отмечаемая критиками склонность Эрна к публицистической форме предъявления своих взглядов, становится часто повторяемым аргументом, позволяющим оппонентам принизить собственное значение философской мысли автора «Борьбы за Логос». Однако еще большее неприятие вызывало именно пафосное, полемически заостренное противопоставление, *как это тогда воспринималось*, Запада и Востока, Европы и России, артикулированное Эрном через метафизический конфликт *рацио и логоса* — двух типов мировоззрений и отношений человека к миру, двух типов культур, оформившихся в истории христианской цивилизации. Нет ничего удивительного, что обозначаемый философом конфликт «меонизма» и «логизма», в терминологии Эрна, его оппонентам легко и удобно было «идентифицировать» и возвести к парадигмальному для русского сознания противопоставлению западничества и почвенничества и, в конечном итоге, философской рациональности и религиозности.

Последовательная защита религиозных основ национальной культуры и философии, а вместе с этим отстаивание самоценности восточно-христианского умозрения, или философии Логоса, приводила противников Эрна в священное негодование и заставляла оттачивать аргументацию в пользу европейской философии и культуры, *якобы ниспровергаемой* Эрном. «Призрак» славянофильства в лице Эрна обретал свое новое интеллектуальное «воплощение». Создавая вокруг его идей общественное мнение, талантливые оппоненты Эрна отвели темпераментному философу и публицисту роль лидера «неославянофильства». В борьбе старых и новых культурфилософских схем понимания взаимоотношений между Россией и Европой, русской и германской мыслью *европеизм Эрна был попросту не замечен*, если не проигнорирован. Позже некоторые из интеллектуалов-эмигрантов, пережившие революцию 1917 г., проделали трудную работу духовного

и исторического самопознания, расставаясь с собственной дуальной схемой, ограничивавшей их «порог восприятия» идей Эрна.

Проясняя специфически возникшую ситуацию с наследием Эрна, мы настаиваем на необходимости переоценки его творчества и новой интерпретации вынашиваемой им философской программы, которая, безусловно, является оригинальной авторской *версией русского европеизма*. Пожалуй, только в одном важном моменте мы можем признать правомочность рассмотрения его наследия в линии преемственности с идеями славянофилов. Эрн солидаризируется с идеологами национальной самобытности в акте публичной защиты русской духовной традиции и оригинальности русской мысли, доказывая несводимость ее содержания к опыту освоения западного интеллектуализма, добиваясь признания универсальной ценности и самостоятельного значения русской философии для мировой культуры. Специально заметим, что сам автор «Борьбы за Логос» указывал на расхождение с основными онтологическими и философско-политическими положениями славянофильской доктрины¹. В контексте поставленной проблемы, как нам представляется, задача для историка философии будет заключаться в *целостном анализе* творчества Эрна, в создании объемной интерпретационной модели, выявляющей не только главные и второстепенные смысловые линии, но и фоновые, отличающие обертоны смысла от контекстуальных «шумов». Речь идет о такой исследовательской стратегии, которая бы позволила провести разграничение между *философской полемикой и философской программой*, осуществить *процедуру «расстояждествления» текста и контекста* в интеллектуальной биографии мыслителя и публициста, настроив исследователей на иную оптику восприятия и понимания его творчества.

Наибольшую сложность в демаркации границ между славянофильством «означаемым» и «означающим» представляет ряд выступлений и статей Эрна, в которых славянофильский дискурс начинает доминировать, что, на первый взгляд, дает повод причислить Эрна к последователям и апологетам старых почвенников, построивших свою идеологию на критике и неприятии заимствованных европейских образцов культуры. Эрн действительно будоражит просвещенное русское общество заявлением, что национальный вопрос стал идейным знаменем времени, которое «славянофильствует». Однако славянофильская идентификация автора знаменитой речи «От Канта к Крупну» — результат *идеологического конструирования* его оппонентами ряда философско-теоретических выводов и историософских наблюдений Эрна, которые были спровоцированы мощным геополитическим конфликтом между Россией и Германией. Интеллектуально и морально отвечая на этот вызов, положения, выдвигаемые Эрном, никак *не являлись выражением непримиримой антиевропеистской позиции*. Знаменитый тезис «время славянофильствует», давший вместе с

другими публичными докладами и публикациями военного периода прямой и раздражающий повод обвинить Эрн в антизападничестве, философ развил в двух одноименных лекциях. Прочитанные в январе и феврале 1915 г., они прозвучали в самый разгар войны, которая вовлекла европейские страны в тяжелый мировой конфликт. Емкая метафора блестящего оратора и полемиста, направленная на защиту государственного и национально-культурного суверенитета России перед лицом сильнейшей опасности, исходившей от Германии, *на самом деле* обозначила водораздел в восприятии русскими Европы. В оценке Эрн война разделила ее на *Европу* культуры, духовных и художественных святынь и *Европу*, подпавшую под влияние деонтологизированного германизма, с «его внутренним бездушием и бессмыслием», но с «убийственной логикой немецкой аргументации»².

Эрн призывал увидеть этот трагический надлом Европы — «воспалительный процесс», который объективировался в «подъявшем меч германизме»³. Для Эрн было очевидно, что меч германизма был занесен не только над православной Россией, но и над Европой, которая была дорога русским как «страна святых чудес». Цитируя знаменитый фрагмент из «Дневника писателя» Достоевского об искренней сердечной любви славянофилов ко всему великому и прекрасному, совершенному европейскими племенами⁴, Эрн подчеркивал внутренний антиномизм отношений русских к Европе. Она привлекала и отталкивала одновременно, пугала «двусмысленною серединою европейской цивилизации» и манила «родственными и близкими святынями»⁵. Политический союз России со странами Европы против милитаристских притязаний Германии, по Эрну, был оправдан высотой духовных целей, объединяющих «не на ненависти к общему врагу, а на любви и привязанности к родственным и близким святыням»⁶. Сама же война в перспективе будущего представляла прологом новой эпохи, в которой Россия и Европа неизбежно должны были осознать свое родство, выступив в качестве творцов мировой истории: «Как бы ни была значительна и огромна война, — замечал Эрн, — с более общих точек зрения судеб Европы и России она все же представляется только началом нового периода истории, в котором духовные силы Востока и Запада станут в какие-то новые, творческие и небывалые еще соотношения, и Европе в дружном сотрудничестве с Россией придется пересмотреть, в свете пережитого «онтологического» опыта войны, все основы своего духовного бытия и найти новые пути дальнейшего культурного и духовного развития»⁷.

Возможность объединения России и Европы на основе почитания культурных и духовных святынь была для Эрн не только чаемой надеждой, но предуготовляемым близким настоящим. Более того, она была для философа конкретной духовной и интеллектуальной задачей! Для ее решения нужно было избавить Европу от ее «двойника», губящего душу и ум культуры, разлучающего человека с природой и Богом. Эрн

боялся, что восставший антиметафизический двойник Европы, бряцающий «орудиями Круппа», умертвит ее христианский дух. Свою задачу борьбы за Европу Эрн сформулировал весьма отчетливо: «Во имя Запада онтологического мы должны пребывать в непрерывной, священной борьбе с Западом феноменологическим. И, любя бессмертную душу Запада, чувствуя свое умопостигаемое единство с его субстанцией, мы должны насмерть бороться с дурными, внутренне гнилостными модусами его исторических манифестаций»⁸.

Провозглашенная Эрном защита онтологической, подлинно христианской Европы от Европы феноменологической, выносящей реальность Абсолюта за скобки, понятая мыслителем как основная стратегия духовно-интеллектуальной работы, позволяет сделать важный вывод. Новый опыт прочтения жизненного пути и творческого поиска Владимира Эрн возможен сквозь призму поставленной себе *задачи отыскания и установления внутреннего онтологического и культурного единства Европы и России, западной и русской мысли*. По сути это была идея духовно-культурного синтеза в рамках западной и восточной традиций христианства, определявшего цивилизационную матрицу России и Европы, ее систему ценностей и политическую философию. В творческом сознании Эрн идея положительного синтеза первоначально проявляла себя на уровне общекультурной интуиции. Постепенно она кристаллизовалась в убеждения и получала философскую огранку в его теоретических и историко-философских исследованиях, посвященных, прежде всего, европейской философии Нового времени.

2. Европейский рационализм и католическая философия в исследованиях В.Ф. Эрн: от Беркли к Джоберти

Оставаясь глубоко верующим членом православной церкви, Эрн ментально и профессионально был носителем культуры европейского модерна. Европейский модерн с его социально-философской и научной традицией рациональности, с его эстетически развитыми формами светской культуры и авторского творчества в России начала XX в. осваивался, скорее, не на уровне политических установлений и институтов, а на уровне интеллектуального и духовного опыта русских художников, писателей, мыслителей. Именно эту линию синтеза русской и европейской культуры Владимир Эрн унаследовал от предшествовавшей генерации русских европейцев во главе с В.С. Соловьевым, подхватив эстафету от своего выдающегося учителя С.Н. Трубецкого — друга и последователя Соловьева. Участник семинаров Трубецкого по античной философии, а затем Студенческого историко-филологического общества при Московском университете, созданного также по инициативе князя Трубецкого⁹, еще в студенческую пору Эрн зарекомендовал себя как яркий оратор и увлеченный исследователь, высоко оцениваемый учителями¹⁰.

События Первой русской революции 1905 г. отвлекли Эрн от занятий кабинетной философией и раскрыли в нем способность и стремление к активной общественной борьбе. Как организатор «Христианского братства борьбы» Владимир Эрн вместе с Валентином Свенциким и Сергеем Булгаковым выступил в качестве лидера христианского социалистического движения в России. Религиозно-политические идеи «Братства», направленные на правовую и духовную гармонизацию отношений между православием и самодержавием в духе европейских конституционно-демократических ценностей, явились важным этапом в формировании философской программы христианского универсализма Эрн. Владимиру Эрну также принадлежит одна из ведущих ролей в организационном и идейном оформлении Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. Именно в рамках научной и издательской деятельности МРФО Эрн начинает отстаивать ценность русской мысли, ее «логизм», продолжая традицию совершенного восточными и западными отцами Церкви синтеза античной философии и христианского откровения. Критически оценивая философию Нового времени с ее рационалистическим выхолащиванием христианской онтологии, Эрн высказывается резко дискуссионно. Задеты критическими суждениями Эрн о столпах европейской мысли, коллеги по цеху не могут адекватно оценить программный замысел и применяемый философом аналитический метод. Закономерно, что бывший религиозный активист, противопоставляющий русскую религиозную мысль западному автономному разуму, видится им едва ли не реинкарнацией антизападнического крыла «самобытников».

Что же представляют собой работы Эрн 1910-х гг., вызвавшие такой общественный резонанс, и можно ли назвать талантливого исследователя европейской мысли антизападником в духе церковно-общинной философии старших славянофилов? Опубликованные в различных периодических изданиях, выступления и статьи этого периода были включены Эрном в книгу «Борьба за Логос» (1911). Пронизанные борьбой за исповедуемую мыслителем христианскую философию, эти тексты отражают направленность философского поиска автора. Они демонстрируют многообразие анализируемых тем и сюжетов европейской философии, высказывания по поводу которых, как правило, привязаны к конкретным исследовательским, педагогическим, просветительским, философско-критическим, публицистическим задачам. Тем не менее все тексты находятся в едином проблемном поле, что позволило Эрну объединить их в общий замысел книги и предъявить ее как *своеобразный философский манифест*. В жанровом отношении тексты книги могут быть охарактеризованы как самостоятельные статьи, рассматривающие ключевые проблемы современной философии. Так, открывающая книгу глава «Размышления о прагматизме»¹¹,

свидетельствует об интеллектуальном чутье и прозорливости автора, способного не только оценить новые философские идеи и направления, но и предвидеть превращение позитивизма в действенную идеологию массового общества. Две следующих главы «Беркли как родоначальник современного имманентизма» и «Природа философского сомнения»¹², показывая эвристический и творческий потенциал критического мышления, демонстрируют ход мысли автора в формулировании центрального тезиса о современной философии. Эрн отсылает читателей к традиции Бэкона и Декарта, которые стоят у истоков новоевропейской мысли, «не признающей природы как Сущего»¹³.

Обсуждая метаморфозы рационализма, ведущего к меоническому, иначе — деонтологизированному, состоянию ума и души, Эрн показывает трансформацию этих идей в политическую философию и практику современной Европы. Именно этой теме посвящена статья «Социализм и проблема свободы»¹⁴. Согласно Эрну, социализм привлекает массы идеей свободы. Но в основе философии социализма — утверждение позитивистской картины мира и, как следствие, отказ от христианской метафизики. Вывод Эрн однозначен: социализм как монополярный борец за свободу несостоятелен в своих претензиях. Без личного бессмертия свобода лишается онтологического статуса. Свободу можно обнаружить только в духовной картине мира, мужественно признав правду Христа, свет его победы над смертью. Вне радостной веры в воскресшего Христа, провозглашает Эрн, «нет свободы ни личной, ни общественной, ни космически-вселенской...»¹⁵

Для характеристики исследовательской программы Эрн особый интерес представляют четвертая и пятая главы книги «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и «Культурное непонимание», последняя имеет подзаголовок «Ответ С.Л. Франку». В жанровом отношении — это в чистом виде полемические философские статьи, демонстрирующие оригинальный авторский стиль ведения публичной философской дискуссии. В них раскрывается талант полемиста, обладающего не только блестящим литературным стилем, но и силой философской аргументации, основанной на глубоком знании предмета и впечатляющем уровне профессиональной и общей гуманитарной культуры.

Глава «Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала “Логос”» была первоначально опубликована в № 29–32 «Московского еженедельника»¹⁶ в виде критической статьи, поводом для написания которой стал выход в свет международного ежегодника по философии культуры «Логос», за которым стояла группа новых западников во главе с С.И. Гессеном, Ф.А. Степуном и Б.В. Яковенко. Программа авторов «Логоса», предложенная поклонниками современной западноевропейской мысли в духе неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта, ставила целью посеять в русской

интеллектуальной культуре зерна «подлинной научной философии». Теоретическим обоснованием программы выступала тотальная критика русской философской традиции. Авторы пытались доказать, что русская мысль не обладала необходимым философским инструментарием, была «несвободна», не имела ярких философов, а только лишь философски одаренных «личностей», не создала систем, претендующих на научность и вообще не имела самостоятельного значения, особенно в области гносеологии¹⁷.

Выступление Эрн на страницах «Московского еженедельника» с разоблачением несуразностей в мышлении и представлении идеологов новой научной философии вызвало волну ответных возражений, среди которых были критические статьи С.Л. Франка и А. Белого¹⁸. Открыв полемику по поводу самоопределения русской философии в контексте истории европейской мысли, уже постфактум, в процессе создания книги, Эрн счел необходимым дать пояснение к развернувшейся дискуссии. Примечательно, что свой текст в «Московском еженедельнике» он определяет как статью, написанную бегло, «по поводу», однако отмечает, что развиваемые в ней взгляды и положения составляют центральную линию авторского творчества: «Поэтому опрометчиво поступают те критики, — указывает Эрн, — которые считают ее за какое-то окончательное *credo*, к которому ничего не может быть добавлено. Слишком ясно, — продолжает автор, — что это не систематический трактат по всем вопросам теоретической философии, а *критическая* статья, опирающаяся на ряд философских, исторических и гносеологических положений, здесь же высказанных. Я считаю, — заключает Эрн, — что критика всегда опирается, сознательно или бессознательно, на *положительные* воззрения и сильна лишь в той мере, в какой *сильны эти воззрения*. Вот почему параллельно с критической частью у меня идут утверждения»¹⁹.

На наш взгляд, Эрн весьма точно характеризует свой главный принцип исследователя — это критика, опирающаяся на внутренне непротиворечивые, глубинно выношенные убеждения и представления, которые он называет «воззрениями». Данный принцип определяет устойчиво повторяющийся композиционный прием и идейно-смысловую конструкцию текстов, при котором критический момент в оценке взглядов европейских философов важен для формулирования основного авторского тезиса-утверждения. Жанр полемической статьи, в рамках которого Эрн высказывался о Бэконе, Декарте, Беркли, Канте, Гегеле, Шеллинге, Джемсе, Гарнаке, Виндельбанде и Риккерте, наиболее соответствовал как внутреннему темпераменту, так и особенностям его мышления с развертыванием текста-высказывания в *диалектическом сопоставлении двух логик* — аналитико-критической и утвердительно-апологетической.

Эти исследовательские навыки были применены Эрном в работе с наследием крупнейших итальянских мыслителей первой половины XIX в. — Антонио Розмини-Сербати (1797—1855) и Винченцо Джоберти (1801—1852). Изучение католической мысли придало новый импульс теоретическим изысканиям Эрна, внося историко-философский элемент в его научный опыт. Это во многом уточнило программу Эрна и определило ее духовный и философский горизонт.

Итальянская философия привлекла внимание Эрна уже на рубеже 1909—1910 гг. В «Новом энциклопедическом словаре» в 1910 г. выходят две его статьи «Джоберти»²⁰ и «Итальянская философия»²¹. Почему итальянские философы-католики стали предметом исследования Эрна, каким образом богатейшее культурное и историческое наследие античного Рима и современной Италии повлияло на мировоззрение и философские взгляды молодого русского интеллектуала? Ответы на эти вопросы, по нашему мнению, позволяют выявить генезис онтологических и культурно-исторических воззрений Эрна, по-новому оценить направленность его философского поиска и его усилия по синтезированию ценностей европейской культуры и русской традиции религиозной метафизики.

Как перспективный ученый и преподаватель Эрн был отправлен за границу для подготовки магистерской диссертации. Зарубежная стажировка Эрна длилась два года, с 29 апреля 1911 по 18 апреля 1913 г. Молодой философ, зарекомендовавший себя как «человек многосторонней начитанности и даже учености, живой и даровитый писатель, с твердыми, ясно сложившимися убеждениями»²², как писали его учителя Л.М. Лопатин и Г.И. Челпанов в представлении Совету историко-филологического факультета Московского университета, в глазах философских патронов подавал большие надежды на будущее. Основанием для профессиональной стажировки за границей была избранная Эрном тема, охарактеризованная авторами документа как «всестороннее рассмотрение проблемы познания как в ее историческом развитии, так и в ее систематической нормальной постановке»²³, о чем сообщалось в заявлении профессоров Лопатина и Челпанова. При этом отмечалось, что приват-доцент В.Ф. Эрн хорошо владеет новыми языками, что позволит ему работать в библиотеках Парижа, Лондона и Флоренции, а также ознакомиться с современной философской мыслью в Германии.

Важным свидетельством об исследовательской программе магистерской командировки является Прошение Владимира Эрна, адресованное историко-филологическому факультету университета. В Прошении он четко обосновывает цели и задачи научной работы: «Избравши темой диссертации всестороннее рассмотрение проблемы познания, мне по ходу моих мыслей необходимо исследовать о том, как новая европейская мысль преобразовала античную идею... в свое

понятие о природе. Для этого мне нужно изучить итальянскую натур-философию переходного времени, малоисследованную по рукописным материалам, хранящимся во Флоренции. Кроме того, мне необходимо исследовать историю античного Логоса в патристике и в философии Средних веков»²⁴. Следуя избранной стратегии, Эрн направляется в Италию, проводя изыскания сначала во Флоренции, затем в Риме. В ходе работы замысел магистерской диссертации изменился, но от общей задачи, изложенной в Прощении, Эрн не отступил. Отказавшись еще до отъезда в Италию от исследования, посвященного философии Джордано Бруно, Эрн продолжал интенсивную работу по изучению современной онтологии и гносеологии, пытаясь ответить на вопрос, как новоевропейская философия переосмыслила и трансформировала античные идеи о природе и Логосе.

Результатом двухгодичной итальянской стажировки стала подготовленная философом магистерская диссертация по теме «Розмини и его теория знания», которая была успешно защищена в Московском университете 1 марта 1915 г. Обобщающая исследование Эрна монография «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия», положенная в основу диссертации, вышла в московском издательстве «Путь» в 1914 г. Итальянский философ-богослов, священник, впоследствии беатифицированный Ватиканом²⁵, привлек молодого ученого смелой попыткой анализа онто-гносеологических проблем современной философии и главенствующего в интеллектуальной культуре Европы Канта сквозь призму платонизма и августианства. Философская программа Розмини была призвана, по мысли ее создателя, послужить опорой Церкви в борьбе с разъедающим христианскую культуру секуляризмом, следствием которого стали атеизм и скептицизм. Свою теорию Розмини предпочитал определять как идеологический психологизм, в духе религиозного идеализма признавая факт бытия априорным, но согласовывая его с опытом самонаблюдения.

Посвятив работу Розмини, Эрн, по сути, впервые представил на следие итальянского автора российскому научному сообществу, указав не только на его значение и место в европейской интеллектуальной традиции, но и подчеркнув «интуитивное родство между некоторыми направлениями религиозно-философских течений в России и философией Розмини и его школы в Италии»²⁶. Несмотря на значительность проделанного труда, оппоненты и критики отметили некоторую модуляцию жанра — смену методологических подходов, произошедшую в ходе работы, ведь изначально план диссертации состоял в том, чтобы «на примере итальянских натурфилософов переходного времени выяснить... эволюцию мысли от античного понятия природы к картезианскому понятию материи»²⁷. Эта историческая ретроспекция нужна была Эрну, согласно формулировкам Л. Лопатина и Г. Челпанова,

«для критического анализа проблемы познания, как она поставлена в новой философии»²⁸. Но Эрн в конечном итоге настолько увлекся сочинениями католического мыслителя, что его труд получился скорее историко-философским, хотя в нем и был проделан тщательный анализ онтологических и гносеологических положений теории Розмини.

В докторской диссертации Эрн продолжил исследования итальянской философии, посвятив ее Винченцо Джоберти — яркой личности в истории католической Европы. Священник и философ, обладавший темпераментом политического деятеля, он внес значительный вклад в дело объединения Италии. В философии Джоберти отстаивал противоположные Розмини взгляды, стремясь освободить философию от навязанного нововременной мыслью психологизма, превращавшего онтологию в выводной элемент гносеологии. Выход из тупика рационалистической философии Джоберти видел в установлении некой онтологической формулы, причастной реальности божественного Сущего. Непротиворечивое онтологическое высказывание, по мнению католического философа, воплощалось в формуле «Сущее творит существующее». Спор Розмини и Джоберти по вопросам онтологии и теории познания стал самостоятельным сюжетом исследований Эрна²⁹. В течение 1913–1916 гг. Эрн опубликовал в журналах «Богословский вестник», «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль» ряд обстоятельных статей, раскрывавших различные аспекты философских теорий Розмини и Джоберти, успев подготовить и издать в 1916 г. монографию «Философия Джоберти»³⁰, основные идеи которой он намеревался защитить в качестве положений докторской диссертации. За три дня до объявленной защиты Владимир Эрн скончался от мучившей его долгие годы тяжелой болезни — пиелонефрита.

Итальянские исследования Эрна, бесспорно, показывают, что в его лице русская мысль приобрела талантливейшего, оригинального автора, но, увы, очень рано потеряла мыслителя, не успевшего вполне высказаться, что называется, *возвести здание своей философии*. Но движение мысли, некоторый план-схему построения целостной онто-гносеологической и историко-философской системы можно проследить достаточно отчетливо, соединяя интересовавшие Эрна сюжеты. Исследования по католической философии в этом контексте являются примером высокопрофессиональной работы мыслителя, сочетающего в себе гуманитарный кругозор историка философии и аналитические навыки теоретика, владеющего инструментарием логического и критического анализа, равно как и обладающего интуицией метафизика.

Подчеркивая значимость современной европейской религиозной философии в лице Розмини и Джоберти, Эрн, тем самым, показывал *возможность* подобного религиозно-философского синтеза на онтологической основе *восточного христианства*. Политический опыт Джоберти в духе *либерального католицизма*, преследовавшего цель по-

литического самоопределения итальянской нации, был дополнительным аргументом, позволявшим Эрну проводить параллели с процессом формирования российской культурной и политической нации. Можно сказать, что философский проект Эрна вырос в горизонте представлений о русско-европейском христианском синтезе, прообразом которого выступал Рим эпохи раннего христианства. Об этом говорят опубликованные Эрном в «Богословском вестнике» в 1912–1913 гг. «Письма о христианском Риме»³¹, представляющие собой весьма интересный, нетривиальный образец культурфилософской рефлексии.

Итальянские исследования В.Ф. Эрна, которые, наряду с незавершенной работой «Верхнее постижение Платона» стали кульминацией его философского творчества по сути свидетельствовали о наступлении периода интеллектуальной зрелости автора и обозначали перспективу развития философской системы Эрна. И даже в незавершенности этого проекта европейские исследования Эрна в области философии и религиозной метафизики раскрывают потенциал его программы, нацеленной на выявление общности онтологических истоков русской и европейской мысли и, в конечном итоге, на включение восточно-христианской традиции в интеллектуальный базис западноевропейской философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Соч. – М.: Правда, 1991. С. 80.

² Эрн В.Ф. Соч. С. 381.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 382.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 383.

⁸ Там же. С. 390.

⁹ Первое заседание Общества состоялось 16 марта 1902 г. После кончины кн. С.Н. Трубецкого (1862–1905) Общество стало носить его имя.

¹⁰ Особо стоит отметить проявляемый в университете интерес Эрна к вопросам истории и философии религии. Во многом благодаря настойчивой инициативе друзей-студентов Владимира Эрна и Павла Флоренского в 1904 г., в рамках Студенческого историко-филологического общества была организована специализированная секция Истории религии, в которой непосредственное и активное участие принимали В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий, П.А. Флоренский, А.В. Ельчанинов.

¹¹ Статья представляет собой текст доклада Эрна на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Реферат выступления 26 февраля 1910 г., лег в основу главы и был напечатан в №№ 17–18 «Московского еженедельника» за 1910 г.

¹² Статьи являются текстами открытых лекций, прочитанных Эрном в Московском университете 10 мая 1910 г. на получение права доцента. Оба текста были опубликованы в центральном научно-философском издании России – в «Вопросах философии и психологии», кн. 103 и 105 за 1910 г.

¹³ Эрн В.Ф. Соч. С. 35.

¹⁴ Впервые напечатана в журнале «Живая жизнь» (1907, № 2).

¹⁵ Эрн В.Ф. Соч. С. 197.

¹⁶ Журнал «Московский еженедельник» был неофициальным органом «Партии мирного обновления» и выходил в Москве с 1906 по 1910 гг. при непосредственном участии кн. Е.Н. Трубецкого. Свои статьи в нем публиковали П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, М.О. Гершензон и др.

¹⁷ См. подробнее: Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Книга Первая. – М.: Мусaget, 1910.

¹⁸ См.: Франк С. Философские отклики. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. № 9. С. 162–171; Франк С. Еще о национализме в философии // Русская мысль. 1910. № 11. С. 130–137. См. также: Белый А. Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли // Утро России. 1910. 15 октября. № 247. С. 2.

¹⁹ Эрн В.Ф. Соч. С. 71.

²⁰ Эрн В.Ф. Джоберти // Новый энциклопедический словарь. Т. 16. – СПб., 1910. Стб. 79–84.

²¹ Эрн В.Ф. Итальянская философия // Новый энциклопедический словарь. Т. 19. – СПб., 1910. Стб. 944–949.

²² Эрн В.Ф. Новые документы и материалы. Публикации и комментарии В.А. Волкова и М.В. Куликовой // Начала. Религиозно-философский журнал. 1993. № 3. С. 135.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 133–134.

²⁵ Папа римский Бенедикт XVI 26 июня 2006 г. подписал декреталию, в которой объявил Антонио Розмини-Сербати досточтимым. 18 ноября 2007 г. в Новаре Антонио Розмини-Сербати был причислен к лику блаженных.

²⁶ Утро России. 1915. № 60. С. 4.

²⁷ ЦГИАМ. Ф. 418. Оп. 82. Д. 390. Л. 45. Подлинник.

²⁸ Там же.

²⁹ См.: Эрн В.Ф. Спор о психологизме в итальянской философии // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № 4. Паг. 2. С. 347–770; Т. 2. № 5. Паг. 2. С. 48–82; Эрн В.Ф. Спор Джоберти с Розмини // Известия Тифлиских высших женских курсов. Тифлис. 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 1–18.

³⁰ Эрн В.Ф. Философия Джоберти // Ученые записки Московского университета. Отдел историко-филологический. 1916. Вып. 44. С. 1–348. Также см.: Эрн В.Ф. Философия Джоберти. – М.: Путь, 1916. VI + 251 с.

³¹ Эрн В.Ф. Письма о христианском Риме. Письмо первое, вступительное // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 11. Паг. 2. С. 561–568; Эрн В.Ф. Письма о христианском Риме. Письмо второе. В катакомбах св. Валентина // Богослов-

ский вестник. 1912. Т. 3. №12. Паг. 1. С. 760–771; Эрн В.Ф. Письма о христианском Риме. Письмо третье. В катакомбах св. Каллиста // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. Паг. 2. С. 101–114; Эрн В.Ф. Письма о христианском Риме. Письмо четвертое. Санти-Джованни-е-Паоло. Папа Дамаз // Богословский вестник. 1913. Т. 3. № 9. Паг. 2. С. 77–86.

REFERENCES

- Ern V.F. *Selected Works*. Moscow, Pravda, 1991. 576 p. (in Russian).
 Ern V.F. New documents and files. Ed. by V.A. Volkov and M.V. Kulikova. In: *Nachala*. Religious and philosophical journal. 1993. № 3 (in Russian).
Morning of Russia. Moscow. 1915. № 60 (in Russian).

Аннотация

Владимир Францевич Эрн занимает особое место в плеяде великих философов начала XX в. Линию синтеза русской и европейской культуры он унаследовал от предшествовавшей генерации русских европейцев во главе с В.С. Соловьевым. Эрн являет собой подлинный образец русского европеиста, который ищет путь единства для России и Европы. Не случайно основным предметом его научных интересов стала итальянская мысль XIX в. Исследования трудов католических философов А. Розмини и В. Джоберти, осуществленные Эрном, внесли значительный вклад в русскую науку.

Ключевые слова: рационализм, Логос, гнозис, европейская культура, европеизм, социализм, русская православная традиция, католицизм, модерн.

Summary

Vladimir F. Ern holds a special place in the constellation of the distinguished philosophers of the early 20th century. He inherited the line of synthesis of Russian and European culture from the previous generation of Russian Europeans headed by V.S. Solovyev. Vladimir Ern is a true example of a Russian European who seeks the path of unity for Russia and Europe. Not incidentally, the main object of Ern's scientific interests was the Italian thought of the 19th century. His studies of the writings of Catholic philosophers A. Rosmini and W. Gioberti had made a significant contribution to Russian science.

Keywords: rationality, Logos, gnosis, European culture, Europeanism, socialism, Russian Orthodox tradition, Catholicism, modernity.

«ЛАТИНСКАЯ ИМПЕРИЯ» В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА

А.М. РУТКЕВИЧ

Текст Александра Кожева «Латинская империя. набросок французской внешней политики» был написан в августе 1945 г., его адресатом были руководители экономического блока послевоенного правительства де Голля (одним из них был Р. Маржолен, слушатель курса лекций Кожева в 30-е гг., в будущем один из создателей европейского «Общего рынка»). Обнаружен в архиве и опубликован этот текст был в 1990 г.¹ Он сразу вызвал значительный интерес, поскольку в нем увидели «умозрительный» источник идеи Европейского Союза. С учетом того, что сам Кожев занимал в 40–60-е гг. малозаметный, но важный пост в министерстве внешнеэкономических отношений Франции и участвовал в важнейших переговорах по созданию «Общего рынка» и ГАТТ, текст подтверждал то довольно распространенное мнение, согласно которому Кожев был «серым кардиналом» французской экономической политики.

Набросок отсылает нас к реалиям того времени. Начальный пункт размышлений – две угрозы Франции. Первую из них представляет собой Германия, вторая проистекает из возможной войны между англосаксами и СССР. Этот эскиз Кожев писал в августе 1945 г. (дата завершения – 27 августа), когда едва закончилась Вторая мировая война, страны-победительницы торжествовали и приступали к демобилизации своих армий. Германия была оккупирована и лежала в развалинах. Кожев был прозорлив: столкновение США и СССР было неизбежно, появление атомного оружия делало такое столкновение смертельной угрозой для Франции. Что же касается угрозы Германии, то она является, по Кожеву, отныне не военной, но экономической. Восстановление немецкой промышленной машины сделает Францию второразрядной страной. На тот момент немецкие города лежали в руинах, тогда как французская промышленность почти не пострадала; сравнительно небольшими были и человеческие жертвы. Однако для Кожева было совершенно очевидно то, что Германия быстро восстановит экономику, тогда как Франция находится в упадке.

Это не было секретом и для тех, для кого был предназначен этот документ: все мыслящие французы понимали, что поражение в войне и оккупация были итогом упадка их страны в межвоенный период². Особенностью взгляда Кожева на этот упадок является то, что он обходится без описания тех ошибок во внешней и внутренней политике, которые были допущены и французскими «правыми», и французскими «левыми» во времена Народного фронта. Даже при правильных мерах в экономике и военном строительстве Франция все равно проиграла

бы войну — в столкновении двух национальных государств она была намного слабее Германии.

Однако и Германия проиграла войну, поскольку пыталась строить империю («Рейх») на базе национального государства. Гитлеровский лозунг «Один Рейх, один народ, один фюрер» был, по мнению Кожева, просто (плохим) переводом на немецкий лозунга французской революции: «Республика, единая и неделимая». «Германское национальное государство заставило служить себе 80 миллионов своих граждан, военные и гражданские (если не моральные) качества которых оказались выше всяких похвал. Тем не менее, сверхчеловеческие политические и военные усилия нации лишь отсрочили исход, который поистине можно назвать “фатальным”»³. Времена национальных государств завершаются. Страна, которая, подобно Германии, станет следовать мечтам и «приносить в жертву реальные ценности ради ветхого и нежизнеспособного идеала, политически безнадежна», а потому нужно, «сбросив неподъемную ношу славного и древнего прошлого нации, четко и ясно заявить, что “национальный” этап Истории завершен, что Франция как *национальное* государство раз и навсегда превратилась в политический труп»⁴. Нация должна переступить через себя и войти в союз родственных наций, более крупной общности — Империи; тогда и смерть замкнутой на себе нации предстанет в виде возрождения.

«В настоящий момент мы являемся свидетелями решающего перелома в истории, сопоставимого с тем, что имел место в конце Средневековья»⁵. На протяжении пары столетий Нового времени формирующиеся национальные государства подминали под себя феодальные уделы. Вооруженную ружьями и пушками армию могли себе позволить формирующиеся национальные государства; они обладают сегодня достаточной экономической и демографической основой для вооружения войск автоматами и пулеметами. Только современная моторизованная, бронированная и располагающая мощной авиацией армия уже выходит за пределы возможностей национального государства. Содержать подобные армии могут только империи, т.е. союзы родственных наций. «Современное государство только тогда является государством, когда оно является Империей»⁶. Германия проиграла в борьбе с двумя империями, которые были порождены совсем не имперскими идеологическими проектами.

Первый из них, «буржуазный» либерализм, предлагал ограничить государство полицейской администрацией («ночной сторож»), тогда как в остальном оно отмирает. Другой проект, «интернационалистский» социализм, утверждал, что сегодня осуществляется переход от наций к человечеству. Ссылающиеся на диалектику Гегеля коммунисты не видели того, что «прежде чем обрести свое воплощение в человечестве, гегельянский *Weltgeist*, покинувший нации, поселился в империях»⁷. Кожев пишет о «гении» Сталина и Черчилля, которые преобразовали

эти два идеологических проекта в имперском духе. Либерализм, сохранив всю риторику «прав и свобод», утратил свой пацифистский и даже анархистский характер — это идеология имперской воли к власти англосаксонского капитала. Сталин искоренил интернационализм («троцкизм»), гуманитарную утопию «человечества», равно как и анахронизм гитлеровского «национального социализма», «основанного на политически отжившей реальности нации»⁸, и породил имперское советское государство как единство целого ряда наций и народов.

Сегодня сталкиваются две империи, англо-американская и славяно-советская, а Германия вынуждена будет присоединиться к одной из них; более того, уже «можно предсказать, что Германия будет ориентироваться на англосаксонскую позицию»⁹. Именно это грядущее столкновение представляет непосредственную опасность для Франции. Кожев не упоминает того, что было и так понятно де Голлю и его окружению: во Франции подобное столкновение вонне обернется еще и гражданской войной — позиции коммунистов чрезвычайно усилились во время оккупации и Сопrotивления. Поэтому предлагаемый Кожевом проект нейтральной по отношению к двум возникающим блокам «Латинской Империи» не был измышлением кабинетного ученого (таковым, кстати, Кожев никогда и не являлся), но имел отношение к послевоенной геополитической реальности. То, что сходный проект стал осуществляться через несколько лет с участием ФРГ, было связано с экономическими («план Маршалла») и военно-политическими (НАТО) преобразованиями.

Основная часть этого документа посвящена мерам по объединению экономик Франции, Италии и Испании, которые сопрягаются с политическими мерами — только что избавившаяся от фашистов (и еще не определившаяся — быть ей монархией или республикой) Италия, франкистская Испания и Франция, где в руководимое де Голлем правительство входили коммунисты, вряд ли могли легко договориться о каком бы то ни было союзе. Однако та же коммунистическая партия вовсе не является революционной в подлинном смысле слова. «Так как на самом деле общее направление ее политики задается также Москвой, коммунистическая партия в настоящее время походит на консервативную партию, программный лозунг которой может быть выражен лозунгом вишистского режима: “Труд — Семья — Отечество”»¹⁰. При договоренности с Москвой, заинтересованной в нейтралитете романских стран, эта партия может стать одной из крепящих конструкций Империи. Этому должна поспособствовать и, условно говоря, социал-демократическая внутренняя политика. Нет нужды копировать социальное устройство какой-либо из двух соперничающих империй. «Ибо “либерализм” крупных нерегулируемых картелей и массовая безработица, дорогие англо-саксонскому блоку, и уравниловка и подчас “варварский” этатизм Советского Союза вовсе не исчерпывают всех

возможностей рациональной экономической и социальной организации. В частности, совершенно очевидно, что «советское» имперское устройство не имеет ничего общего с «коммунизмом» и легко может быть от него отделено»¹¹. Важно то, что все три¹² романских государства потенциально объединимы в Латинскую Империю, причем немалую роль в этом должна сыграть католическая церковь — этому посвящен обширный последний раздел наброска.

Разбор всех экономико-политических аспектов данного эссе не входит в наши задачи, поскольку геополитический анализ Кожева прямо не проистекает из его философии. Тем не менее между ними имеется целый ряд значимых пересечений. Прежде всего, они затрагивают центральный пункт историософии Кожева относительно «конца истории», наступающего вместе с появлением «универсального и гомогенного государства». В докладе уточняется видение Кожевом процесса формирования такого «последнего царства»: эпоха национальных государств завершается, их борьба сменяется конфликтом империй, объединяющих несколько государств; этот конфликт прямо именуется им «конфликтом цивилизаций». Сами эти цивилизации имеют в качестве основания различные версии христианства: оппозиция Англии и Германии, которые выступают как неизбежные союзники США, связывается им с давней оппозицией католицизма романских народов и протестантизма.

О том, что мы живем в эпоху империализма, с начала XX в. были написаны целые библиотеки. Предшественников у Кожева было немало, в том числе и в России. В частности, о переходе от национальных государств XIX в. к империям XX столетия ярко писал по ходу Первой мировой войны Н.А. Бердяев¹³. Однако те, кто писал об империализме ранее, имели в виду прежде всего существовавшие тогда колониальные империи (или страны, вроде, Германии, мечтавшей отвоевать себе «место под солнцем» путем передела подвластных территорий). Кожев имеет в виду иное: сами страны единой европейской цивилизации складываются в три империи в зависимости от принятой разновидности христианства. С понятной ссылкой на «некоторых социологов» он утверждает, что капиталистическая «англосаксонская или германо-англосаксонская империя сегодня по-прежнему во многом питается духом протестантизма». С другой стороны, несмотря на официальный атеизм, «СССР заново открыл православную церковь» и «все более принимает форму империи, которая оказывается не только славяно-советской, но еще и православной»¹⁴. Поэтому Латинская Империя с неизбежностью будет католической. Собственно говоря, «латинское единство уже в какой-то степени осуществлено или претворено в жизнь в единстве католической церкви»¹⁵. Последняя, так сказать, вошла в плоть и кровь романских народов, она определила их ментальность, она куда более, чем протестантизм, склонна освящать «умозрительную

или даже бездеятельную жизнь человека», изобразительные искусства, гуманизировать телесно-чувственную жизнь человека, радости жизни (*dolce vita, joie de vivre*).

Началом человеческой истории в доктрине Кожева считалась «борьба за признание», исходом которой было появление Господина и Раба; завершением истории провозглашалось «универсальное и гомогенное государство». Французское *fin de l'histoire* можно перевести и как «конец истории», и как «цель истории». Для Кожева эти два значения чаще всего совпадали, менялось лишь определение той точки, которую можно считать завершением истории. В своем курсе 1934–1939 гг. он несколько раз утверждал, что философия Гегеля и фигура Наполеона уже символизируют этот конец истории, поскольку в дальнейшем происходит лишь повторение уже сказанного в сфере философии («оригинальное» и «новое» представляют собой просто повтор уже сказанного кем-нибудь до Гегеля), а революции и войны, техника и промышленность просто разносят по свету те же самые начала. Скажем, революции в России и Китае, освобождение от колонизаторов какого-нибудь Того представляют собой шаги по распространению по планете принципов Французской революции, «гештальт» Гражданина, синтезирующего в себе прежних Господина и Раба. В нескольких примечаниях, добавленных к переизданиям его курса, Кожев по-разному уточнял смысл «конца истории». В какой-то момент он пессимистически оценивал его как царство «последнего человека», утрачивающего собственную человечность вместе с исчезновением труда и борьбы. Затем, после поездки в Японию (1959), он внес коррективы: искусство, игра форм, «снобизм» могут заменить стремление к власти и прибыли.

Если брать то время, когда Кожев писал «Латинскую империю», подобного пессимизма у него не было. Во время оккупации он написал два больших текста: «София, фило-софия, феноменология» и «Очерк феноменологии права». Вторая рукопись была его первой большой книгой, написанной по-французски (1943), она была опубликована по рекомендации Р. Арона в 1980 г. Первый из манускриптов был написан еще по-русски и до сих пор лишь отчасти расшифрован¹⁶. В этой большой работе, завершенной в 1941 г., Кожев ближе всего подходит к ортодоксальному марксизму, но уже через пару лет он дает самое подробное описание того «универсального и гомогенного государства», на котором завершится история. Не входя в детали, можно сказать, что это охватывающее все человечество государство сохраняет частную собственность, наемный труд, а тем самым и экономическое неравенство, но оно минимизируется предельно высокими налогами на наследство, перераспределением, выравниванием и т.д. Иначе говоря, речь у него идет о том идеале «социального государства», который ранее был характерен для социал-демократов, а ныне сделался чем-то само собой разумеющимся в Западной Европе. Носителем именно такой

организации общества должна была, по его мнению, стать Латинская Империя, отличающаяся тем самым и от капитализма англосаксов, и от этатизма СССР.

То, что Кожев целенаправленно воплощал на практике идею единой Европы, было, таким образом, связано с его пониманием исторического движения. В письме своему другу Лео Штраусу в 1950 г. он писал, что если страны Европы останутся верны «чистому» капитализму и национализму, то они проиграют СССР в борьбе за будущее. Итогом все равно будет универсальное и гомогенное государство, но Кожев не скрывает того, что ему симпатичнее путь к нему без террора, тогдашней «лысенковщины» и прочих прелестей сталинской системы¹⁷.

Таким образом, тезис относительно отмирания наций и появления нового типа империй не вступает в противоречие с философией истории Кожева, будучи уточнением последней. «Конец истории» наступит вместе с победой одной из империй над остальными, границы государств исчезнут, а вместе с ними исчезнут армии и разведки, дипломаты и политики. Неизбежность такого «последнего царства» Кожев однажды так сформулировал в разговоре с Р. Ароном: «Люди ведь когда-нибудь перестанут убивать друг друга».

Значительно труднее совместить с его учением то превознесение католицизма, которое обнаруживается в заключительной части «Наброска...». Разумеется, политики нередко использовали религию в своих целях, будучи даже не просто неверующими, но очевидными врагами христианства. Упомянутый Кожев советский вожь в этом отношении ничем не отличался от итальянского дуче, для которого католицизм как «религия отцов» просто подкреплял «римский миф». «Для Муссолини католицизм родился в форме восточной секты, но обрел свою универсальность, переместившись в Рим. Если фашизм не почитал Церковь как хранительницу божественной истины, он признавал в ней *иерофанию римскости*... т.е. продукт и выражение итальянской крови, но не “религию человека”, универсальное откровение Бога»¹⁸. Кожев также весьма «практично» смотрел на католическую церковь, но его привлекал, как мы увидим, именно ее универсализм. Любопытно его сопоставление 1936 г. борьбы фашистов и коммунистов с противостоянием протестантов и католиков в XVII в.¹⁹, если учесть, что на то время он явно симпатизировал «красным».

Атеизм Кожев унаследовал от младогегельянства, он опирался и на «Бытие и время» Хайдеггера²⁰, но у него был один определяющий источник: «Воля к власти» и учение о «сверхчеловеке» Ницше в неявном виде вошли в антропологию и философию истории Кожева. К Ницше восходит и повторяющаяся на протяжении всего курса Кожева мысль о том, что христианское «несчастное сознание» есть «рабское самосознание». Фигура Господина также понимается Кожевом на ницшеанский манер, но очевидно и ее отличие от воспевавшего «вла-

дичный строй души» и «аристократическое для себя бытие» Ницше²¹: воин-аристократ представляет собой «экзистенциальный тупик», он не меняется на протяжении истории, он ее не творит. Вопреки Ницше (да и Гегелю), Кожев выводит и понятийное мышление, и научное познание из труда: «Познание, абстрактная мысль, наука, техника, искусства — все это имеет своим истоком подневольный труд Раба»²². Сама идея свободы, освобождения могла родиться только в сознании Раба; все то, что именуется прогрессом, имеет смысл только для рабского сознания, тогда как своеволие остается тупиком для человечества, поскольку Господин «способен *по-человечески* умереть, но *жить* он способен только как животное»²³.

Вся система оценок у Кожева расходится и с Ницше, и с той критикой христианства, которую со времен Просвещения вели (и ведут донныне) всякого рода «свободомыслящие». Христианство для Кожева содержало великую истину: это оно ввело время в самопознание человека, создало предпосылки исторического мышления. Собственно говоря, свою философию Кожев именуется «антропотезизмом», а всякое «Человекобожество» генетически восходит к «Богочеловечеству». При этом уже раннее христианство находит у него слова одобрения, поскольку оно выступало прежде всего как отрицание сущего, как «критика Мира в его тотальности — обесценивание языческих ценностей государства, семьи» и им подобных²⁴. Воплощенной истиной христианства является универсальная история, «обожение» человека в ее конце. Он находит в христианстве корни и картезианства, и Просвещения, и революции²⁵. Подчеркивается и значение теологии, поскольку в ней в христианском мире выражается всеобщее, тогда как философ в этом мире есть частное существо. «Оппозиция между (богословской) Верой и (философским) Разумом в христианском Мире необходима и неизбежна»²⁶. Доггелевская философия рассматривает человека изолированно от природного и социального мира, тогда как теология раскрывает «универсальный аспект человеческого существования: Государство, Общество, Народ»²⁷. Только философия Гегеля как синтез всеобщего и частного смогла преодолеть это противостояние, но только потому, что сама она уже перестала быть философией, но сделалась Мудростью.

Если просветители писали о христианстве как об обмане, а Ницше видел в нем *ressentiment*, «восстание рабов в морали», то для Кожева именно христианство меняет самосознание, образ человека. Если язычник таковым рожден, то христианином нужно стать: «Христианин признается как христианин лишь потому, что он совершает *усилие*, чтобы стать таковым»²⁸. Хотя это действие еще устремлено к трансцендентному, христианин действует, *трудится* ради этой цели. «Христианский Мир является миром, в котором труд обладает положительной ценностью. А потому мы имеем дело с триумфом идеологии труженика-Раба... Труд преобразует Природу и внутренний мир труже-

ника: Христианин делается “культурным” человеком (*gebildet*). Отсюда проистекает доминирование абстрактной мысли и рационализма²⁹. Христианский мир порождает тем самым и фигуру Интеллектуала.

Более того, христианское «несчастное сознание» возвышается над античной натурфилософией: «партикуляризм» христианства имеет огромное историческое значение, поскольку он способствует развитию человеческой индивидуальности. Именно христианство создало «внутреннего человека», развило способности мыслить и чувствовать. Христианство — пусть в фантастической форме — осуществляет в своем персонализме синтез индивидуального и всеобщего. Для Кожева в античной философии преобладает абстрактно-всеобщее, тогда как именно христианство задало новую онтологию и новую антропологию. Всякая наделенная духом сущность сосредоточена в самой себе, но причастна к божественному именно в средоточии своего бытия, в своей неустрашимой индивидуальности. У Гегеля, полагает Кожев, человек перестает быть «микрокосмом», соотносящимся с природным «макркосмом»: у человека нет предзаданной природы, он творит историю и сотворен ею. Попытки приписать человеку ту или иную врожденную «природу», неизбежно ведут к сведению его на уровень животного, а это ведет к ряду следствий. В письме Л. Штраусу (29.10.1953) Кожев писал: «Ведь животные, которые, без сомнения, обладают такой природой, никогда не являются морально “хорошими” или “дурными”, но лишь *здоровыми* или *больными*, *дикими* или *прирученными*. Поэтому вполне можно считать, что именно *античная* антропология должна вести к *дрессировке* масс и к расовой *евгенике*»³⁰. Христианство выводило человечество из мира господ и рабов, в котором одни скоты правили другими.

Гегелевское «несчастное сознание» обозначало не сознание христиан во все времена, но раннее христианство античного мира. У Кожева оно предстает как психология христианина вообще, как «наиболее совершенный тип религиозности». «Чего хочет Христианин? Того же, что и все прочие: объективироваться, *осуществить* свой идеал, который — пока он не реализован — открывается ему в чувстве нехватки, *Schmerz*, страдания. Но до тех пор, пока он остается человеком Религии, он и не осуществляется. Или, если угодно, он остается таковым, пока идеал не реализован»³¹. Осуществление идеала означает признание *другими* людьми, более того *всеми другими*, а потому полная самореализация индивидуальности всякий раз выступает как синтез особенного и всеобщего. Религиозное чувство христианина указывает именно на такой синтез, только лежит он за пределами собственной жизни, даже за пределами посюстороннего мира: «Человек воображает Бога, поскольку желает объективироваться. И он воображает его *трансцендентным*, поскольку самому ему не удастся объективироваться в Мире»³². Идеал переносится в потустороннее, он объявляется недостижимым, поэтому сознание христианина есть «несчастное сознание», поэтому психоло-

гия христианина препятствует всем усилиям по воплощению идеала в реальности. Революционное стремление к реализации идеала означает тем самым отрицание христианства.

Как и Гегель, Кожев считает христианство «последней» религией: Религия Откровения «снимает» все предшествующие формы поклонения богам. Гегелевское «снятие» (упразднение и сохранение в одно и то же время) можно считать центральной идеей возникающего в это время историцизма.

Каждая религия соответствует определенному типу общества, «духу народа» (*Volksgeist*); развитие религиозных представлений есть лишь момент реальной исторической эволюции. Религия есть «проекция в потустороннее» социальной реальности, но, с другой стороны, и такой *Volksgeist* (и даже сам народ) не может образоваться без общей для всех его представителей религии. Судить о той или иной конкретной религии следует не столько по ритуалам и теологическим спорам, сколько по тому, насколько она выражает потребности социума в целом. Без Римской империи «Христианство осталось бы просто галилейской сектой. Однако и новое социальное единство, *христианский Мир*, могло состояться лишь потому, что у него имелась проекция в христианскую *Религию*»³³. Единая средневековая католическая Европа является первым наброском «универсального и гомогенного государства».

Католичество является законным наследником Римской империи, оно несет в себе дух универсализма. В Новое время философия была выражением индивидуальных умозрений; в эпоху Просвещения она стала выражать индивидуализм буржуа. Универсальное постигалось именно в рамках теологии — пусть в совершенно превратных, искаженных верой в потустороннее формах. В отличие от индивидуалистичного протестантизма, близкого в том числе и буржуазному эгоизму, католицизм сохранял и специфическую юридическую рациональность римлян, и универсализм христианства. В докладе о Латинской Империи Кожев говорит даже о том, что католицизм в значительной степени сформировал и своеобразную рациональность романских народов, и некоего рода «почвенничество»³⁴, предпочтение гармонии, а не романтических порывов или перекройки планеты с помощью техники и наукообразного планирования.

Все это почтение и к «религии рабов», и к католической церкви не отменяет того, что философия Кожева представляет собой последовательное развертывание антропотейзма, роднящего эту версию неогегельянства и с младогегельянством XIX в. (Фейербах, Маркс и др.), и с российским «человекобожеством» Серебряного века. Собственно говоря, та пара, которая завершает у него историю («Наполеон + Гегель»), вместе образует некое подобие «сверхчеловека»³⁵. Свою философию истории Кожев впоследствии не случайно возводил к тем версиям еретического богословия, которые провозглашали (начиная

с Иоахима Флорского) «царство Св. Духа», сменяющее царства Отца и Сына. Да и некоторые его суждения о «конце истории» напоминают «свободную теократию» В. Соловьева. Правда, если вспомнить о том, что писал В. Соловьев в «Трех разговорах об Антихристе», равно как и написанное некоторыми другими православными мыслителями о логике «человекобожества», то завершающая историю фигура «сверхчеловека» не случайно стала вызывать у самого Кожева все больший скепсис. Исторического человека определяли борьба и труд, отрицание данности и самоотрицание; вместе с завершением *этой* истории исчезает и сам человек, а «сверхчеловек» оказывается равнозначным удовлетворенному животному.

«Набросок...» был опубликован в то время, когда Западная Европа быстро двигалась к экономической интеграции, в нем видели на тот момент некий предварительный эскиз ЕС. Недавно о нем вспомнили в иной констелляции. Дж. Агамбен в газетной статье вспомнил об этом «Наброске» в связи с тем, что в рамках ЕС средиземноморские страны обречены на отсутствие экономического роста и высокую безработицу — от зоны евро выигрывает только ФРГ, а потому не стоит ли воспользоваться советом Кожева и подумать о союзе романских народов, который обособится от стран Северной Европы и прежде всего Германии? Последовала чрезвычайно раздраженная реакция значительного числа ангажированных ученых и журналистов³⁶ — написанный 70 лет назад текст, оказывается, целиком не устарел. Критерием является даже не наличие многочисленных сторонников — они есть, но не им принадлежат СМИ, их голос почти не слышен; зато яростная отповедь в ведущих газетах и журналах свидетельствует об актуальности проекта «Латинской Европы».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Kojève A. L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française // La Règle du jeu. 1990. Vol. 1. № 1. P. 89–113.* Перевод на русский язык: Кожев А. Набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // *Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54.*

² Об этом упадке писали многие свидетели и участники политической жизни. См., например, воспоминания Р. Арона (*Арон Р. Пристрастный зритель. — М.: Праксис, 2006. С. 67–90.*). Яркое свидетельство принадлежало виднейшему французскому историку (см.: *Блок М. Странное поражение. Свидетельство, записанное в 1940 году. — М.: РОССПЭН, 1999.*)

³ *Кожев А. Набросок доктрины французской политики... С. 18.*

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же. С. 17.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 20.

⁸ Там же. С. 21.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 44.

¹¹ Там же. С. 31.

¹² Кожев специально оговаривает случай Португалии, которая пока что не может войти в такой союз — не из-за режима Салазара, но из-за значительного влияния Великобритании. Португалия может войти в этот союз несколько позже.

¹³ См.: *Бердяев Н.А. Национализм и империализм // Бердяев Н.А. Судьба России. — М. 1990. С. 107–113.*

¹⁴ *Кожев А. Набросок доктрины французской политики... С. 29.*

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: *Руткевич А.М. Рукопись А. Кожева «София, фило-софия, феноменология» // Вопросы философии. 2014. № 12.*

¹⁷ См.: *Strauss L. De la tyrannie. Suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève (1932–1965). — Paris: Gallimard, 1997. P. 301.*

¹⁸ *Gentile E. Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interpretation. — Paris: Gallimard, 2002. P. 321.*

¹⁹ В письме Л. Штраусу (12.11.1936).

²⁰ Его рукопись начала 1930-х гг. «Атеизм» очевидным образом указывает на этот труд Хайдеггера.

²¹ См.: *Ничице Ф. Воля к власти. — М., 2003. С. 519.*

²² *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. — Paris: Gallimard, 1947. P. 176.*

²³ *Ibid. P. 55.*

²⁴ *Ibid. P. 117.*

²⁵ *Ibid. P. 118.*

²⁶ *Ibid. P. 119.*

²⁷ *Ibid. P. 265.*

²⁸ *Ibid. P. 120.*

²⁹ *Ibid. P. 121.*

³⁰ *Strauss L. De la tyrannie. P. 307–308.*

³¹ *Kojève A. Introduction. P. 204.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid. P. 219.*

³⁴ Можно сопоставить эти тезисы Кожева с работой К. Шмитта «Римский католицизм и политическая форма» (1923).

³⁵ Если вспомнить последнюю книгу В. Соловьева, о которой Кожев написал свою диссертацию в Германии, то неизбежно всплывет сравнение такого «сверхчеловека» с «Антихристом».

³⁶ В первую очередь, немецких. См., например: *Kaube J. Bald Latineuropa? Berlusconi Philosophy liebt krude Thesen // Frankfurter Allgemeine. 16.05.2013.*

REFERENCES

- Aron R. *Spectateur engagé*. Moscow, Praxis, 2006. 416 p. (Russian trans.).
 Berdyaev N.A. Nationalism and imperialism. In: Berdyaev N.A. *The fate of Russia*. Moscow, 1990, pp.107-113 (in Russian).

Bloch M. *L'Étrange Défaite*, 1940. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 1999. 287 p. (Russian trans.).

Gentile E. *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interpretation*. Paris, Gallimard, 2002.

Kaube J. Bald Latineuropa? Berlusconi's Philosophy liebt krude Thesen. In: *Frankfurter Allgemeine*. 16.05.2013.

Kojève A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947.

Kojève A. L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française. Dans: *La Règle du jeu*. 1990. Vol. 1. No 1, pp. 89-113.

Kojève A. Outline of the doctrine of French politics (August 27, 1945). In: *Prognosis*. 2005. No 1, pp. 16-54 (Russian trans.).

Nietzsche F. *The Will to Power*. Moscow, 2003 (Russian trans.).

Rutkevich A.M. The Manuscript of A. Kojève «Sophia, philo-sophia, phenomenology». In: *Voprosy filosofii*. 2014. No 12 (in Russian).

Strauss L. *De la tyrannie. Suivi de Correspondance avec Alexandre Kojève* (1932-1965). Paris, Gallimard, 1997.

Аннотация

Написанный А. Кожевом в августе 1945 г. «Латинская Империя. Набросок французской внешней политики» был посвящен далеким от философии экономическим и политическим сюжетам. Однако он имел прямое отношение и к философии истории, и к философии религии Кожева. Основной темой данной статьи является то место, которое занимают в его историософии христианство в целом, и католичество в частности.

Ключевые слова: нация, империя, философия истории, господин и раб, христианство, католичество.

Summary

Written in August 1945 the text of Alexandre Kojève on Latin Empire concerned economic and political matters of that time, but it had also to do with Kojève's Philosophy of History and his understanding of Christianity in general, and particularly of Roman Catholicism.

Keywords: nation, empire, philosophy of history, master and slave, christianity, catholicism.

Философское краеведение

СОРРЕНТО ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

А.А. КАРА-МУРЗА

Сорренто – небольшой приморский городок недалеко от Неаполя – сыграл немалую роль в истории русского культурного класса. Достаточно, например, напомнить, что в конце XIX – начале XX вв. Одессу и Сорренто связывали прямые пароходные рейсы. А визуальные «образы Сорренто» (в первую очередь, его отвесных берегов над Большой и Малой бухтами, с домом, где по преданию, родился великий Торквато Тассо), созданные художниками Сильвестром Щедриным (умершим и похороненным в Сорренто), Иваном Айвазовским, Алексеем Боголюбовым были хорошо знакомы широкому кругу культурных русских¹. Немало сделал для закрепления «образа Сорренто» в отечественном сознании и наш литературный гений – Иван Сергеевич Тургенев, дважды побывавший в Сорренто (в 1840 и 1858 гг.). Русский читатель «знает» Сорренто по тургеневским «Трем встречам» (1852), а немалому числу театралов обеих российских столиц «образ Сорренто» наверняка запомнился декорациями к одноактной комедии Тургенева «Вечер в Сорренте» (краткой итальянской реплики «Месяца в деревне») в Александрике, в театре Корша, Малом театре, Театре им. Ермоловой – с неизменным вечерним Неаполитанским заливом и курящимся Везувием на заднем плане...

«Образ Сорренто» навеивает русскому уху и музыка. Слова «Вернись в Сорренто» из облетевшей мир песни братьев ди Куртис парадоксальным образом нашептывают нечто (и довольно много) людям, никогда в Сорренто не бывавшим. И та же «Torna a Surriento» продолжает отзываться в музыкальных стилизациях Алексея Рыбникова в сравнительно недавнем (и очень популярном по сей день) детском фильме «Приключения Буратино», проникая в подсознание уже нового поколения русских.

Другими словами, «образ Сорренто» оказывается включенным в не столь уж широкую галерею не вполне четких, но достаточно устойчивых национальных представлений («отпечатков»), которые еще великий Платон называл «врожденными идеями». Из «образов Италии» (термин П.П. Муратова) конкуренцию «Сорренто» может составить разве что «Venezia la bella» – «прекрасная Венеция»².

Южноитальянский городок, еще полтора-два века назад бывший рядовой рыбацкой деревушкой, в свою очередь, отвечает нам, русским, своими собственными мифами: на фасаде одного из соррентийских палаццо в числе мировых знаменитостей, посетивших Сорренто,

значится некто «Nikola Cermicewsky» (именно так — через «т»). Не будет ошибкой предположить, что это не кто иной, как наш Николай Гаврилович Чернышевский — правда, никогда в Сорренто не бывавший. Однако оплошность впечатлительных соррентийцев становится понятной, когда в обширной переписке ссыльного в суровые края Чернышевского с его женой Ольгой Сократовной мы находим яркие описания «Сорренто» как чаемого ими обоими «земного рая», где они когда-нибудь окажутся вместе — миф в который раз обретает черты реальности.

Предлагаемая статья, как верится автору, должна укрепить образ «русского Сорренто», ибо именно там весной 1876 г. самый крупный из русских философов — Владимир Сергеевич Соловьев — пережил невероятные приключения и написал один из самых значимых и одновременно самых загадочных своих текстов.

Заграничному путешествию В.С. Соловьева 1875—1876 гг. в Англию, Египет, Италию, Францию посвящена большая литература. Это вполне объяснимо: исследователи жизни и творчества Соловьева сходятся в том, что из этой поездки он вывез некоторые важные контуры своей дальнейшей религиозно-философской системы, первыми набросками которой стали тексты, написанные в Каире и Сорренто на французском языке и объединенные под названием «София»³. Письма самого Соловьева того времени, а также большая работа, проделанная его биографом С.М. Лукьяновым, позволяют достаточно подробно проследить путешествие Соловьева⁴.

Как известно, в марте 1875 г. Совет Московского университета, рассмотрев представление историко-филологического факультета, удовлетворил ходатайство 22-летнего доцента В.С. Соловьева о предоставлении ему заграничной командировки на один год и три месяца в Англию, «преимущественно для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»⁵. 21 июня 1875 г.⁶ Соловьев выехал поездом из Москвы по маршруту Варшава — Берлин — Ганновер — Кельн — Остенде. Оттуда он переправился морем до Дувра, а потом в Англию.

В Лондоне Соловьев работал главным образом в библиотеке Британского музея. К.В. Мочульский в своей «интеллектуальной биографии» Соловьева точно замечает: «Молодой философ... искал ключа к тайной мудрости, чуда, преображающего мир; ему было мало теоретического познания, он хотел дела... Соловьев никогда не был кабинетным ученым и отрешенным от мира мистиком. Он чувствовал себя религиозно-социальным реформатором, жил сознанием приближающегося конца света и хотел действовать немедленно, чтобы его ускорить»⁷. Вот в это время Соловьеву и следует очередное «видение» Софии — Пре-

мудрости Божией, когда некий Голос отчетливо произнес: «В Египте будь...»

И Владимир Соловьев, не мешкая, отправляется в Египет. Ненадолго остановившись в Париже, он пересекает Францию и попадает в Италию. Миновав далее Турин, Пьяченцу, Парму, проехав по Адриатическому побережью Италии через Анкону и Бари в апулийский порт Бриндизи на итальянском «каблуке», 11 ноября 1875 г. Соловьев переправляется с континента в египетскую Александрию.

Через некоторое время в пустыне под Каиром ему следует новое «видение» («свидание с Софией»), о подробностях которого он, однако, умалчивает как в письмах родным, так и в устных рассказах. В письме от 27 ноября он коротко сообщает о случившемся матери: «Путешествие мое в Фиваиду, о котором я писал в прошлом письме, оказалось невозможным. Отойдя верст 20 от Каира, я чуть не был убит бедуинами, которые ночью приняли меня за черта, должен был ночевать на голой земле... вследствие чего вернулся назад»⁸.

4 марта 1876 г. Соловьев пишет матери из Каира о намерении в ближайшие дни возвратиться в Европу и на месяц поселиться в Сорренто, на берегу Неаполитанского залива: «Пищи себе в Египте не нашел никакой, а потому через 8 дней и уезжаю отсюда в Италию вместе с Калачовым (сыном директора архивов), который жил здесь все время. Цертелев уезжает еще раньше. В Италии я поселюсь на один месяц в Сорренто, где в тиши уединения буду дописывать некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы... Затем отправлюсь в Париж, где для очищения совести займусь немного в Bibliothèque Nationale и, заехав на несколько дней в Лондон, возвращусь к июню через Киев в Москву»⁹.

12 марта Соловьев отплыл из Александрии в Неаполь. Несколькокими днями раньше по этому же маршруту отправился упомянутый выше князь Д.Н. Цертелев, тоже доцент философии, который в конце своей жизни кратко высказался на эту тему: «Соловьеву не удалось выехать из Каира вместе со мною, как он предполагал, и я один отправился в Неаполь и во Флоренцию»¹⁰. Не известно ни одного факта о какой-либо размолвке друзей — в ближайшие полтора месяца они будут обмениваться доверительными письмами, а потом радостно встретятся во Флоренции. Скорее всего, разошлись ближайшие планы: Дмитрий Цертелев торопился встретиться во Флоренции с путешествующим по Италии старшим братом Петром Николаевичем, а Владимир Соловьев, в свою очередь, искал максимального уединения в Сорренто, чтобы доработать и подготовить к изданию текст, который он начал в Каире и которому придавал большое значение.

16 марта 1876 г. Соловьев приплыл в Неаполь, откуда переехал в Сорренто. 20 марта он писал матери: «Покинув землю Египетскую 12-го марта, после благополучного плавания прибыл в Неаполь 16-го, где

пробыл 2 дня, и... уехал в Сорренто вместе с Калачовым... Сорренто, как вам, вероятно, известно¹¹, есть маленький приморский городок в виду Неаполя и Везувия, и отличается всевозможными красотами природы, которыми я, впрочем, не успел еще насладиться по причине непрерывного дождя и бурных ветров, свойственных этому месяцу. Живу я в довольно дешевом отеле над самым морем и думаю пробыть здесь до конца апреля, который в Италии есть лучший месяц»¹².

«Отель над самым морем» из письма домой — это, вообще говоря, мог быть любой отель в приморском Сорренто. Слова «довольно дешевый» в применении к гостиницам — понятие для Соловьева столь же привычное, сколь и относительное. Приехав за восемь месяцев до этого в Лондон, он, по его словам, тоже поселился в «маленьком дешевом отеле»¹³, который, однако, по воспоминаниям бывшего в то время в Лондоне И.И. Янжула, на поверку оказался «дорогим аристократическим отелем», в котором, помимо запределной цены за номер, Соловьеву навязали еще и знающего немного по-русски «комиссионера», которому надо было платить дополнительно фунт стерлингов в день. Янжулу, имевшему от отца Соловьева полномочия опекать Владимира в Лондоне¹⁴, пришлось срочно перевозить его в популярный среди русских ученых частный пансион, комната в котором (да еще «с чаем и кофеом») стоила всего три фунта в месяц¹⁵.

Есть все основания полагать, что в Сорренто В.С. Соловьев поселился в отеле «Cocumella» в соррентийском пригороде Сант-Аньелло в направлении Каstellамаре и Неаполя. По крайней мере, в этом были абсолютно уверены члены семьи младшего брата Соловьева — Михаила, когда в 1890 г. отправились в Италию, предварительно забронировав номера в «Cocumella». На Брянском вокзале Москвы семью брата в Италию провожал сам Владимир Соловьев, который, несомненно, и рекомендовал родным поселиться именно в «Cocumella»¹⁶.

Племянник Вл. Соловьева, Сергей Михайлович Соловьев-младший, позднее так изложил свои детские впечатления об этом путешествии с родителями: «Далее вспоминаю себя на широкой террасе отеля “Baue”¹⁷ в Венеции; зеленые волны плещут о ступени, скользят гондолы... Промелькнул Неаполь, грязный и жаркий, Каstellамаре, — и вот наш экипаж подъезжает к густому апельсиновому саду, и мы поселяемся в отеле «Cocumella». Мы прожили в Сорренто сентябрь и октябрь. В отеле “Cocumella” еще жива была старая, грязноватая и дикая Италия. В большом саду все дорожки были завалены гнилыми апельсинами и лимонами... В конце сада была каменная площадка, прямо над морем: отсюда был виден Капри и дымящийся Везувий... Через пещеры, где росли кактусы, дорога вела на морской берег. Я собирал раковины и все, что оставлялось на песке приливом»¹⁸.

Известно, что и Михаил Соловьев, и его жена Ольга Михайловна (урожденная Коваленская) буквально боготворили Владимира Серге-

евича¹⁹. Легко понять, что, направляясь в Италию в 1890 г., Соловьевы хотели поселиться не просто в Сорренто, а в том самом месте, где Вл. Соловьев жил четверть века назад, прославившемся в силу обстоятельств, в которые тогда 14-летний Михаил был посвящен первым в семье. Позднее семейную легенду об отеле «Cocumella», созданном на территории старинного католического монастыря, близко воспринял и сын Михаила Сергеевича — Сергей Михайлович Соловьев-младший, который был уверен: «В этом отеле — древнем монастыре иезуитов — написана замечательная третья глава “Софии” — “Процесс космический и исторический”»²⁰.

Отель, где поселился в марте 1876 г. В.С. Соловьев, действительно имеет богатую историю. В самом конце XVIII в. помещения бывшего монастыря были переделаны под пансионат для отдыха генералов наполеоновских армий. Собственно отель был создан здесь в 1822 г. и прославился своими постояльцами, среди которых — Гёте, Андерсен, герцог Веллингтон, Фрейд, Моравиа. Территория отеля примыкает к прекрасному ботаническому саду — Parco dei Principi, достопримечательностью которого является самая знаменитая соррентийская вилла — Villa di Poggio Siracusa, приобретенная в конце XIX в. русским князем К.А. Горчаковым (младшим сыном знаменитого канцлера).

Собирая материалы об отеле «Cocumella», Сергей Соловьев-младший пишет и о том, что в нем некогда останавливался и друг семьи Соловьевых — философ-публицист и земский деятель Павел Александрович Бакунин²¹. Однако в текст книги С.М. Соловьева не вошло важное: летом 1865 г. Павел Бакунин жил в Сорренто не один, а с семьей своего старшего брата (и философского кумира) Михаила Александровича Бакунина. Очевидно, Павел Бакунин не особенно афишировал факт встречи с братом-эмигрантом, за которым охотились многие спецслужбы Европы.

Вместо собственного описания отеля «Cocumella» С.М. Соловьев-младший приводит длинную цитату из популярного среди русских читателей «Путешествия по Италии» Ипполита Тэна в изысканном переводе Петра Перцова²². Будет, однако, более уместным сослаться на рассказ нашего соотечественника — Иннокентия Федоровича Анненского, который, как нам удалось установить²³, останавливался в отеле «Cocumella» летом 1890 г., т.е. совсем незадолго до приезда туда Михаила Сергеевича и Ольги Михайловны Соловьевых с сыном. 28 июля 1890 г. Анненский писал жене из отеля «Cocumella»: «Вот я и в Сорренто, последнем этапе моем в движении на юг. Боже мой, что за красота этот юг! Я сижу на балконе, прямо перед глазами море: наконец-то я увидел настояще-синий (как в корыте с синькой) и настоящий изумрудный цвет моря. Огромный Везувий просто лезет в глаза... От залива отделяет нас один сплошной сад — я таких деревьев, такой зелени никогда не видал. Темная раскидистая шапка грецкого ореха и рядом пыльная

оливка, красные апельсины – они поспевают в течение целых шести месяцев, золотые огромные лимоны, олеандры, фиговые деревья. Особую красоту вида составляют сосны особого вида, похожие на пальмы, с зеленью только наверху. С боковых крыльев балкона открывается вид на горы, покрытые сверху хвойными деревьями... Среди зелени садов (Сорренто – все один сплошной сад), там и сям видны отели, виллы, группы домиков, старинная церковь»²⁴.

Судя по всему, весной 1876 г. все эти красоты неаполитанского побережья не очень интересовали Владимира Сергеевича Соловьева. Как же он проводил свое время и с кем встречался в Сорренто?

Как мы знаем из писем Соловьева домой, его спутником в путешествии из Египта в Неаполь, а потом в Сорренто был Александр Николаевич Калачов, сын директора Императорского архива, историка-академика Н.В. Калачова, который регулярно выезжал на юг лечиться от туберкулеза²⁵. По информации мужа сестры А.Н. Калачова, барона П.Г. Черкасова, весной 1876 г. Владимир Соловьев и Александр Калачов, помимо Неаполя и Сорренто, жили также некоторое время на острове Капри²⁶, что требует, однако, дальнейшего исследования.

С.М. Лукьянов постарался разыскать людей, которые могли лично встречаться с Вл. Соловьевым в Сорренто. Один такой свидетель был найден. Это А.А. Фишер фон Вальдгейм, крупный натуралист, профессор ботаники, ставший впоследствии Директором Императорского ботанического сада в Петербурге. Лукьянов пишет в этой связи: «В Сорренто он (А.А. Фишер фон Вальдгейм. – А. К.) участвовал в некоторых туристских прогулках по окрестностям, и ему приходилось видеть Вл.С. Соловьева. Подобно другим, он невольно обращал внимание на обаятельную внешность молодого философа, но близких отношений между ними не завязалось. Одно только хорошо запомнилось А.А. Фишеру фон Вальдгейму: необыкновенная щедрость Соловьева. Бедняки, преследовавшие туристов своим попрошайничеством, неизменно находили в Соловьеве отзывчивого и всегда благодушного благотворителя. Он беззаботно опораживал для них свой кошелек, а когда кошелек оказывался пустым, он бросал им, наконец, и самый кошелек, что было, по-видимому, приемом для него привычным»²⁷. Свидетельства А.А. Фишера фон Вальдгейма совпадают с воспоминаниями близко общавшейся с В.С. Соловьевым в Сорренто Н.Е. Ауэр, которыми она в 1890-х гг. поделилась с С.К. Маковским: «Надежда Евгеньевна не без юмора рассказывала о необыкновенно расточительной его (Соловьева. – А. К.) щедрости и полной непригодности к практической жизни»²⁸.

Здесь мы, наконец, подошли к описанию наиболее интересной из встреч В.С. Соловьева в Сорренто, сыгравшей важную роль в его жизни, а именно – к его знакомству с Надеждой Евгеньевной Ауэр. Диапазон определений, которыми сам Вл. Соловьев характеризовал

эти отношения, весьма широк: от «приятного знакомства» (письмо к матери, помеченное 12 апреля 1876 г.)²⁹, до «ухаживания» (письмо к брату Михаилу)³⁰ и, наконец, «увлеченности» (письмо к В.Л. Величко на Пасху 1895 г.)³¹. Подтверждает факт «ухаживания за нею молодого, легко воспламеняющегося доцента» и сама Н.Е. Ауэр³². В то же время С.М. Соловьев-младший, как и многие другие из близких Владимира Соловьева, защищающих версию о «единственной любви» в его жизни – к С.П. Хитрово, предпочитал говорить об отношении Соловьева к Ауэр как о «мимолетном романтическом чувстве»³³.

Надежда Евгеньевна Ауэр (в девичестве Пеликан) была младшей дочерью Евгения Венцеславовича Пеликана – профессора Медико-хирургической академии, лейб-медика великой княгини Елены Павловны, ставшего затем директором Медицинского департамента. В мае 1874 г., в 19 лет и менее чем за два года до описываемых событий, Надежда Ауэр, «по страстной любви» и вопреки сопротивлению отца, вышла замуж за скрипача-виртуоза венгерско-еврейского происхождения Леопольда Ауэра, приехавшего работать в Россию и ставшего солистом двора Его Императорского Величества, а потом и дирижером придворной певческой капеллы (в 1883 г. он сменил австро-венгерское подданство на российское). После свадебного путешествия в Венгрию молодые супруги сняли апартаменты в Петербурге на Крюковом канале, а позднее купили большую дачу в Дуббельне – известном курорте под Ригой, где регулярно давались представления и концерты.

Внешность Надежды Ауэр описал близко знавший ее известный юрист А.Ф. Кони: «Надежда Евгеньевна – белокурая стройная особа, с изящным лицом польского типа; глаза темно-голубые, изящные ручка и ножка, мягкий контральт... Нельзя было назвать ее победительной красавицей, но она покоряла окружающих необыкновенно мягкой и изящной женственностью»³⁴. Аналогичный образ Надежды Ауэр рисует близкая к ее семье Александра Унковская (Захарьина): «...блондинка, изящнейшее в мире существо»³⁵. Надо добавить, что Надежда Ауэр была очень образованной женщиной: свободно читала и переводила с французского, знала наизусть Монтеня, Ронсара, Бодлера.

В ту весну 1876 г., о которой идет речь, Леопольд Ауэр был сильно загружен концертной деятельностью, и Надежда Евгеньевна отправилась в Сорренто в сопровождении некоей «приятельницы», фигурирующей в письмах Владимира Соловьева, как «m-lle Train». О некоторых подробностях взаимоотношений Соловьева и Ауэр в марте–апреле 1876 г. пишет в своей книге С.М. Соловьев. Одна из соррентийских историй, по-видимому, хорошо известная родным Соловьева со слов, несомненно, самого Владимира Сергеевича, выглядит так: «Н.Е. Ауэр недавно вышла замуж и очень тосковала о своем муже, находившемся в Петербурге. Однажды Соловьев попросил провести с ним вечер. Надежда Евгеньевна согласилась при условии, что Соловьев даст ей

услышать голос или звуки скрипки ее мужа; подобно многим, она верила в магические способности Соловьева. Когда они остались одни, Соловьев вперил в нее такой взгляд, что ей сделалось страшно. Лампа сама потухла, в воздухе явственно пронесся звук отдаленной скрипки. Лампа вновь зажглась сама собой, а измученный напряжением Соловьев упал на колени перед Надеждой Евгеньевной и зарыдал»³⁶.

6 апреля 1876 г. во время прогулки с Надеждой Ауэр к кратеру вулкана Везувий с Владимиром Соловьевым приключилось несчастье. О подробностях случившегося написал в своих воспоминаниях князь Д.Н. Цертелев, одним из первых услышавший эту историю непосредственно от Соловьева во Флоренции. Когда путешественники уже спускались с крутого склона Везувия верхом на лошадях, к Соловьеву «пристала куча мальчишек, требуя милостыни. Соловьев раздал им всю мелочь, а так как они продолжали приставать, то в доказательство, что у него больше ничего нет, бросил им свой кошелек; когда и это не помогло, вздумал спастись от них бегством»³⁷. Спасаясь от попрошаек, Соловьев на крутом склоне попытался пустить лошадь в галоп, та оступилась и упала, а сам всадник больно расшиб руки и колени. Соловьев был доставлен в клинику в Неаполь, где пролежал около недели.

Обобщив все имеющиеся в его распоряжении материалы, биограф Владимира Соловьева С.М. Лукьянов пришел к выводу: «Несчастливая случайность, жертвой которой он (Соловьев. — А. К.) сделался, угрожала ему, действительно, существенными бедами... Соловьев был, можно сказать, на волосок от смерти тут же, на месте. В Англии и в Египте ему приходилось считаться с серьезными для него мистическими переживаниями; теперь, в Италии, ему суждено было испытать, в буквальном смысле слова, серьезные столкновения с реальной действительностью»³⁸.

Перевезенный в свой отель в Сорренто где-то 13–14 апреля, сильно травмированный Соловьев лишь 20 апреля смог написать несколько строк князю Цертелеву во Флоренцию: «Дорогой Дмитрий Николаевич! Могу написать тебе только несколько слов: рука болит. Возвращаясь с Везувия, я искалечился и, может быть, останусь калекой на всю жизнь. Нахожусь в состоянии плачевном и намерений никаких не имею»³⁹. В тот же день Соловьев с трудом выводит короткое письмо брату Михаилу, которому недавно исполнилось 14 лет: «Дорогой Миша! Поздравляю тебя с совершеннолетием и сожалею, что не могу по сему случаю прислать тебе ни торжественной оды, ни даже длинного письма, ибо рука моя действует плохо. Две недели назад, возвращаясь с Везувия, я упал вместе с лошадью и получил рану на колене и разбил обе руки. 4 дня лежал без движения и теперь еще едва хожу»⁴⁰.

Несмотря на то, что биографу Соловьева, С.М. Лукьянову, удалось убедительно реконструировать период между 6 апреля 1876 г. (падение на склоне Везувия) и 20 апреля (первые письма, написанные рукой

Соловьева уже из Сорренто), для него осталось загадкой так называемое «пасхальное письмо» Соловьева матери, отправленное, судя по авторской пометке, из Сорренто 12 апреля по новому стилю. В этом письме Соловьев, в частности, пишет: «Я это время жил попеременно в Неаполе и Сорренто; сделал одно новое приятное знакомство, о котором напишу после... На днях оставляю Сорренто и еду в Париж один...»⁴¹ С.М. Лукьянов справедливо обратил внимание на серьезное противоречие, которое, впрочем, не стал никак комментировать: «Спокойный тон письма от 31-го марта (12-го апреля) 1876 г. не позволяет предполагать, чтобы Соловьев находился в это время в сколько-нибудь исключительных условиях. А между тем примерно за неделю до названной даты с ним приключилось несчастное происшествие, которое могло угрожать даже очень тягостными последствиями»⁴².

Действительно, как могло получиться, что Соловьев смог написать матери 12 апреля достаточно объемное письмо, если 6 апреля он получил тяжелейшие травмы, в том числе обеих рук, и даже 20 апреля с трудом смог вывести несколько строчек брату Михаилу в Москву и Цертелеву во Флоренцию? Загадка усугубляется еще и тем, что, судя по авторской пометке на письме матери, оно было написано 12 апреля именно в Сорренто, в то время как все другие материалы говорят о том, что минимум до 13–14 апреля Соловьев еще лежал в больнице в Неаполе. На мой взгляд, все противоречия снимаются предельно простым объяснением, на которое не отважился осторожный Лукьянов.

Итак, не поздравить родителей с Пасхой Владимир Соловьев никак не мог. Но и написать вовремя он был тогда не в силах по причине серьезнейших травм. Судя по всему, он выбрал меньшее из зол, пойдя на сравнительно невинную хитрость: написал письмо позднее, когда чуть поправился, проставив «правильную дату».

Судя по всему, в самом конце апреля 1876 г. Надежда Ауэр и ее компаньонка м-ль Трайн покинули Сорренто. Но в эти последние перед их отъездом дни выздоравливающий Владимир Соловьев буквально осыпал их знаками благодарности. На этот счет есть мемуары В.А. Пыпиной-Ляцкой — дочери известного историка русской культуры А.Н. Пыпина, в доме которого Соловьев часто бывал: «С большим юмором рассказывал он (Соловьев. — А. К.) также о своих злоключениях в Италии, когда он, поднимаясь на Везувий с двумя знакомыми дамами, повредил себе ногу и лишен был возможности продолжать путешествие. Последние деньги истратил он на чудные розы, которые послал своим спутницам, и жил в гостинице в долг, ожидая присылки денег из Москвы. В гостинице сначала ему охотно открывали кредит, но потом стали косо поглядывать. Владимир Сергеевич все более и более сокращал свои потребности, стал уже питаться одним кофе. Деньги все не шли. Как только нога поправилась настолько, что явилась возможность передвигаться, он обратился к русскому консулу, рассказал о

своей беде, дал о себе необходимые сведения и просил ссудить деньгами. Консул выслушал серьезно, денег дал, но выразил сожаление, что у столь знаменитого, уважаемого человека, как историк Соловьев, такой «беспутный» сын. Вернувшись в гостиницу, Владимир Сергеевич велел подать себе шампанское и как можно больше роз. Хозяин гостиницы стал называть его князем. Рассказывал Владимир Сергеевич искренно и с увлечением»⁴³.

Итак, главы трактата «Sofia», написанные Владимиром Соловьевым в соррентийском отеле «Socumella» в марте — апреле 1876 г., писались при весьма драматических обстоятельствах. Добавлю к этому еще одну деталь, найденную в мемуарах известного литературного критика Н.А. Макшеевой. В середине апреля 1896 г. она навестила В.С. Соловьева в Царском селе и когда гостя сообщила Соловьеву, что едет на тирренское побережье Италии, тот ответил: «Теперь еще ничего, а уж в мае там невыносимо будет из-за цветов, так они ароматичны. Я действительно не мог спать, когда мне пришлось быть в это время в Италии»⁴⁴. Это свидетельство добавляет характерный штрих к жизнеощущению Соловьева поздней весной 1876 г.: к последствиям тяжелой травмы на Везувии и действию сильных обезболивающих, добавились, оказывается, еще и «невыносимые», не дававшие уснуть запахи цветов... Разумеется, обо всех этих обстоятельствах не мог знать, например, А.Ф. Лосев, который охарактеризовал написанный Соловьевым трактат «Sofia», как «жуткий философско-мистический набросок», наполненный «стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать, как философским бредом»⁴⁵.

В начале мая 1876 г., несколько наладив свои финансовые дела, Соловьев уехал из Сорренто сначала через Неаполь во Флоренцию, где провел несколько дней, а затем, коротко посетив Венецию и Геную⁴⁶, — в Париж...

Спустя много лет, поздней осенью 1894 г., на популярном финском курорте Рауха на озере Сайма Владимир Соловьев и Надежда Ауэр случайно встретились вновь. Соловьев написал тогда брату Михаилу: «Еще третьего дня гулял по снежным равнинам на Сайме с м-м Ауэр, за которой 19 лет назад ухаживал на Везувии»⁴⁷. Позднее Соловьев чуть подробнее написал об этом В.Л. Величко: «Я благополучно приехал, но не совсем благополучно водворился в Раухе. Она полна гостей, комната моя оказалась занятой, и мне дали другую внизу, с ходящими над моей головой индивидуями обоего пола и разного возраста. Зима здесь в полной силе, и это начинает быть скучным. Некоторая компенсация всего этого — соседство семьи Ауэр, воспоминания о Сорренто, где я был 19 лет тому назад»⁴⁸.

Владимир Соловьев посвятил Надежде Ауэр два стихотворения, написанные во время пребывания в Финляндии в 1894–1895 гг. И если

первое — «Сайма в полдень» («Этот матово-светлый жемчужный простор...») — это явная стилизация с нехитрым описанием окрестного пейзажа, то второе — «Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает», написанное в апреле 1895 г., — несет в себе подлинный трагизм и является одной из вершин поэтического творчества Соловьева.

Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает,
Тень мертвых уж близка,
И радость горькая им снова отвечает
И сладкая тоска.

Что ж он пророчит мне, настойчивый и властный
Призыв родных теней?
Расцвет ли новых сил, торжественный и ясный,
Конец ли смертных дней?

Но чтоб ни значил он, привет ваш замогильный,
С ним сердце бьется в лад,
Оно за вами, к вам, и по дороге пыльной
Мне не идти назад.

Близкая дружба Владимира Соловьева и Надежды Ауэр продолжилась в Петербурге. К тому времени Ауэр разошлась с мужем-скрипачом, хотя официально развод будет оформлен много позже. Хорошо знавший ее в те годы А.Ф. Кони рассказал С.М. Лукьянову: «Надежда Евгеньевна с годами оглохла... Надо было говорить очень громко, чтобы она хоть что-нибудь услышала. Это была очень образованная женщина, с грациозным складом ума, умевшая высказывать разные мысли в изящной форме. Так как глухота мешала ей посещать различные публичные собрания, театры и т.под., то она вела довольно уединенную жизнь; но у себя дома она теплилась и грела, как яркая лампада»⁴⁹.

Близко знал Н.Е. Ауэр и Сергей Константинович Маковский: «В семье Ауэр... царила не только музыка, но и французская книга. Надежда Евгеньевна читала и перечитывала своих любимцев неутомимо. К тому же смолodu она стала глохнуть, в сорок лет слышала совсем плохо, больше угадывала слова по движению губ — оттого перестала посещать концерты, вообще замкнулась у себя дома, в обществе избранных французских авторов и немногих друзей — писателей по преимуществу. Своим едва слышным голосом, необыкновенным изяществом обращения и умением проникаться мыслью собеседников эта хрупкая, преждевременно увядшая, даже некрасивая, но изумительно очаровательная женщина приколдовывала к себе, когда этого хотела»⁵⁰. «Одним из приколдованных», полагал Маковский, «был и Владимир Сергеевич Соловьев, которого я встретил у Ауэр. Они познакомились за границей, где-то в горах... Надежде Евгеньевне невольно говорилось о том, что другому не скажешь, она располагала к исповеди... Владимир

Соловьев не раз поверял ей свои тайные видения. От нее не раз слышал я рассказы об этой “ненормальности” философа. Он был галлюциантом закоренелым»⁵¹.

Маковский был непосредственным участником встреч Соловьева и Ауэр сначала на Сайме, а потом в Петербурге: «Соловьев дружески сошелся с Надеждой Евгеньевной, и эта умственная близость оставалась неомраченной в его последние годы. У меня создалось впечатление, что ни с кем не общался он так задушевно просто, никому не поверял чистосердечнее своих тайных дум и невероятнейших духовных “приключений”... Н.Е. Ауэр была одной из тех, кому он верил и кому доверял свои таинственные видения. Испушенная во всех тонкостях интеллектуализма конца века, она восторгалась гениальностью Соловьева, умела его слушать и ничему не удивлялась. После Рауха он часто навещал ее в Петербурге (больше по вечерам), чтобы поделиться мыслями и рассказать о являвшихся к нему запросто призраках... Он любил говорить о мире загробном. Может быть, уже предчувствовал смерть?»⁵²

Владимир Сергеевич Соловьев скончался 13 августа 1900 г. в имении своих друзей Трубецких — Узком под Москвой. После 1876 г. он никогда не был в Италии: история о том, что в 1888 г., во время поездки в Париж для печатания своих церковно-политических работ на французском языке он якобы имел тайную аудиенцию у римского папы в Ватикане, — не более чем легенда.

Дальнейшая судьба Надежды Евгеньевны Ауэр, напротив, оказалась тесным образом связана с Италией. После большевистской революции она уехала во Флоренцию и жила там до 1929 г., когда решила вернуться на родину, поближе к дочерям. Она скончалась в 1933 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Неаполе. — М., 2002. См. также: *Лысова Н.Ю.* Живописная репрезентация городов Италии в отечественном искусстве XVIII — начала XX века // Вестник Мордовского университета. 2008. № 4. С. 26–34.

² См.: *Кара-Мурза А.А.* Знаменитые русские о Венеции. — М., 2001; см. также: *Жукова О.А.* О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 110–122.

³ Фрагменты, вошедшие в трактат «София», были впервые опубликованы в Швейцарии на языке оригинала (*Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français.* — Lausanne, 1978). Большая работа по комментированному переводу этих текстов на русский язык проделана А.П. Козыревым, который пишет: «У французской рукописи «София» странная судьба. Если бы она была завершена и опубликована, пусть даже и за границей, в России непременно разразился бы скандал — столь дерзкой была конфессиональная смелость двадцатитрехлетнего философа, претендующего на основание новой вселенской религии и насмехающегося над незыблемыми догматами православия».

вия. Замысленная как докторская диссертация, а “София” превратилась в “первичный бульон”, в котором зародились идеи Соловьева, составившие затем основание многих его философских работ» (*Козырев А.П.* Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьева «София» // Логос. 1991. № 2; См. также: *Козырев А.П.* В.С. Соловьев и гностики. — М., 2007).

⁴ *Лукьянов С.М.* О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. 1. Главы XIX–XXV. — Пг., 1921 (Далее в сносках: *Лукьянов С.М.* Материалы).

⁵ См. там же. С. 64.

⁶ Здесь и далее в тексте, за исключением особо оговариваемых случаев, все даты даются по новому стилю. — А. К.

⁷ *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // *Мочульский К.В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. — М., 1995. С. 97.

⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. — СПб., 1909. С. 19 (далее в сносках — Письма). Через некоторое время, поняв, что это сообщение могло встревожить родных, он пытается их успокоить: «Происшествие с арабами более меня позабавило, чем испугало» (там же. С. 21).

⁹ Там же. С. 23.

¹⁰ *Цертелев Д.Н.* Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Книга о Владимире Соловьеве. — М., 1991. С. 309.

¹¹ Интонация этой фразы абсолютно утвердительная: разумеется, в интеллигентной московской семье Соловьевых хорошо знали о существовании Сорренто. — А. К.

¹² Письма. Т. 2. С. 24.

¹³ Письмо родителям от 12 июля 1875 г. (Письма. Т. 2. С. 3).

¹⁴ И.И. Янжул вспоминал, что накануне отъезда в Лондон он встретился с отцом В.С. Соловьева — историком С.М. Соловьевым: «Сергей Михайлович в конце вечера отвел меня в сторону и сообщил мне интимным образом: “Вот вы теперь едете в Лондон, как сообщали, где скоро будет мой сын Володя... Он мальчик хороший, но жить не умеет, проживает очень много от неопытности; его обирают. Не будете ли вы так добры, если встретитесь, это, наверное, возможно, если пожелаете, позаботитесь об его устройстве и помочь ему, в виду его неопытности”» (*Янжул И.И.* Воспоминания о пережитом и виденном в 1864–1909 гг. — СПб., 1910. Вып. 1. С. 125).

¹⁵ *Янжул И.И.* Воспоминания о пережитом и виденном. С. 125–126; см. также письмо Вл. Соловьева родителям от 13 июля 1875 г. из Лондона (Письма. Т. 2. С. 4).

¹⁶ См.: *Соловьев С.М.* Воспоминания. — М., 2003. С. 91.

¹⁷ Весной 1913 г. здесь же, в венецианском «Бауэре», останавливались и мои дед с бабушкой — присяжный поверенный Сергей Георгиевич Кара-Мурза и его жена, дочь московского купца 2-й гильдии Мария Алексеевна Головкина.

¹⁸ Соловьев С.М. Воспоминания. С. 92.

¹⁹ С.М. Лукьянов замечает, что, будучи моложе Владимира на девять лет, Михаил настолько любил и уважал брата, что в порыве восторга целовал ему руки (Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 1. Вып. 1. С. 19). Что касается Ольги Михайловны, то она была ученицей Владимира Сергеевича и к тому же убежденной италоманкой: училась живописи во Флоренции, а в конце жизни даже расписала один из тамбовских храмов в духе Мазаччо.

²⁰ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М., 1997. С. 117. В 1912–1913 гг. Сергей Михайлович Соловьев-младший снова проедется по «соловьевским местам» в Сорренто и Флоренции со своей женой Татьяной Алексеевной (урожденной Тургеневой). В октябре 2015 г. мне с моими коллегами-философами из Института философии РАН и Высшей школы экономики удалось посетить соррентийский отель «Cosumella» и постоять на террасе, с которой любовались Неаполитанским заливом несколько поколений Соловьевых.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Кара-Мурза А.А. Иннокентий Федорович Анненский // Знаменитые русские о Неаполе. – М., 2002. С. 184 – 188.

²⁴ Анненский И.Ф. Письмо Н.В. Анненской от 28 июля 1890 г. // Встречи с прошлым. – М., 1996. Вып. 8. С. 45–46.

²⁵ По некоторым сведениям, А.Н. Калачов скончался в Италии от чахотки в 1877 г. (см.: Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 1. С. 256. Прим. 1627).

²⁶ Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 2. С. 17–18. Этой информацией барон П.Г. Черкасов поделился с С.М. Лукьяновым в конце 1914 г. Правда, свидетельство это в устах барона выглядело странно: «Сначала они жили вместе на Капри, а затем в Италии». Лукьянов, видимо, посчитал такой оборот речи nonsensом (в самом деле, остров Капри – это ведь тоже Италия) и указал в примечании, что под «Капри» Черкасов имел в виду, конечно же, «Каир» (см.: Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 2. С. 187. Прим. 1849). На наш взгляд, это все-таки слишком опрометчивое заключение: Капри находится так близко от Сорренто, что жить достаточно продолжительное время в Сорренто и не побывать на Капри – это тоже nonsens. Остается признать, что вопрос о пребывании Вл. Соловьева весной 1876 г. на острове Капри остается открытым.

²⁷ Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 1. С. 330–331.

²⁸ Маковский С.К. Последние годы Владимира Соловьева // Маковский С.К. Портреты современников. – М., 2000. С. 278–279. Эти свидетельства становятся в общий ряд с десятками аналогичных случаев, имевших место уже в России и подтверждаемых многими наблюдателями. Не вдаваясь в перечисление, приведем лишь обобщающую характеристику этого явления (В.Л. Величко точно назвал его «мистической любовью к нищим»), данную князем Евгением Трубецким: «Он (В.С. Соловьев – А. К.) был бессребрянником в буквальном смысле слова, потому что серебро решительно не уживалось в его кармане; и это – не только вследствие редкой своей детской доброты, но так-

же вследствие решительной неспособности ценить и считать деньги. Когда у него их просили, он вынимал бумажник и давал, не глядя, сколько захватит рука, и это – с одинаковым доверием ко всякому просившему» (Кн. Трубецкой Евг. Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 1. – М., 1913. С. 12).

²⁹ Письма. Т. 2. С. 25.

³⁰ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция... С. 308.

³¹ Письма. Т. 1. С. 222.

³² См.: Маковский С.К. Последние годы Владимира Соловьева. С. 279.

³³ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 127.

³⁴ Своими воспоминаниями А.Ф. Кони поделился с С.М. Лукьяновым (см.: Лукьянов С.М. Материалы. Кн.3. Вып. 1. С. 328).

³⁵ Унковская А. Воспоминания // Вопросы теософии. 1916. № 5–6. С. 42.

³⁶ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 127. Надо добавить, что С.М. Соловьев считал, что его дядя, Владимир Соловьев, обладал «исключительными оккультными знаниями и силами» (см.: Соловьев С. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева // Соловьев С. Богословские и критические очерки. – Томск, 1996. С. 14).

³⁷ Цертелев Д.Н. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Санкт-Петербургские ведомости. 1910. № 211. 4 октября. С. 3.

³⁸ Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 1. С. 327.

³⁹ Письма. Т. 2. С. 231.

⁴⁰ Цит. по: Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 1. С. 323. Это письмо было найдено Лукьяновым в архиве Российской публичной библиотеки и не вошло в первое Собрание сочинений В.С. Соловьева. Это, скорее всего, говорит о том, что письмо было конфиденциальным и хранилось Михаилом Соловьевым отдельно от семейного архива. – А. К.

⁴¹ Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 2. Вып. 1. С. 311.

⁴² Там же.

⁴³ Пытина-Ляцкая В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Страничка из воспоминаний // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. С. 208–209.

⁴⁴ Цит по: Владимир Соловьев: Pro e contra. Т. 1. – СПб., 2000. С. 369.

⁴⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М., 1990. С. 223.

⁴⁶ См.: Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2. – М., 2009. С. 35–36; Кара-Мурза А.А. Знаменитые русские в Генуе. – М., 2013. С. 4–6.

⁴⁷ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 308.

⁴⁸ Величко В.Л. Владимир Соловьев. С. 187. В первом томе «Писем» В.С. Соловьева письмо это воспроизводится несколько иначе. Фамилия семьи Ауэров скрыта под буквой N, а последняя фраза звучит так: «Где я 19 лет тому назад слегка увлекался m-me N., – теперь она наполовину оглохла и с нею три взрослых дочери» (Письма. Т. 1. С. 222).

⁴⁹ См.: Лукьянов С.М. Материалы. Кн. 3. Вып. 1. С. 343–344.

⁵⁰ Владимир Соловьев: Pro e contra. Т. 1. С. 517.

⁵¹ Там же. С. 517–518.

⁵² Маковский С.К. На Парнасе Серебряного века. – М., 2000. С. 100.

REFERENCES

- Kara-Murza A.A. *Famous Russians about Naples*. Moscow, Nezavisimaya Gazeta, 2002. 512 p. (in Russian)
- Kara-Murza A.A. *Famous Russians about Venice*. Moscow, Nezavisimaya Gazeta, 2001. 384 p. (in Russian)
- Kozyrev A.P. *V.S. Soloviev and Gnostiks*. Moscow, S.A. Savin Publ., 2007. 544 p. (in Russian)
- Letters of Vladimir Sergeevich Soloviev*. E.L.Radlov (ed.). 4 volumes. Saint Petersburg, Obshestvennaya Polza, 1909-1924 (in Russian).
- Losev A.F. *Vladimir Soloviev and his Time*. Moscow, Progress, 1990. 720 p. (in Russian)
- Lukyanov S.M. *About Vladimir Soloviev in his Early Years*. 3 volumes. Petrograd, 1921 (in Russian).
- Soloviev S.M. *Memories*. Moscow, NLO, 2003. 496 p. (in Russian)

Аннотация

Русский философ Владимир Сергеевич Соловьев посетил итальянский городок Сорренто под Неаполем во время большой европейской командировки 1875–1876 гг. Именно в Сорренто, в отеле «Кокумелла», Соловьев написал начатый в Египте трактат «София» (на французском языке), который впервые обозначил контуры его грандиозной философской концепции. На большом фактическом материале автор статьи исследует обстоятельства пребывания Владимира Соловьева в Сорренто.

Ключевые слова: Италия, Сорренто, русская философия, культура, путешествие.

Summary

The Russian philosopher Vladimir Soloviev visited the Italian town of Sorrento (near Naples) during a big European trip of 1875–1876. It is in Sorrento, in the hotel “Cocumella”, that Soloviev had written (in French) the treatise “Sofia”, started in Egypt, which for the first time outlined his grand philosophical concept. The author investigates the circumstances of Vladimir Soloviev’s stay in Sorrento based on a large amount of factual material.

Keywords: Italy, Sorrento, Russian Philosophy, culture, voyage.



МИР РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ



Русское интеллектуальное наследие



24 сентября 2015 г. в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына прошел круглый стол «В.Н. Ильин и метафизика русской культуры», который был посвящен 125-летию со дня рождения философа, богослова и композитора Владимира Николаевича Ильина (1890–1974).

Центральной для круглого стола стала тема русской культуры, в контексте которой были рассмотрены актуальные проблемы, связанные с изучением биографии и наследия В.Н. Ильина. Самым перспективным и интересным исследовательским направлением было признано изучение архивных источников, проливающее свет на творческую биографию В.Н. Ильина и развитие его оригинальных идей. Ниже представлены статьи, которые подготовлены по материалам круглого стола.

ИССЛЕДОВАНИЯ В.Н. ИЛЬИНА ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (по архивным материалам)*

О.Т. ЕРМИШИН

Благодаря переизданиям книг и статей¹, новым архивным публикациям², появившимся за последнее время, среди других мыслителей русского зарубежья Владимир Николаевич Ильин становится все более известен широкой читающей публике. Он был философом, богословом, литературным и музыкальным критиком. Однако все многочисленные научные занятия Ильина так или иначе были связаны с его главным личным интересом к истории русской культуры. И эту сторону в жизни Ильина невозможно понять без целого ряда неопубликованных материалов из его личного архивного фонда³.

Прежде всего, речь идет о задуманной Ильиным во второй половине 1940-х гг. трилогии «Русская культура». В апреле 1947 г. В.Н. Ильин написал в предисловии, что его труд по истории русской культуры предполагает три части: первая часть будет посвящена русской науке, вторая – русской музыке, третья – русской философии⁴. Таким образом, трилогия имела концептуальный характер и должна была охватить исследование русской культуры с разных ее сторон. Нельзя

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Подготовка научной публикации рукописи В.Н. Ильина “Русская наука”», грант № 15-03-00558.

сказать, что трилогия была полностью закончена, но все три части в разной степени были подготовлены. Первая часть, имеющая объем 283 листа и озаглавленная «Русский гений в области точной науки», включает полностью написанные четыре главы: «Российская академия наук и Михаил Васильевич Ломоносов. Общая характеристика XVIII в. в России», «Русский девятнадцатый век и его достижения в области общей культуры. Судьба русской науки в XX веке», «Математика и математическое мышление в России», «Успехи русской точной науки в области физики и химии».

Сразу можно обратить внимание на то, что Ильин не просто описывает русскую культуру, а выступает, по сути, ее апологетом. Апологетика Ильина предполагает защиту русской культуры от двух ее главных врагов — западных шовинистов, принижающих значение любой не западной культуры, и советских марксистских идеологов, утверждающих право только пролетарской культуры на существование. Главная цель в апологетике русской культуры для Ильина — это всесторонне показать достижения русской науки, музыки, философии. Например, для истории науки Ильин призывает найти правильную точку зрения, которая предполагает «имение правильных историософских перспектив в области истории науки, ее проблематики и зависимости последней от философско-миросозерцательных и общекультурных установок», что «возможно только при поднятии над общим средним уровнем мелких шовинистических претензий и счетов и при возвышении до уровня подлинно вселенских перспектив, ничего общего с классовым интернационализмом не имеющих»⁵.

Однако историософские перспективы, связь каждого ученого с его эпохой не заслоняют от Ильина живую личность, которая имеет свои взгляды, убеждения, идеалы. Личностные особенности позволяют ему лучше понять результаты научной деятельности того или иного русского ученого. Особенно возмущает Ильина, когда «консервативные» или «монархические, антиреволюционные» взгляды ученых становились основанием для их травли в революционно-демократической прессе или для забвения в советской историографии. Такое же возмущение вызывали у Ильина стремление в зарубежной научной литературе все открытия и изобретения приписывать исключительно западным ученым и замалчивать русских исследователей, раньше или одновременно сделавших те же открытия. Для Ильина наука развивается в истории, но ее достижения стоят вне времени и политики.

Исходя из своего личностного подхода, Ильин всегда сначала кратко излагает биографию ученого, дает его личную характеристику и только затем переходит к описанию и анализу его научных открытий. Особое место в исследовании Ильина занимает М.В. Ломоносов, которому отведена отдельная глава. На примере Ломоносова Ильин показывает многообразие интересов, свойственное русскому научному

гению. Хотя он признает Ломоносова в первую очередь «отцом химии как точной науки»⁶ (даже пишет, что благодаря М.В. Ломоносову и Д.И. Менделееву «химия как строгая наука создана в России»⁷), но все же считает, что Ломоносов показал в равной степени свои выдающиеся способности в самых разных областях знания — физике, математике, поэзии...

Вместе с тем, личность каждого ученого дает возможность Ильину лучше понять и раскрыть особенности русского духа, русской психики и того, что он назвал национальным стилем в культуре. Объясняя мощный расцвет русской культуры в XIX в., Ильин доказывал, что этот расцвет проистекал из некоторой общей установки русского духа: «Русский в XIX веке ставит себе вопрос о смысле истории вообще, но еще более, о смысле своей истории в частности... И вот, решая эту трудную и роковую задачу в одном плане с этикой, русский дух не находит иного ответа, как тот, который вмещается в одном кратком, но многозначительном слове — СЛУЖЕНИЕ»⁸. Именно служение человеку, народу стало в России основой для бурного развития как в целом культуры, так и, в частности, науки. Результатом этого служения стала особая свобода духа, соединенная со строгостью и свободой мысли. Ильин очень сожалел, что тот апогей развития, которого достигла русская наука к началу XX в., не был сохранен в дальнейшем, был разрушен революцией.

С повышенным интересом Ильин описывал развитие в России математики, которую считал высшей из наук («царицей наук»). По мнению Ильина, именно на примере математики можно судить о научной одаренности того или иного народа. Целая плеяда русских гениев в математике, создание ряда математических школ говорит, как считал Ильин, само за себя. П.Л. Чебышев, М.В. Остроградский, Н.В. Лобачевский, Д.И. Граве и многие другие русские математики открыли новые горизонты в математической науке. Однако Ильин особо выделял тех, кто не только был узким специалистом в своей области, но еще и занимался обоснованием мировоззренческих, философских основ науки. К таким ученым Ильин относил Н.В. Бугаева и священника Павла Флоренского, соединивших занятия математикой и философией. Так, Н.В. Бугаев создал аритмологию, и в его понимании, как пишет Ильин, математика стала «ОБЩЕЙ МОРФОЛОГИЕЙ БЫТИЯ, где обычная формальная аристотелева логика вместе с эвклидовой геометрией становятся частными случаями»⁹.

Не в меньшей степени, чем математика, на общее научное мировоззрение в России повлияли физика и химия. Соединение физики и химии было обосновано еще М.В. Ломоносовым, но в XIX — начале XX в. эти науки достигли наибольшего развития. В химии большим достижением для всей мировой науки стала периодическая система Д.И. Менделеева, а его «Основы химии» превратили химию из эм-

пирической науки в теоретическую. Русские физика и химия благодаря таким ученым как Н.А. Умов, П.П. Лазарев, В.И. Вернадский, А.Н. Чичибабин и др. превратились в единую и целостную «науку о природе». Научное сообщество, воодушевленное свободой мысли и идеей служения, могло бы еще многого достигнуть, но над русской культурой произошел, по выражению В.Н. Ильина, «страшный суд истории». Как полагал Ильин, перед беспощадно жестокой революцией выстояли и сохранились три основные части русской культуры: Русская Церковь, русская наука, русское искусство. Они, пишет Ильин, «выдержали по той причине, что каждая из этих сил по-своему выражала и воплощала идею вечного и бесконечного, стоя в том главным, что составляет ее основу — над “зlobой дня” и, следовательно, над какими бы то ни было частными интересами, а потому и вне сферы уязвимости со стороны этих интересов или со стороны упреков в какой бы то ни было заинтересованности. Другими словами Русская Церковь, русская наука и русское искусство никогда не были буржуазными и классовыми, а потому и крушение классов на них по существу не отразилось»¹⁰. Это и подобные высказывания говорят о том, что при изучении русской культуры Ильин искал ее основы или основополагающие идеи, которые определили русский культурный тип. Научная мысль, наряду с религиозностью и художественным творчеством, была для Ильина одной из таких основ русской культуры. Мышление формирует все создаваемое человеком и, в том числе, культуру в целом.

Понимая русскую культуру как взаимосвязанную систему, Ильин поставил на второе место после науки музыку. Однако под музыкой Ильин имел в виду не только вид исполнительского творчества, но особенности, существующие в музыкально-звуковом восприятии народа или, можно сказать, «музыкальное мировоззрение». Так, например, Ильин начал рассмотрение русской музыки с ее географического «месторазвития» (термин был заимствован им из евразийства), особенно подчеркивая ее связь с эллинской музыкальной традицией. Затем он прямо указал на основу русской музыкальной культуры — «дионисический порыв», который одновременно есть «натуралистическая подпочва русской религиозности»¹¹. Религию сопровождает культовое оформление, из которого появляется культура, имеющая два источника — натуралистический (природный) и духовно-творческий.

Ильин считал, что музыку следует изучать в контексте культуры каждого народа. Сущность музыки можно понять только через исследование общей «морфологии культуры», которая имеет как духовную сторону, так и материальную. Описывая многочисленные факты из истории как русской науки, так и русской музыки, Ильин видел за ними особые формы национального творчества. Душа народа, несмотря на все иностранные влияния, все равно находит свое оригинальное выражение.

В рукопись Ильина по истории музыки вошло семь глав: «Место-развитие русской музыки и ее предыстория», «Русские особенности в искусстве», «XV век и эпоха Иоанна Грозного», «Некоторые особые обряды XVII в. Шествие на осляти и пещное действо», «Музыкология эпохи просвещенного абсолютизма. Музыкальная журналистика. Музыкальные издательства. Мастера музыкальных инструментов», «Петербургский период. Музыкальная культура России в эпоху просвещенного абсолютизма», «Глинка и расцвет русской оперы». Таким образом, Ильин проследил развитие русской музыки от «предыстории» до появления «русской оперы», исследуя диалектику национального творческого становления и самовыражения. Эта диалектика предполагала несколько этапов: 1) создание религиозной, церковной основы для творчества, в том числе песенного и музыкального, 2) развитие форм чисто церковного творчества, 3) столкновение с западной светской культурой, ее освоение (XVIII в.), 4) создание оригинального национального типа культуры, состоящего из синтеза светских и религиозных элементов. Национальный русский стиль в музыке впервые выразил М.И. Глинка, то же самое в литературе сделал А.С. Пушкин, в науке — М.В. Ломоносов. По мнению Ильина, начавшаяся с М.И. Глинки русская музыка XIX в. — это здание «дивного стиля и чудесной красоты, над дальнейшим возведением и отделкой которого потрудились Римский-Корсаков, Бородин, Чайковский, Мусоргский, Стравинский... Но краеугольный камень положен Глинкой»¹².

Сущность русской культуры невозможно объяснить только внешними влияниями или политикой государства. Ильин, например, обращает внимание на тот факт, что XVIII в. и период Просвещения — это литературная эпоха, когда словесному творчеству отводилось первое место, а все остальное, так или иначе, соотносилось с ним. Тем не менее, замечает Ильин, «если, несмотря на это, элитная музыка в России сделала в XVIII веке столь большие успехи, захлестнув своей волной буквально все общество, так это объясняется вообще необычайной музыкальностью самого народа, у которого никак нельзя было заглушить основную суть его — музыкальную душу». Можно сказать, что расцвет музыкального творчества произошел в России XVIII в. не под влиянием эпохи, а, скорее, вопреки ее «антимзыкальности». Ильин предложил свое объяснение данного парадокса: «русская душа» имеет внутреннюю музыкальную динамику с ее таинственными законами. Без изучения этой динамики нельзя понять сущность русской культуры и, в частности, русской музыки.

Завершает трилогию Ильина исследование русской философии. По мнению Ильина, философия есть не дело только ученых, но отражает сущностные характеристики всего народа, или даже народов, населяющих территорию России, которая есть особый культурно-языковой космос. Исходя из этого положения, Ильин изучает философию не как

историю философской науки, а как часть русской культуры. С точки зрения генетического метода, Ильин находит в истории «прерывный полипериодизм». Речь идет о том, что Россия имеет несколько периодов, когда в конце одного периода развитие избранного народом и государством пути прекращается, но затем происходит возрождение на совершенно новом пути. Ильин насчитал четыре периода в истории русской культуры — докиевский (до образования Киевской Руси), киевский (Киевская Русь), московский (Московское царство), петербургский (Петербургская империя) — после которых последовал советский период. Каждый период означает особую форму культуры. Для Ильина история русской культуры начинается с крещения Руси князем Владимиром, а наивысшего развития творческий гений России достигает в петербургский период в трех главных областях — в литературно-философско-миросозерцательной, научной и музыкальной. Таким образом, философия есть не что иное, как отражение народного миросозерцания.

Ильин готов признать, что до петербургского периода была «предыстория», но что в киевский и московский периоды сложились все ведущие образы русской культуры, без изучения и понимания которых невозможно понять русскую философию, причем как ее развитие, так и сущность. Киево-Новгородская Русь была, прежде всего, не государственным, а культурным явлением, возникшим и развившимся на почве христианства. Духовной основой Киевской Руси и ее культуры стал «православный евангельский гуманизм». Ильин замечает: «Предыстория России есть ИСТОРИЯ ЕЕ КУЛЬТУРЫ, НО ВНЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО БЫТИЯ. Обычно же бывает наоборот»¹³.

Монгольское нашествие изменило течение русской истории, и задачей русского народа стало создать то, что могло противостоять внешнему давлению и экспансии (как военной, так и культурной). В результате появляется Московское княжество, а затем Московское царство, которое в силу самого факта своего существования на границе Европы и Азии испытывает множество влияний как с Востока, так и с Запада. Первый серьезный вызов православной русской культуре был брошен уже в XV в. в виде ереси жидовствующих, основой которой Ильин считал не иудаизм, а рационализм западного толка. Это была, по мнению Ильина, «противоправославная революционная программа». С тех пор начинается активная защита русской православной культуры, следствием чего и стало появление русской философии в двух ее формах — как апологетики и как критики христианства. В радикальном виде апологетика православного христианства нашла выражение в старообрядчестве, учение которого Ильин назвал «национальной эстетической русской философией», основанной на христианском идеале красоты, и «народной метафизикой». Однако в течение XVII в. постепенно возобладали прозападные тенденции, которые привели, в конце концов, к «революции» Петра I.

Культура, созданная через соединение славянских и византийских начал, пришла в естественный упадок, и на ее место пришел новый культурный синтез русских и западных элементов, впервые осуществленный на украинской земле — по выражению Ильина, в «православной культуре западного типа». В борьбе с польской экспансией Украина выработала мощное духовное оружие, позаимствовав многое у своих врагов. Однако, как подчеркивал Ильин, украинская культура — эта та же православная культура, но в условиях борьбы и внешней экспансии. И когда Россия оказалась в состоянии войны со Швецией, Петр I с легкостью воспринял опыт украинской православной культуры, чтобы перестроить Россию не только в военно-техническом, но и в культурном отношении. Вместе с тем Петр I создал проблему, которую решала русская культура XVIII и XIX вв. — как совместить светскую западную культуру, повсеместно распространяемую под давлением государства, и религиозную сущность (идею, духовную основу), сохранившуюся в русском народе. По мнению Ильина, дело заключалось не только в реформах Петра I, а в самой русской культуре, как будто самой историей обреченной на постоянную мировоззренческую поляризацию. Ильин выделил три события, связанных с проявлением этой поляризации: двоеверие (борьба язычества и христианства в ранний период русской истории), церковный раскол XVII в. и возникновение революционно-социалистической общественности, которая затем привела Россию к революции 1917 г.

С западничества Петра I, считал Ильин, начинается свое историческое существование «миросозерцательный клан» русской интеллигенции с ее упрощенным просветительством и верой в прогресс. Западничество получает фанатичных сторонников, которые противопоставляют народу и его вере. Основой подлинного национального философствования Ильин признавал вселенское миросозерцание, или «вселенское чувство». Если для Ильина религия и страдание суть «неизбежные основаначала этого почвенного вселенского чувства», то «революционная демократия не знает ни религии, ни страданий, знает только безбожие и злобу»¹⁴.

Выход из миросозерцательной трагедии, из всех ее противоречий пыталась найти русская религиозная философия. В то время когда западная рационалистическая философия в России пришла к полному вырождению в позитивизме и материализме, русская религиозная философия медленно и постепенно возрастала, получив свое раскрытие в русском философском ренессансе конца XIX — начала XX в.

Большой импульс русская религиозная философия получила от немецкого идеализма, который был, как считал Ильин, во многом родственным русскому национальному мышлению. Эту родственность Ильин объяснял общим источником двух философских традиций, через мистику восходящих к христианскому неоплатонизму (Ареопагитикам, преп. Максиму Исповеднику). В данном случае можно сказать,

что так активно воспринятые из Германии Ф. Шеллинг и Г.Ф.В. Гегель были не только идейными ориентирами, но и проблемой, когда русским мыслителям требовалось осмыслить оригинальное соединение мистики и рационализма, понять, насколько такой синтез приемлем для православного мировоззрения. Русской философии нужно было переболеть немецкими влияниями, чтобы определить свой оригинальный путь развития. Результатом борьбы за самобытность русской мысли стало известное идейное размежевание между славянофилами и западниками, когда первые, несмотря на свою европейскую образованность и явную принадлежность к западному стилю мышления, стали апологетами русской православной культуры, тогда как вторые явились фанатичными сторонниками окончательной ликвидации такой культуры с тем, чтобы превратить Россию в повторение Европы, а по сути – в ее колониальный придаток. С точки зрения Ильина, западники были только этапом в длительной экспансии Запада против России, которая имела не только философские или религиозные формы (ересь жидовствующих, католический и протестантский прозелитизм), но и прямые военные вторжения (поход Наполеона 1812 г., объявление войны Германией в 1914 г., нападение Гитлера в 1941 г.). По мысли Ильина, последовательный европоцентризм отрицает само существование России как отдельного культурного мира и предполагает революционную программу по ликвидации русской государственной и культурной самобытности. Ильин, не стесняясь в выражениях, называет вещи своими именами и видит сущность проблемы в «западном завоевательном империализме», для которого России просто не должно быть.

Исследуя общую идейную диалектику русской мысли, Ильин соединяет ее с методом личностного анализа, показывая, как разные идеи получают оригинальное развитие в трудах конкретных авторов. Личности русских мыслителей неординарны, их биографии нередко сложны для понимания. Для раскрытия биографического материала Ильин предлагал следующий подход: «Во всякой значительной биографии есть один или несколько так называемых “ведущих образов” и с ними связанных “ведущих линий”. Задача объективного исследователя – нащупать их и открыть, потом определить, наименовать. Если между этими образами и линиями наблюдается противоречие, ведущее к трагическим конфликтам, эти противоречия должны быть вскрыты и заострены»¹⁵. Только так, считает Ильин, можно понять и раскрыть такие личности как П.Я. Чаадаев, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский и др.

Однако вместе с личностными характеристиками Ильин не забывает указать на то, что все самые выдающиеся русские мыслители, за редкими исключениями, были апологетами русской религиозной культуры и принадлежали к одному идейному направлению, несмотря на расхождения во взглядах. Большое внимание Ильин уделял и

противоположному западническому лагерю второй половины XIX в., показывая его мировоззренческие основы и принципы. Он увидел во взглядах западников удивительный парадокс: как правило, западники, существуя в мире своих иллюзий и идеологических схем, почти не знали подлинной западноевропейской культуры, воспринимая только то, что разрушало саму эту культуру – просветительскую и революционную идеологию. Естественно вся деятельность западников сопровождалась презрением к простому народу и ненавистью к русской государственности. Просветительский рационализм и позитивизм были заимствованы с Запада только в самых примитивных формах, в России они превращались в радикальную, максималистскую идеологию, не имеющую ничего общего с наукой. Исключениями из этого правила, по мнению Ильина, были К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин, которые подняли западничество на уровень серьезной академической науки. Так, Кавелин создал своеобразную историософию, или, по выражению Ильина, «национальную русскую философию западного типа». Естественно, что среди нигилистов и революционных радикалов Кавелин и Чичерин считались «чужими» за их бережное отношение к правовым институтам, признание религии и ее значения.

Засилье примитивного позитивизма и материализма продолжалось в России долгое время, но в конце XIX в. ситуация изменилась. Все больше появляется русских мыслителей, которые имеют смелость противостоять разрушительной революционной идеологии и зараженному ею «общественному мнению». Сначала это были одиночки, например, П.Д. Юркевич, К.Н. Леонтьев и Н.Я. Данилевский, затем образуются целые сообщества религиозных философов-идеалистов, в частности, объединенных вокруг Московского психологического общества (создано в 1889 г.). Как полагал Ильин, произошло освобождение от идеологического рабства, и история этого освобождения заслуживает пристального внимания. Хотя принято считать, что в центре религиозно-философского направления стоял Вл.С. Соловьев, Ильин доказывал, что гораздо большее значение имел профессор Московского университета П.Д. Юркевич, учитель Вл. Соловьева. Юркевич первым открыто выступил против материализма, вступив в полемику с Н.Г. Чернышевским. Он последовательно опровергал научную состоятельность материализма и тем самым нанес ему сокрушительный удар. Миф о научности материализма был опровергнут. Хотя Юркевич был подвергнут радикальной обструкции в революционно-демократической печати, его первый опыт был продолжен другими русскими мыслителями. Именно научная критика материализма и примитивного позитивизма имела решающее значение, и революционная демократия была вынуждена отступить и оставить научное поле деятельности, однако впоследствии смогла взять реванш посредством террора, вооруженного истребления и преследования инакомыслящих.

По выражению Ильина, вокруг Московского психологического братства и журнала «Вопросы философии и психологии» в 90-е гг. XIX в. было создано «метафизическое братство» во главе с Вл.С. Соловьевым, Л.М. Лопатиным, С.Н. Трубецким, Н.Я. Гротом. Это братство и выступило единым фронтом против позитивизма и материализма. Однако религиозная философия имела не критическо-полемиические, а в первую очередь творчески-созидательные цели, и благодаря этому направлению, как считал Ильин, была создана настоящая русская философская культура петербургского периода в его последней стадии. Как подчеркивал Ильин, большое значение имело то, что религиозно-философский ренессанс в России был связан с подъемом общефилософской и научно-философской культуры, и на смену деятельности религиозных мыслителей-одиночек пришло целое поколение, занимающееся глубоким изучением философских проблем.

Апогеем в истории русского философского ренессанса Ильин считал именно научно-философское университетское направление, представленное, прежде всего, русскими неолейбницеанцами и персоналистами (А.А. Козлов, Л.М. Лопатин, Н.В. Бугаев и др.). Научный академизм стал непреодолимым препятствием для примитивных дилетантов, которые в России обычно защищали позитивизм и материализм. Первый шаг к научно-академической философии сделал профессор Киевского университета А.А. Козлов, в одиночку прошедший путь от увлечения социализмом и материализмом через Канта и Шопенгауэра к личному идеалистическому мировоззрению, получившему глубокое научное обоснование. Как указывал Ильин, А.А. Козлов был «представителем очень умеренно представленной в России чистой философской культуры»¹⁶. Данное обстоятельство, по мнению Ильина, придает большой исторический вес Козлову. Ильин считал, что русская философия подвергалась опасности с двух сторон — как со стороны позитивистов и материалистов, так и со стороны религиозных метафизиков, а далее пояснял: «Опасность эта состояла в потере собственного предмета и метода философии. В первом случае она растворялась в натурализме, естествознании и в политической экономике, и в самой вульгарной эфемерной журнально-газетной политике, терпя одну судьбу с литературной критикой. Во втором случае, несмотря на совершенно противоположный первому возвышенный и грандиозный строй, несмотря на мощный полет вдохновения, она нередко утрачивала и свой предмет, и свой метод: богословие есть порою отправная точка философии, порою есть ее верхний предел, но все же философия не есть богословие и вера, и пребывание в чистоте предания не есть философский метод»¹⁷. Козлов же возвращает философии и предмет, и метод. Кроме того, он создал философское учение о бытии, развернутое в диалектическом порядке в издаваемом им журнале «Свое слово». Козлов сказал в

русской философии «свое слово», показав новые горизонты для научно-философского знания. Единственный упрек, который находит для Козлова В.Н. Ильин — это большая зависимость Козлова от идей профессора Дерптского университета Г.А. Тейхмюллера. Вместе с тем, Ильин называет Тейхмюллера «родоначальником русско-немецкой философской школы неолейбницеанцев» и включает его в историю русской философии. Однако особое внимание Ильин уделяет профессору Московского университета Л.М. Лопатину, которого считает «классиком» и «первостепенным великаном» в русской философии.

За что Ильин оказал такую честь именно Л.М. Лопатину, который занимает на страницах различных «Историй русской философии» довольно скромное место? Объясняется это не только тем, что Лопатин, один из первых, создал систематическое философское учение, получившее название «конкретный спиритуализм», но и тем, что, по словам Ильина, он дал читателям, своим современникам «обильное, свежее и вкусное духовное питание»¹⁸. Глубокие и всесторонние знания в области истории философии, точность и глубина мысли, умение отыскать «крупницы истины» (по словам Ильина) — все это возвышало Лопатина даже над его выдающимися современниками, такими как Вл.С. Соловьев и Н.Я. Грот. Лопатин противопоставил отживающим свой век в России нигилизму, материализму и отвлеченному рационализму философию, в которой центром стала живая, творческая личность, или, по выражению Ильина, «теистический спиритуализм». Как полагал Ильин, Лопатин совершил двойной поворот в русской философии: 1) от безличной диалектики всеобщего к личной, конкретной диалектике субстанции, и 2) от «бога философов и ученых» Декарта и Спинозы к «Богу Авраама, Исаака, Иакова» Паскаля. Ильин высказал, по сути, очень парадоксальную мысль: возвращение к живой вере происходит не через религиозную метафизику в чистом виде, а через научно-философское обоснование духовного бытия, как это сделал Лопатин. Такой парадокс легко объяснить: религиозная метафизика, подобная метафизике всеединства Вл.С. Соловьева, может быть с полным основанием обвинена в субъективности и бездоказательности, тогда как научно-философский метод Лопатина приводит человеческую мысль к очевидности духовного бытия и убеждает в существовании человеческой души как субстанции. Лопатин в своих исследованиях соединил философскую логику и психологический анализ (по словам Ильина, «онтологическую логику» и «метафизическую психологию»), создав синтетическую теорию субстанциальности. Философский и психологический анализ субстанциального бытия, проделанный Лопатиным, вернул метафизику, почти похороненную позитивистами, из небытия, дал ей новый научный статус. В том же научно-философском направлении, что и Лопатин, пошли такие выдающиеся русские философы как Н.О. Лосский и С.Л. Франк, а закон творческой причинности Ло-

патина далее разработал В.В. Зеньковский в диссертации «Проблема психической причинности» (1915).

Переход от философской публицистики и поверхностных околофилософских сочинений к научно обоснованному религиозно-философскому знанию имел, кроме теоретического значения, и практический эффект: в разных научных областях (в биологии, медицине и т.д.) на место материалистическому и позитивистскому догматизму приходит более серьезное отношение к проблемам научного познания. Еще больший эффект имел подъем общего философского уровня для области права и, прежде всего, благодаря московской школе философии права, которую создал профессор Московского университета П.И. Новгородцев. Русская философия права, по мнению Ильина, имела два источника: исторический – правовые и общественные реформы императора Александра II и теоретический – правовые идеи в немецкой философии, которые русские ученые анализировали и интерпретировали. В русской философии права Новгородцева и его учеников утверждается идеал-реализм, когда право мыслится не как отвлеченная теория, а как реальность, которая получает личностное и этическое обоснование (свободная личность стоит в центре этой философии права).

Именно правовое творчество и общая оценка правовой ситуации дают возможность Ильину показать ту бездну, в которую обрушилась Россия после периода культурного расцвета. В конце своего исследования Ильин пишет: «...мы завершаем настоящее исследование по истории русской философии основными проблемами советского марксизма, главн<авным> образ<ом>, именно в правовой сфере и “с точки зрения права” – ибо все в конце концов сводится отнюдь не к диалектике, но именно к тому, что можно назвать монизмом полицейски-административного права». Настоящая философия заменяется на идеологию («советскую философию»), свободная личность – на субъект, обязанный служить идеологии и государственному псевдоидеалу, право – на «классовое сознание». Все прежние культурные ценности отрицаются как «буржуазные», все те, кто их защищает, изолируются или истребляются. Диалектика новой идеологии была не случайной, а глубоко продуманной. После 1917 г. были практически уничтожены все личностные, этические, правовые принципы, на которых была основана русская культура. Совсем неудивительно, что Ильин завершает изучение русской философии рубежом XIX и XX вв., и в частности – университетской философской наукой этого времени.

Русская наука конца XIX – начала XX в. достигла высшей точки развития, потому что имела прочные философские основания. Впрочем, расцвет пережила в этот период вся русская культура, включая литературу и музыку. Таким образом, концепция русской культуры

В.Н. Ильина имеет диалектическую последовательность и законченность. Если наука и музыка выражают разные стороны русского национального духа – рациональную и надрациональную, то философия соединяет эти две части в синтезе, дает основания как для научного, так и музыкального творчества. Создание особой теории познания, которую В.Н. Ильин вслед за Н.О. Лосским называет «интуитивизмом», апология личности и личного бытия, нравственность, укорененная в религиозной онтологии – все это создает философское единство, необходимое для интенсивной творческой деятельности, которым ознаменовано начало XX в. в русской культуре. И все три части русской культуры – науку, музыку, философию – невозможно понять в отрыве друг от друга, их нужно изучать в соотношении – так считал В.Н. Ильин, сделавший значительный шаг в понимании тех духовных законов и процессов, которые определили русскую культуру на протяжении веков – от Древней Руси до начала XX в.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997; Ильин В.Н. Арфа Давида. – СПб., 2009; Ильин В.Н. Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». – М., 2010.

² См.: Ильин В.Н. Сократ и антропология самопознания // Вопросы философии. 2014. № 10; Ильин В.Н. Пережитое // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 2014/2015. – М., 2015.

³ Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (АДРЗ). Ф. 31.

⁴ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 616. Л. 2.

⁵ Там же. Л. 9.

⁶ Там же. Л. 34.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Л. 56.

⁹ Там же. Л. 102.

¹⁰ Там же. Л. 270.

¹¹ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 557. Л. 31.

¹² Там же. Л. 260.

¹³ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 166. Л. 95.

¹⁴ Там же. Л. 147.

¹⁵ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 175. Л. 15.

¹⁶ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 180. Л. 7–8.

¹⁷ Там же. Л. 8.

¹⁸ АДРЗ. Ф. 31. Ед. хр. 181. Л. 6.

REFERENCES

- Archive of A. Solzhenitsyn's House of the Russian abroad (in Russian).
Ilyin V.N. Bygone. In: Yearbook of A. Solzhenitsyn's House of the Russian abroad, 2014/2015. Moscow, 2015, pp. 461-515 (in Russian).

Ilyin V.N. *Essays about the Russian culture*. Saint Petersburg, 1997. 466 p. (in Russian).

Ilyin V.N. *Fire worlds: Selected articles from the magazine "Revival"*. Moscow, 2010. 752 p. (in Russian).

Ilyin V.N. *Harp of David*. Saint Petersburg, 2009. 552 p. (in Russian).

Ilyin V.N. *Socrates and anthropology of self-knowledge*. In: *Voprosy filosofii*. 2014. No 10, pp. 87-99 (in Russian).

Аннотация

В статье рассмотрены исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (из архива Дома русского зарубежья им. А. Солженицына). Автор статьи анализирует общую концепцию В.Н. Ильина, его методы и подходы к изучению многообразного материала (науки, музыки, философии). По мнению автора, В.Н. Ильин создал оригинальную концепцию русской культуры, показал ее диалектику и духовные основы.

Ключевые слова: философия русского зарубежья, русская культура, русская наука, русская музыка, русская философия, историософия, метафизика, диалектика культуры.

Summary

The article devoted to V.N. Ilyin's researches about history of the Russian culture (from the archive of A. Solzhenitsyn's House of the Russian abroad). The author of article analyzes the general concept of V.N. Ilyin, his methods and approaches to study of diverse material (science, music, philosophy). In author's opinion, V.N. Ilyin created the original concept of the Russian culture, showed dialectics and spiritual bases of this culture.

Keywords: philosophy of the Russian abroad, Russian culture, Russian science, Russian music, Russian philosophy, historiosophy, metaphysics, dialectics of culture.

В.Н. ИЛЬИН О СМЫСЛЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.О. РОЗОВА

Владимир Николаевич Ильин (1890¹–1974) – философ и литературный критик, преподаватель Свято-Сергиевского православного богословского института – в своих трудах развивал традиционную для русского зарубежья идею религиозного оправдания культуры. В настоящее время трудно восстановить его философию культуры в виде завершенной и структурированной системы идей в виду того, что большая часть работ мыслителя не была опубликована. Сам мыслитель указывал на то, что главной своей задачей в этом русле он считал синтез софиологии С.Н. Булгакова, защитником которой он являлся, и философии свободы Н.А. Бердяева. Об этом он писал в одном из писем Бердяеву: «В конце концов, я пришел к мнению, которого держусь и по сей день, что существует основная грандиозная, творчески-конструктивная, хотя и трагическая антиномия русской философии (которую я считаю в наше время такой же великой, как и русскую музыку). Это антиномия свободы и Софии. Я написал в 1938 г. большую работу “Свобода и бытие”, где изложил эту теорию, но нигде ее напечатать не смог. А между тем там я высказывал взгляды на одинаковую необходимость и гениальность метафизики свободы (Вашей) и Софиологии (о. Сергия). Мне даже пришло в голову, что, быть может, в мое призвание входит синтезировать диалектически софиологическую метафизику и метафизику свободы, тем более, что это вполне входило в мой замысел общей морфологии, которую я пишу всю свою жизнь»². Однако по имеющимся ныне публикациям реконструировать это проект невозможно, хотя мы, несомненно, встречаем статьи, посвященные названным мыслителям. То, на что мы можем в данном случае опираться – это ряд публицистических текстов мыслителя. Но активная работа над его архивом, которая сейчас ведется в Доме русского зарубежья имени А. Солженицына, позволяет надеяться на то, что эта тема будет разработана за счет публикаций новых, ранее неизвестных текстов В.Н. Ильина.

В связи с указанными особенностями кажется необходимым сделать ряд вводных замечаний. Во-первых, из опубликованных текстов трудно назвать конкретную работу Ильина, непосредственно посвященную философии культуры (разве что следует упомянуть «Религию революции и гибель культуры», но и эту работу можно назвать культурфилософской только с некоторыми оговорками). Однако в обширном публицистическом наследии мыслителя, на которое мы в данном случае опираемся, найдется множество статей, затрагивающих культурфилософскую проблематику.

Важный момент также заключается в том, что Ильин редко прибегал непосредственно к теоретическим построениям касательно сущности

культуры и культурного творчества, в основном его идеи удается реконструировать на основании материала, посвященного конкретным явлениям культуры. Обосновывая такую ситуацию, Ильин писал, что он не склонен был к абстрактному философствованию в этой области: «...философия культуры и истории с трудом переносит отвлеченные умствования, хотя бы самые оригинальные и острые. Здоровый инстинкт полноты бытия вызывает жгучую потребность в конкретностях, и лишь воплощенные идеи владеют сердцами и умами в полной мере»⁴.

Стоит отметить и стилевые особенности текстов Ильина. Как правило, его статьи наполнены цитатами из Священного Писания и его любимых философов, насыщены метафорами и необычными сравнениями. Это связано с тем, что Ильин обладал удивительно обширными познаниями в разных областях знания. Он окончил физико-математический и историко-филологический факультеты Киевского университета, занимался музыкой и сам был композитором. Его творчество было чрезвычайно многогранно и затрагивало множество разнообразных тем. К.Д. Померанцев в своих воспоминаниях писал про него: «Это была настоящая энциклопедия, Larousse Universel, но не в алфавитном порядке, а вразброд. Поэтому проф. о. Василий Зеньковский называл Ильина “парламентом, но без председателя”»⁴. Также характерно для стиля Ильина цитирование самого себя, ссылка на собственные неизданные труды и т.п., что, видимо, вызвано отсутствием каких бы то ни было возможностей печатать свои труды и вынужденной необходимостью постоянно печатать в периодике лишь обрывки своих произведений, либо же просто злободневные статьи. Характерной особенностью культурфилософской мысли Ильина также следует назвать то, что свою концепцию религиозного оправдания культуры мыслитель выстраивал главным образом через оппозицию к революционным и материалистическим направлениям мысли. С этим связана одна из основных особенностей его стиля – частые срывы текста на очередное высказывание относительно ненавидимой им революции. Зачастую столь плотная россыпь аллегорий, метафор, цитат, пестрых сравнений, грубых слов о революции, создавая столь яркую и объемную поверхность текста, могла затуманить смысл, содержание. Вот, например, Я.Г. Кротов в своей энциклопедической статье о журнале «Путь» пишет: «Среди статей “Пути” встречаются примитивные. В Ильин в статье “Гёте как мудрец” (1932, № 34) заявил, что Фауст – предтеча американизма и коллективистского коммунизма, автор пятилетки, а сам Гёте – банальный гуманист и культуртрегер»⁵. Ильин действительно считал, что вторая часть «Фауста» неудачна⁶ (что, по мнению Ильина, не отменяет гениальности Гёте), о чем он также писал в статье «Фауст и Пер Гюнт» и в рецензии на книгу Ханса Лилье «Технический век» (Hanns Lilje «Das technische Zeitalter»). Критика Ильина заключалась, прежде всего, в утверждении того, что Фауста не

следовало оправдывать, суд над ним должен был свершиться, но «Гёте не хватило ни мужества, ни сил всмотреться в потустороннюю мглу, окутывавшую уходящего в вечность героя»⁷. В этом отношении Ильин противопоставлял Гёте Ибсена, которому «удалось соблюсти высокую меру философской и художественной объективности. Он не пощадил ни своего героя, ни в нем – самого себя»⁸. В любом случае, как бы мы ни воспринимали такое отношение Ильина к «Фаусту», оценка Я.Г. Кротовым его участия в «Пути» как исключительно примитивного представляется односторонней.

Если попытаться выделить центральные культурфилософские идеи Ильина, первым делом стоит обратить внимание на то, что понятие культуры, нередко трактуемое через отсылку к чему-то временному, земному, в его интерпретации приобретает более фундаментальный, онтологический характер. Культура в его философии выступает как способ преодоления человеком своей тварности путем созидания, творения и посредством этого уподобления Богу. «Культура есть стояние перед вечностью и ответ вечности, из которой человек вызван», – пишет мыслитель⁹. При этом ключевой момент в определении культуры Ильин находит в акте творчества – культура воспринимается, прежде всего, как акт самосозидания человека и одновременно созидания окружающей его действительности. Подлинная культура, по мнению Ильина, это, прежде всего, религиозная – христианская – культура. В данном случае речь идет не о культуре христианства в ее историческом срезе, речь идет о концепции культуры, в которой христианские ценности выступают ее основой, т.е. по сути являются единственным возможным источником ее оправдания. Во многом подобная позиция связана, главным образом, с постулируемым в этот период кризисом искусства и культуры, выход из которого, по мнению многих религиозных философов, связан как раз с идеей воцерковления культуры. Исходя из вышеописанных идей, проясняется и основной подход к культуре, характерный для религиозной философии культуры Ильина и многих других мыслителей зарубежья – подход, согласно которому культура воспринимается не как мир, выстраиваемый между человеком и природой, а скорее, как своего рода посреднический мир между человеком и Богом, т.е. как раз тот возможно единственный способ «ответа вечности, из которой человек вызван».

В рамках такого подхода к культуре интересно, что основу всей русской культуры В.Н. Ильин находил в иночестве. Иночество здесь понимается как постоянная устремленность к иному миру – как самого русского человека, так и всей его культуры, особенно это касается русской музыки и русской литературы. Это стремление к иному миру, как пишет Ильин, облачает всю русскую культуру в монашеское одеяние, делает невозможным никакой культ счастья и наслаждения. Отсюда особая трагичность, свойственная русским произведениям искусства

и всей культуре в целом. И, действительно, все темы, которые Ильин выделяет как центральные, ключевые для русской культуры – это тема «трагической диалектики свободы», тема смерти, рока, греха, тема родины (которая, в виду биографии мыслителя воспринималась им весьма трагично).

Значительную часть исследований русской культуры Ильин проводит на материале русской литературы. Это важная для всех культурфилософских исканий эмиграции черта – обращенность к осмыслению литературы. Литературоцентричность русской философии и философичность русской литературы часто подчеркиваются исследователями. Однако стоит особенно отметить возросший интерес мыслителей зарубежья к русской литературе. Этот интерес, в том числе, связан и с проектом сохранения и трансляции культурного наследия России, в котором русская эмиграция видела одну из основных своих задач¹⁰. Принципиальна здесь и сама попытка осмысления своего культурного прошлого сквозь литературное наследие и установления некоторой прочной связи, преемственности между дореволюционной Россией и эмиграцией. Это связано с тем, что многие мыслители зарубежья отрицали тождество России и СССР¹¹, считая продолжением старой России себя – эмиграцию – и возлагая на себя, таким образом, соответствующие культурные задачи.

Одним из центральных источников по философии русской культуры В.Н. Ильина является цикл статей, опубликованный в 1931 г. в «Вестнике РСХД» под названием «Этюды о русской культуре». В этих статьях мыслитель, анализируя творчество Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, Н.С. Лескова, П.И. Чайковского и А.А. Блока, представляет образ русской культуры в контексте своей философии культуры и истории. Выбор главных героев своих этюдов он объясняет тем, что именно они являются «носителями и живыми олицетворениями последних судеб дореволюционной культуры». Они в своем творчестве воплотили ключевые темы и идеи философии русской истории и культуры: темы свободы, смерти и рока, греха, родины, веры.

Рассматривая творчество Блока, Ильин концентрируется на теме России. Мыслитель пишет, что Блок – «символическое олицетворение трагической эротики»¹², без которой невозможна культура; и тема эта, в свою очередь пронизана темой смерти и рока. Однако подход Ильина к проблеме эротики в творчестве Блока весьма оригинален. Ильин считает, что тайна эротики Блока – это любовь к родине, к России через женщину, эротическое постижение России¹³. Отсюда и внезапное прорастание тем смерти и рока в эротике. Заметим, что восприятие Ильиным темы родины весьма болезненно и трагично. С одной стороны, это связано с его конкретным личным опытом, с пережитой им трагедией революции и изгнания; но, с другой стороны, такой подход является фундаментом всей развиваемой им философии русской

культуры и истории. Ильин считал, что само бытие в основе своей трагично. «Страдальческую беззащитность» России Ильин выделяет как основной мотив ее истории и пишет: «Беззащитность России связана еще с одной очень тяжелой, страшной, мучительной особенностью ее исторического пути – легкой восприимчивостью ко всякого рода искушениям, соблазнам и наваждениям на том большом и открытом историческом пути, по которому совершалось ее страстотерпческое шествие»¹⁴. Подобное трагичное и даже порой эсхатологичное переживание России Ильин находит и в лирике Блока (анализируя, например, стихотворение «Коршун»).

Обращаясь к творчеству Достоевского, Ильин отмечал, что Россия также характеризуется некоей мистической таинственностью. «Россия – Сфинкс», – повторяет слова Блока Ильин. Россия – та страна, где парадоксальным образом совмещаются противоположности, что и порождает трагичность. «В этом смысле Россия великолепно символизируется трагическими героинями романов Достоевского»¹⁵, – пишет Ильин. Помимо прочего, Достоевскому удалось показать в своем творчестве всю трагедию диалектики свободы и порождаемого ей страдания. Ильин считал Достоевского вестником и пророком конца, который в своих произведениях, особенно в «Бесах», как бы предвосхитил грядущую катастрофу России. Позже, в 1939 г., Ильин напишет статью «Демонология и юмор Достоевского», в которой выделит две основные линии, тесно переплетающиеся в творчестве Достоевского – это комедия и трагедия. В качестве примера Ильин приводит «Бесы», где, по его мнению, «трагическое начало доведено до последних пределов – и, именно, по закону эстетического равновесия доведено до предела юмористическое начало»¹⁶. Соотношение трагедии и комедии является основополагающим и для мировоззрения самого Ильина. Он утверждает, что комедия и трагедия – это, по сути, одно и то же, две стороны одной монеты. Сущность мира в основе своей трагична. А учитывая приведенное выше тождество, то, что в основе мира переплетены две противоположности (комедия и трагедия), мир, по сути, противоречив и антиномичен. Соответственно, отрицание этих противоположностей как основ нашего бытия ведет к его разрушению. В таком случае происходит профанация трагедии, а вслед за ней и профанация любви и смерти. И так путем запрета радости и страданий появляется скука, пишет Ильин. Та самая скучающая злоба Ставрогина в «Бесах», все действия которого превращаются лишь в «этапы бегства развращенного до мозга костей скучающего сноба от скуки»¹⁷. Несомненно, важными в творчестве Достоевского, считает Ильин, являются его юмористический подход к теме зла, который в некотором «смысле связан и искуплением и прощением, ибо осмеянное не может быть до конца проклятым и осужденным»¹⁸, и также тема свободы, которая является основой мировой трагедии. Текст Посла-

ния к Галатам Ильин считал «духовным (пневматическим) костяком, фундаментом, идеей-силой, двигателем диалектики всего творчества Достоевского как подлинно христианского метафизика свободы и беспощадного противника законнического лицемерия и фарисейства, которых он сражает, как и Гоголь, силой своего юмора и своей сатиры, обрушивающихся главным образом на мир бесов, демонов»¹⁹. Основной темой Достоевского также является тесно связанная с темой свободы амартология, проблема греховности человека и ее осознание.

«Есть в русской природе и в русском характере совсем особое свойство, нигде более не встречающееся. Свойство это — безбрежная и бесконечная тоска. В значительной степени она объясняется общей тяжестью русского исторического рока, своеобразно отражающегося и преломляющегося в жизни отдельных лиц. Но все же этим она не исчерпывается. Унылая беспредельность русских просторов и своеобразная грустная красота русской природы даже тогда, когда она нарядна и пестра, — нашли свое воплощение в особенностях народной поэзии (фольклора) и музыки»²⁰, — пишет Ильин в IV этюде «Чайковский, Тургенев и Толстой». Вслед за Ницше Ильин утверждает глубинную связь музыки и трагедии. Мыслитель анализирует творчество Чайковского в контексте творчества Тургенева и Толстого. Ильин считает, что все трое — фаталисты и мистики, представители дехристианизированной погибающей дворянской культуры. Чайковскому, как пишет Ильин, удалось отразить в своей музыке идею рока и смерти в образе приговоренной к смерти дворянской культуры.

Пятый этюд посвящен Н.Ф. Фёдорову. «Фёдоров являет образ просветленной социальной эсхатологии в духе эзотерического православия, живущего в тайниках русского духа»²¹, — пишет Ильин. Мыслитель сравнивает его с преп. Серафимом Саровским, говоря, что если первый «пророк бессмертия и воскрешения, пророк соборного общего дела»²², то последний — «пророк вечной славы человека в Духе Святом». К наследию Н.Ф. Фёдорова Ильин обращался и ранее: в 1928 г. в «Евразийском временнике» была опубликована статья Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Фёдорова». Ильин выделял две основные черты Фёдорова — праведную жизнь, «житие» и ученость. Ильин не раз упоминает, насколько глубока и обширна была его ученость. Ильин писал, что это «Божий дар знания в ответ на дух любви великого праведника»²³. Мыслитель утверждал, что истинную философию обязательно должно сопровождать ее действительное осуществление, чему и посвятил свою жизнь Фёдоров. По мнению Ильина, мудрость должна выражаться в ее носителе, в личности и, для познания мира, необходимо принять это мир в себя, слиться с ним, а это возможно только в акте любви. Таким образом, пишет Ильин, знание, любовь, деятельность — взаимно обусловлены. «Общее дело» Фёдорова обуславливает то, что философия у него фактически совпадает с воскрешением, «для него воскрешение

есть предел философии»²⁴. И если бытие — очевидно, то смерть противостоит естеству; и решается эта проблема, по мнению Ильина, именно воскрешением. Отсюда и своеобразная философия истории Фёдорова: история вся пронизана смертью, как факт она есть постоянное взаимное истребление, тогда как она должна быть всегда только воскрешением. Ильин подчеркивает несомненную актуальность и своевременность «общего дела» Фёдорова. «Общее дело» Фёдорова имеет значимость не только для философии, считает Ильин, но и для богословия. Ведь Церковь и есть общее дело, а «пассивное ожидание Второго Пришествия есть одно из величайших заблуждений, отдаляющих Второе Пришествие и превращающих историю в дурную бесконечность бессмыслиц, пошлостей и взаимоистреблений»²⁵.

Вокруг философии «общего дела» возникла полемика между В.Н. Ильиным и Г.В. Флоровским, который критиковал Фёдорова, главным образом, за отсутствие подлинного христианства в его учении, за подмену христианского начала космическим. Флоровский в «Путиях русского богословия» пишет: «Одинокая мечта об общем деле — вот основной паралогизм философии Фёдорова»²⁶. Ильин в ответ, защищая Фёдорова, пишет, что мечтательно-утопическая установка в 70-х гг. XIX в. царила везде, и без нее само творчество было бы невозможно. Флоровский также утверждает, что у Фёдорова совсем нет христологии; однако Ильин замечает, что даже если метафизической христологии у него и вправду нет, тем не менее, Евангельский Христос присутствует во всем его творчестве. Фёдоровское понимание греха совсем не соответствует христианскому, утверждает Флоровский. По его мнению, это связано с тем, что Фёдоров рассматривал грехопадение человека как потерю своей космической силы; отсюда и характерное для него полное нечувствие греха. Ильин же считал, что учение о первородном грехе у Фёдорова есть, просто оно заключается в том, что суть первородного греха рассматривается как поклонение смерти («амартология смертобожничества»). Если бы Фёдоров умолчал о Боге, ничего бы не изменилось, замечает Флоровский, к тому же, исходя из учения Фёдорова, «остается неясным, кто умирает и кто воскресает, — тело или человек?»²⁷ Существенный изъян философии Фёдорова, по мнению Флоровского, состоит также в отсутствии учения о личности. В его Воскрешении совсем нет Бога, считает Флоровский, все делают человек и наука, и корни этого — в неправильном понимании смерти как какого-то недостатка природы и человека, поэтому и воскрешение у него — дело рук человеческих. Ильин, однако, оценивал «общее дело» Фёдорова очень высоко, считая его весьма значимым для всей истории русской философии. В своих статьях он прямо пишет, что Фёдоров — пророк — «свободный глашатай судеб Божиих, глашатай, сливший свою волю с волей Божией, он — человек, узревший правду Божию и страстно желающий ее свершения, как бы оно ни было ужасно»²⁸.

Завершает свои этюды Ильин сравнением русской культуры с птицей Гамаюн — это вещая птица, которая знает всё, предвещает будущее и поет божественные гимны. Смысл русской культуры, согласно Ильину, исходя из рассмотренных этюдов, во многом концентрируется вокруг трагедии и устремленности к иному миру, что, однако, не стоит трактовать как призыв к пессимизму и уходу из мира. Ильин использует скорее ницшеанское понимание трагедии — как основы мира и подлинной культуры, как гарантии подлинности и полноты той духовной реальности, которую мы создаем. По мнению Ильина, устремленность к иному не означает отказ от культуры, а скорее еще раз подчеркивает, что культурное творчество — это не замкнутая на текущей жизни деятельность человека, а ответ по направлению к вечности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Год рождения В.Н. Ильина является спорным моментом в его биографии. Существует мнение, что мыслитель родился в 1891 г. Однако 1890 г. рождения наиболее вероятен. Во-первых, в своей автобиографии В.Н. Ильин сам указывал 1890 г. (см. Краткое жизнеописание Владимира Николаевича Ильина, магистра философии и доктора богословия // Эссе о русской культуре. — СПб., 1997. С. 5). Во-вторых, в интервью с вдовой философа В.Н. Ильиной (которая, вероятно, с достоверностью знала год рождения мужа) отмечается, что в 1990 г. было столетие со дня рождения В.Н. Ильина, которое никак не отмечалось и осталось незамеченным в академических кругах (см.: На периферии русской религиозной мысли. Интервью с Верой Николаевной Ильиной, вдовой русского религиозного философа В.Н. Ильина // Церковно-общественный вестник. 1997. 8 мая. № 15. С. 8). В другом интервью Вера Николаевна упоминает, что на момент их свадьбы (1934) Ильину было 44 года (см.: *Козырев А.П.* Исав, восставший на Иакова // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». — М., 2009. С. 28). 1891 год рождения мыслителя указывают протоиерей Алексей Князев (см.: Некролог // Вестник РСХД. 1974. № 114. С. 286) и Николай Зернов (см.: Русское религиозное возрождение XX века. — Париж, 1974. С. 75); этот же год указан на могиле философа на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа в Париже. Немецкий исследователь Илларион Петцольд отмечает, что источником этой ошибки был французский паспорт В.Н. Ильина, в котором был неверно указан год рождения (1891) (см.: *Petzold H.* Leben und Werk Vladimir N. Iljines // *Kyrios.* — Berlin, 1974. № 14. P. 273).

² *Ильин В.Н.* Письмо Н.А. Бердяеву от 23 июня 1943 г. // Звезда. 1997. № 3. С. 182.

³ *Ильин В.Н.* Этюды о русской культуре. Этюд I. Блок и Россия (Эсхатология любви) // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. — СПб., 1997. С. 52.

⁴ *Померанцев К.* Сквозь смерть: воспоминания. — Лондон, 1986. С. 100–101.

⁵ Литературная энциклопедия русского зарубежья, 1918–1940. Периодика и литературные центры. — М., 2000.

⁶ «Финал второй части явно искусственен и представляет попытку (быть может бессознательную) отмахнуться от иных, страшных видений, ничего общего с небом не имеющих», — писал Ильин (см.: *Lilje H.* Das technische Zeitalter // Путь. 1930. № 25. С. 131).

⁷ *Ильин В.Н.* Гёте как мудрец // Путь. 1932. № 34. С. 68.

⁸ *Ильин В.Н.* Фауст и Пер Гюнт // Вестник РСХД. 1932. № 8/9. С. 24.

⁹ *Ильин В.Н.* Революция и небытие // Возрождение. 1935. 8 марта. № 3565. С. 2.

¹⁰ Итальянский исследователь Луиджи Магаротто приводит по этому поводу интересную метафору: «Когда в 1492 году евреи были изгнаны из Испании королем Фердинандом V Католиком и его супругой Изабеллой II, большинство из них навсегда осело в Салониках. Но, как гласит история, они долгое время сохраняли и передавали из поколения в поколение ключи от своих родных домов, конфискованных в Испании, не теряя надежды когда-нибудь туда вернуться. Для тех русских, которые покинули Россию после революции 1917 года, таким ключом, бережно хранимым, стала русская литература. Любовь к литературе оставленной родины была для них защитой и сохранением своего национального характера. Быть русским в эмигрантской среде означало почитать и знать литературу и культуру своей родной землей» (*Магаротто Л.* Предисловие // *Мочульский К.В.* Великие русские писатели XIX в. — СПб., 2000. С. 5).

¹¹ См., например: *Вейдле В.В.* Безымянная страна. — Париж, 1968; *Ильин И.А.* Советский союз — не Россия // *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. — М., 1998 и др.

¹² *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. С. 52.

¹³ «Однако никакое самое точное и последовательное описание не может и отдаленно сравниться с той правдой о своей стране, которую дает о ней эротическое узрение. Родная страна, родной народ есть, прежде всего, народ женихов и невест. И, любя женщину своего народа, в ее лице мы приобщаемся сокровенному лону Родины, мы видим ее скрытый лик, познаем его особым познанием, мы “прикладываемся к своему народу”», — пишет Ильин в Этюде I «Блок и Россия» (*Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. С. 56).

¹⁴ *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 57.

¹⁵ Там же. С. 60.

¹⁶ *Ильин В.Н.* Демонология и юмор Достоевского // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». — М., 2009. С. 625.

¹⁷ Там же. С. 630.

¹⁸ Там же. С. 625.

¹⁹ *Ильин В.Н.* Трагедия и Достоевский // *Ильин В.Н.* Пожар миров: Избранные статьи из журнала «Возрождение». С. 583.

²⁰ *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. С. 77.

²¹ Там же. С. 52.

²² *Ильин В.Н.* Н. Федоров и преп. Серафим Саровский // *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. С. 97.

²³ Там же. С. 104.

²⁴ Там же. С. 106.

²⁵ Там же. С. 108.

²⁶ Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н.Ф. Федоров: pro et contra. – СПб., 2004. Кн. 1. С. 718.

²⁷ Там же. С. 719.

²⁸ Ильин В.Н. Федоров и преп. Серафим Саровский. С. 111.

REFERENCES

Ilyin V.N. *Essays about the Russian culture*. Saint Petersburg, 1997. 466 p. (in Russian).

Ilyin V.N. *Fire worlds: Selected articles from the magazine "Revival"*. Moscow, 2010. 752 p. (in Russian).

Ilyin V.N. Faust and Peer Gynt. In: *Vestnik RSHD*. 1932. No 8/9, pp. 19-26 (in Russian).

Ilyin V.N. Goethe as the Sage. In: *Put*. 1932. No 34, pp. 64-70 (in Russian).

Ilyin V.N. Revolution and nonbeing. In: *Vozrozhdenie*. 1935. No 3565, pp. 2 (in Russian).

Ilyin V.N. Letters to N. Berdyaev. In: *Zvezda*. 1997. № 3, pp. 174-184 (in Russian) *Fedorov N.F.: pro et contra*. Saint Petersburg, 2004. 1112 p. (in Russian).

Knjazev A. Necrologue. In: *Vestnik RSHD*. 1974. No 114, pp. 285-288 (in Russian).

Literary Encyclopedia of Russia Abroad, 1918–1940. Moscow, 2000. 672 p. (in Russian).

Magarotto L. Preface. In: Mochulskij K. *The Great Russian writers of the XIX century*. Saint Petersburg, 2000, pp. 5-11 (in Russian).

On the Periphery of the Russian Religious Thought. Interview with Vera Nikolayevna Ilyina, the widow of Russian religious philosopher V.N. Ilyin. In: *Tserkovno-obshhestvennyj vestnik*. 1997. No 15 (in Russian).

Petzold H. Leben und Werk Vladimir N. Iljines. In: *Kyrios*. Berlin, 1974. No 14, pp. 253-273 (in German).

Pomerantsev K. *Through death: memories*. London, 1986. 195 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена проблемам философии культуры в творчестве В.Н. Ильина. Автор анализирует концепции мыслителя, связанные с вопросом о религиозных основаниях культуры. Особое внимание уделяется исследованию русской культуры, проведенному В.Н. Ильиным на материале русской литературы.

Ключевые слова: философия культуры, русское зарубежье, русская культура.

Summary

The article is devoted to Vladimir Ilyin's philosophy of culture. It deals with the problem of religious foundation of culture. The article also considers Ilyin's conception of Russian culture and Russian literature.

Keywords: philosophy of culture, Russian culture, Russia Abroad.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению

РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ КЛАССИКИ

С.А. Никольский. Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв. – М.: Голос, 2015. – 536 с.

И.Н. СИЗЕМСКАЯ

Новая книга С.А. Никольского «Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв.» продолжает исследование автора об особенностях и векторах развития русского мировоззрения на материале отечественной классической литературы¹. Цель работы, как ее определяет автор, показать, что значительная часть проблематики русского мировоззрения имеет исторические корни в отечественной философской мысли и классической литературе, обращенной к предельным основам человеческого бытия. Исходя из признания, что «в русской литературной традиции эмоциональное и рациональное начала всегда являли собой органическое единство, в равной мере считались ценными»², Никольский соединил философский и литературоведческий анализы, сделав предметом рассмотрения процесс становления и развития русского самосознания. В исследование включены главные темы русской прозы и поэзии: о жизни и смерти, свободе и ответственности, добре и зле, должном и сущем, праведном и греховном, любви и ненависти, благородстве и низости. Автор представил это проблемное поле *литературно-философским*, т.е. в равной степени открытым для художественного и интеллектуального творчества. В выборе такого методологического подхода к проблеме Никольский опирался на суждения Вл. Соловьева, В.В. Зеньковского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, считавших, что каждая из этих форм творчества сочетает в себе оба духовных начала, «ибо истекают в конечном итоге из одного источника, разветвлениями которого являются»³.

Выявление этого «внутреннего духовного сродства» стало концептуальным и эмоциональным стержнем книги. Автор не пытается ответить на вопрос, как философ и литератор подводят под общий знаменатель то, что является для них общим и то, что их разъединяет – он просто исходит из этого факта *как данности*, выявляя те смысловые «точки единения», которые позволяют через обращение к литературным текстам показать связь русской литературной классики с отечественной философией. При этом из поля зрения не уходит важный момент: «...в русской классике есть отличительное. Во-первых, ее внимание к предельным вопросам непрерывно развивается от творца к творцу, проявляется постоянно

и потому может считаться существенной и характерной чертой. И, во-вторых, в этом явлении есть особенные русские смыслы и ценности, не свойственные другим литературам»⁴. Те же «особенные ценности и смыслы» фиксируются автором и при характеристике отечественной философии, с которыми он связывает ее постоянное обращение к теме человека как к главной и непреходящей, акцентирующей *мировоззренческие вопросы* («небесное и земное», «человеческое и божеское», «религиозное и светское», «личное и общественное», «власть и народ»). Так задачи философско-литературного анализа подчиняются главной цели исследования: показать «сопряженность» отечественной философии и литературы с процессом становления и развития русского мировоззрения, что предопределило не только его общую направленность, но и структуру книги.

Выбранный объект (русское мировоззрение), методология исследования (синтез литературоведческого и философского анализа), привлечение обширного материала, охватывающего два века развития отечественной литературной классики делают книгу многоплановой. Охватить все ее «смысловые горизонты» в рамках рецензии, всегда ограниченной объемом листажа и установившимися требованиями жанра, очень трудно. Поэтому я выбрала для рассмотрения проблемы, которые, с одной стороны характеризуют философскую методологию и ключевые сюжеты книги, а с другой — близки моему собственному исследовательскому интересу. Это — проблематика, связанная с авторской интерпретацией русского мировоззрения и его связи с отечественной литературой.

Автор начинает свое исследование с определения концепта «русское мировоззрение». В онтологическом плане мировоззрение рассматривается им как результат исторического пути народа, в гносеологическом — как результат специфической философской рефлексии. «Под национальным мировоззрением, — пишет Никольский, — я понимаю систему идей, смыслов, взглядов, представлений, убеждений, верований, норм, ценностей и привычек, сложившихся в истории и культуре народа, воспринимаемых и воспроизводимых субъектом и проявляющихся в его поведении и действиях в обыденно-типичных или экзистенциально-экстремальных ситуациях»⁵. В такой интерпретации мировоззрение предстает как упорядоченный и отрефлексированный результат исторического пути народа и культуры. Важнейшей чертой русского национального мировоззрения XIX в. автор считает «природную ориентированность»⁶. Особенно отчетливо последняя находила выражение в мировосприятии земледельца: его отношениях с природой, с городом и властью, с религией и культурой, в толковании собственности, права, нравственности, взаимоотношений крестьян и помещиков. Это предопределило, считает автор, укорененность в национальном самосознании представлений «о равноценности в человеческой жизни эмоционального и рационального начал»⁷.

Такая интерпретация, по оценке Никольского, созвучна известной характеристике русского мировоззрения С.Л. Франком, обращавшим особое внимание на единение в нем «понимания с сочувственным переживанием»⁸. Но, считает он, в качестве методологической установки тезис Франка требует «дополнительного прояснения» — введения в исследование «исторического фактора». Против этого, конечно, не может быть возражений. Но хочу заметить, что и обращение к истории не всегда может объяснить в полной мере

то, что нуждается в объяснении. В поисках причин предметной близости философии и литературы XIX в. автор ссылается на факт долгого отсутствия в России гражданского общества: свободное самовыражение в таких условиях было возможно исключительно в сфере духа, отсюда, считает он, особая роль литературы и наполненность ее мировоззренческими смыслами. Это замечание справедливо, но отчасти. Дело в том, что предметно-смысловая близость русской философии и отечественной литературы не в меньшей, а, может, в большей степени объясняют *гносеологические причины*. Назову две главные.

Первая причина: русская общественная мысль «пробудилась» как мысль *историософская* (мировоззренческая)⁹. Достаточно вспомнить, что с вопроса «Откуда пошла земля русская?» начинается один из древнейших документов русской общественной мысли — летописный свод, вошедший в историографию под названием «Повесть временных лет» и оцениваемый как памятник литературы Древней Руси¹⁰. Почему именно эта проблема определила вектор летописно-литературных изысканий — это отдельный вопрос, для нас важно отметить, что названный *литературный памятник* неопровержимо свидетельствует о том, что соединение «работы ума и созерцания души» характеризует русскую литературу уже в истоках, является ее своеобразным генетическим кодом¹¹.

Вторая причина: близость философии и литературы задавалась общей методологической установкой о целостности Бытия и взаимной дополняемости всех форм его постижения, признанием, что истинные представления о мире достигаются усилиями «ума чувствующего и переживающего»¹². Названные методологические установки сыграли роль значимого фактора в развитии и философии и литературы: они потребовали принятия в качестве *субстанциальной основы рефлексии сознания*¹³. Духовная сфера стала рассматриваться не просто как область субъективного, эпифеномен внешнего мира, а как реальность, связанная в своих глубинных основаниях с общечеловеческими гуманистическими смыслами, постижение которых выводит человека на праведный путь, приближающий его к истинному знанию о мире и собственном предназначении.

Предметно-смысловая близость отечественной философии и литературы, особенно очевидно выявившаяся к середине XIX в., таким образом, исходно «закладывалась» особенностями национального мировосприятия. Конечно, формы этой близости претерпевали изменения, а разные повороты отечественной истории меняли горизонты их общего смыслового поля. Но предметное «соприкосновение» философии и литературы оставалось незыблемым. Философия служила своеобразным путеводителем, «магнитной стрелкой» (Киреевский) в литературных поисках, а литература «предоставляла» способы облекать абстракции философского умозрения в живую плоть понятных и близких сердцу художественных образов. В контексте рассматриваемой проблемы имеет смысл отметить еще один момент, а именно. Склонность отечественной общественной мысли к единению рассудочного и художественного способов мировосприятия во многом была предопределена принятием Древней Русью православия, сыгравшего через противостояние католицизму роль своеобразной прививки от «логицизма». Согласно его религиозным догматам *вся* совокупность духовных сил человека обеспечивает достоверность его знаний о мире. Философское обосо-

вание этот догмат получил именно в середине XIX в. (сначала в учении о «живознании» И.В. Киреевского, затем в философии всеединства Вл. Соловьева и С.Н. Булгакова), и этот факт тоже оказал свое влияние на усиление в литературной классике «философского беспокойства» (Флоровский).

Рассматривая русское мировоззрение сквозь призму ценностных смыслов русской прозы и поэзии, Никольский в соответствии с установившейся традицией фиксирует его расколотость на два типа — европеизированный и патриархально-национальный¹⁴. Обращаясь к литературным текстам через анализ эмоциональных состояний литературных персонажей, описание «проживаемых» ими ситуации (бытовых и гражданских, повседневных и экстремальных), через воспроизведение полемических диалогов действующих лиц, он убедительно показал, как укоренились в мировосприятии русского человека, получая жизненную реализацию в его поступках и поведении, в отношении к государству и власти, идеи и смыслы западничества и славянофильства. Эта часть книги мне представляется наиболее новаторской, она убедительно свидетельствует об эвристичности выбранного автором способа рассмотрения русского мировоззрения как социокультурного феномена.

Свой анализ проблемы автор начинает с «Философических писем» П.Я. Чаадаева, справедливо полагая, что, *во-первых*, «именно с него начинается отсчет систематической разработки темы русского мировоззрения, в том числе — особого внимания к вопросу о месте и роли России в мировой истории и соотношения путей развития России и Запада»¹⁵, а, *во-вторых*, обращаясь к Чаадаеву он «обозначает исторический приоритет именно этой формы русского мирознания»¹⁶. Не могу не согласиться с приводимыми в этой связи доводами автора: «...в послемонгольский период, с которого и можно говорить о зачатках первичных форм российского мирозерцания, российская история обнаружила склонность именно к европейскому тренду своего развития, и, потенциально, к идеологии западничества»¹⁷. В самом деле, широкомасштабные меры Петра I, направленные на европеизацию России, легли уже на подготовленную предшествующими историческими событиями и изменениями в общественном сознании почву. На этот факт обращали внимание многие исследователи. Так, известный литературовед и культуролог В.В. Вейдле утверждал, что принятие христианства, произошедшее в XII в., предопределило России *быть Европой* не только по территории, но и по культуре. «Древняя Русь, уже в силу византийского воспитания своего, была Европой, т.е. обладала основными предпосылками европейского культурного развития», — писал он¹⁸. Исторически сложилось так, что русская культура родилась рядом и под влиянием западно-европейской культуры. Поэтому Никольский несомненно прав, начав тему русского мировоззрения XIX в. с обращения именно к западничеству, у истоков которого стоял Чаадаев.

«Философическим письмам» Чаадаева в книге посвящен очерк «“Западник” Чаадаев». Полагаю, что определение «западник» взято в кавычки не случайно. Думаю, этот знак отражает ту мысль (наряду с другими), что Письма Чаадаева — это не столько *защита* Запада, его культуры, образа жизни и образа мысли, сколько *обвинение* в адрес России за то, что «мы составляем пробел в порядке разумного существования». Конечно, в подтексте этих обвинений очевидно прочитывается позиция человека западной культуры, но боль, которая стоит

за ними — боль русского человека. История русской общественной мысли свидетельствует, что письма Чаадаева стали «первоисточником» историософских построений и для «западников», и для «славянофилов», и для многих тех, кто следовал уже за ними. Такова была сила и тайна его философской рефлексии и оценки европейских и российских реалий. Чаадаеву русская общественная мысль обязана *постановкой* проблемы «Россия — Европа». Ответы на стоящие за ней вопросы пытались позже дать многие, но все, как ни покажется странным, искали их в парадигме, сформулированной Чаадаевым: «Мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»¹⁹. Тезис оказался столь притягательным, что, к сожалению, не утратил силу своего влияния на умы и политиков и сегодня.

Признавая за Чаадаевым значимость его интерпретации темы «Россия и Европа», Никольский справедливо предостерегает: разговор на тему русского мировоззрения без обращения к «славянофильству» не дал бы полного представления о смысловых векторах, определивших его будущее развитие. Поэтому после Чаадаева автор обращается к ранним славянофилам — А. Хомякову, И. Киреевскому и К. Аксакову. Ему удалось убедительно показать, что глубинные причины, пробудившие интерес к проблеме, соответственно к оценке российских реалий, у славянофилов и Чаадаева имели общее основание — неприятие деспотизма во всех его проявлениях, «неудовлетворенность современной жизнью, положением народа и отношением к нему господ»²⁰. Хотелось добавить, что общей была и приверженность к системно-теоретическому осмыслению проблемы, свидетельством чего являются работы Киреевского «Девятнадцатый век» (1832), «О характере просвещения Европы и его отношении к России» (1852), «О возможности и необходимости новых начал в философии» (1856).

Охранительная позиция славянофилов ко всему русскому вкупе с утверждениями о «благости старины», организующая в систему их воззрения на прошлое, настоящее и будущее России и на характер отношений с Европой, по оценке Никольского, «не поддается конкретизации, как бы «повисает» в воздухе». Да, в большинстве случаев именно «повисает», приобретая характер или прекраснотушных мечтаний или романтических «воздыханий» об ушедшем Золотом веке... Но если эта позиция включалась в контекст *историософских воззрений*, она приобретала вполне конкретный характер, более того, несла позитивный смысл. Пример тому — оправдание, точнее обоснование К. Аксаковым самодержавия как исторически сложившейся и потому единственно приемлемой для русского народа формы верховной власти. У славянофила Аксакова рассуждения о самодержавии сопровождаются первым в истории русской философии *концептуальным осмыслением идеи гражданских свобод* — свободы общественного мнения, мысли, устного и печатного слова, свободы собраний. Свою Записку Александру II, в которой обосновываются принципы жизни российского общества и характер отношений народа с властью, Аксаков заканчивает очень конкретным требованием: «*Правительству — право действия* и, следовательно, закона; *народу — право мнения* и, следовательно, слова. Вот русское гражданское устройство! Вот единое истинное гражданское устройство!»²¹. К сожалению, Записка выпала из анализа Никольского. Справедливо названный им уничтожительным характер славянофильских высказываний о западной цивилизации

как погрязшей в стремлениях к богатству и житейскому комфорту, и же стокость требования освободиться от гнета безусловного авторитета европейской культуры²², конечно, не способствовал сближению славянофилов с западниками. Но за спором стояла объединяющая, порой вопреки личным устремлениям, реальная проблема — о будущем России, о *путях ее модернизации*, как бы мы сказали сегодня. Адекватное осмысление ее предполагало свободную от эмоциональных оценок философскую рефлексию. Порой это *ранним славянофилам*, как и *ранним западникам*, удавалось, что и понятно: и те, и другие знали современную им европейскую философскую мысль «не из чужих пересказов», были детьми русского Просвещения, «птенцами гнезда Петрова», испытали влияние идей декабристов.

Развитие русского мировоззрения в противостоянии и стремлении к сближению утвердившихся к этому времени идей показано в книге Никольского на ярком материале русской литературной классики. Прекрасное знание литературы, умение провести анализ литературного текста на основе философской методологии, обращение к персоналиям (Лермонтов, Тургенев, Гончаров, Достоевский, Толстой, Чехов, Мандельштам, Ахматова), творчество которых в наибольшей степени являет собой философскую рефлексию на российские и европейские реалии своего времени, выявили и убедительно доказали исследовательские возможности выбранного автором способа рассмотрения проблемы русского мировоззрения. Его ключевые вопросы (о смысле жизни и смерти, о добре и зле, свободе и ответственности, войне и мире, любви и ненависти и др.), преломленные сквозь призму повседневных дел и забот литературных персонажей, предстают в книге как *результат исторического и культурного опыта российского народа*. При этом, в авторской интерпретации темы отечественной литературы XIX в. наполняются сегодняшним актуальным содержанием. Почему идеи долга, справедливости, права, порядка, о которых говорил Чаадаев, обосновывая свой вывод о «выпадении России из всемирной истории», по-прежнему остаются больше в сфере сознания, чем нашего практического бытия? Где проходит грань между земным и небесным, есть ли в несовершенстве мира ответственность Творца, который «на нас не кинет взора: он занят небом, не землей», и в чем смысл богоборчества? Может ли любовь противостоять силам зла? В книге лермонтовская озабоченность этими вопросами воспринимается созвучной нашим собственным тревогам, душевным метаниям, поискам своих жизненных смыслов — такова оказывается сила авторской их интерпретации. Каковы истинное отношение власти к народу, отдельному человеку и роль поэта в этом неравном противостоянии? Что есть молчание как гражданская позиция — инобытие голоса или его смерть? Что скрывало молчание Анны Ахматовой, оставшейся в России, «где мой народ, к несчастью, был»? Жизнь отдельного человека — это существование или данная ему от рождения попытка «возобновиться» в тех смыслах и ценностях, которые человечество выработало на пути своего очеловечивания? На эти и другие вопросы у автора есть свои ответы, с ними можно соглашаться или не принимать их, но главное — они заставляют задуматься, рождают новые вопросы, раздвигая горизонты смыслов нашего мировосприятия, представлений о мире, в котором живем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: С.А. Никольский. Русское мировоззрение. Т. I. Смыслы и ценности российской жизни в философских и литературных произведениях XVIII – середины XIX столетия. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 415 с. (в соавт. с В.П. Филимоновым); С.А. Никольский. Русское мировоззрение. Т. II. Как возможно в России позитивное дело: поиски ответа в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 543 с. (в соавт. с В.П. Филимоновым); С.А. Никольский. Русское мировоззрение. Т. III. «Новые люди» как идея и явление: опыт осмысления в отечественной философии и классической литературе 40–60-х годов XIX столетия. – М.: Прогресс-Традиция, 2012. – 710 с.

² Никольский С.Н. Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX – XX вв. – М.: Голос, 2015. С. 41.

³ Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 315

⁴ Никольский С.А. Горизонты смыслов. С. 7.

⁵ Там же. С. 20.

⁶ Там же. С. 39.

⁷ Там же. С. 40.

⁸ Франк С.Л. Русское мировоззрение. Вступ. статья А.А. Ермичева. – СПб., 1996.

⁹ «Русская самобытная мысль, – писал Бердяев, – пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба». – Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. С. 71.

¹⁰ См.: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI – начало XII века. – М., 1978.

¹¹ См.: Сиземская И.Н. О внутреннем согласии русской философии и литературы // Философия и культура. 2010. № 5. С. 79–86.

¹² Поэзия как жанр русской философии. Антология / сост., автор вступит. статьи И.Н. Сиземская. – М., 2007.

¹³ См.: Бонеевская Н.К. М.М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1993. № 1.

¹⁴ Никольский С.А. Горизонты смыслов. С. 36.

¹⁵ Там же. С. 43.

¹⁶ Там же. С. 61.

¹⁷ Там же. С. 61–62.

¹⁸ Вейдле В.В. Россия и Запад // Вейдле В.В. Умирание искусства. – М., 2001. С.148.

¹⁹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Соч. С. 150.

²⁰ Никольский С.А. Горизонты смыслов. С. 62.

²¹ Аксаков К.С. «О внутреннем состоянии России». Записка, представленная Государю Императору Александру II // Русская историософия. Антология / сост., вступит. статья, комментарии: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М., 2006. С.179.

²² См.: Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М., 1995.



Конференции, семинары, круглые столы



РЕФЛЕКСИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ БЕССУБЪЕКТНОСТИ

*X международный междисциплинарный научно-практический
симпозиум «Рефлексивные процессы и управление»
15–16 октября 2015 г. в Институте философии РАН*

В.Е. ЛЕПСКИЙ, И.Е. ЗАДОРЖНЮК, С.В. ПИРОЖКОВА

Главная проблема России, как и всего мира в целом, на наш взгляд, — преодоление бессубъектности развития. На уровне российской правящей элиты практически отсутствует выработка образов будущего, она не предлагает реалистичных проектов и стратегий развития. В других странах эти симптомы проявлены слабее, но и там ощущается дезориентация и отсутствие осознания потенциальных возможностей и рисков. При этом — особенно в ракурсе современных политических кризисов — выясняется, что экономика утрачивает доминирующую роль в конструировании будущего, а человечество начинает двигаться от техногенного типа цивилизации к новому — социогуманитарному. Здесь ведущее значение будет иметь ценностная составляющая и формирование рефлексивно-активных сред, регулирующих этику стратегических субъектов, которые актуализируют «второй контур управления». Соответствующий круг проблем и идей обсуждался на X международном междисциплинарном научно-практическом симпозиуме «Рефлексивные процессы и управление»¹.

Конкретизируя идею «второго контура управления», постоянный руководитель симпозиума д-р психол. наук *В.Е. Лепский* (ИФ РАН) подчеркнул, что речь идет об общественно-государственной структуре, подконтрольной непосредственно Президенту РФ и имеющей по стратегическим аспектам полномочия выше ведомственных. В настоящее время второй стратегический контур управления формируется естественными механизмами, однако слишком медленно и практически всегда в отрыве от участия высших звеньев управления на федеральном, региональном и местном уровне. Формирование второго общественно-государственного контура управления позволит усилить роль механизмов прямой демократии, способствовать становлению стратегической управленческой элиты, перейти к развитию без революционных переворотов. Реализация подобного проекта усилила бы роль России на международной арене не только благодаря эффектам собственного развития, но и через демонстрацию механизма, который мог бы помочь решению проблем других стран, в частности — через совершенствование механизмов демократии.

Эта открывшая и завершившая симпозиум рекомендация, а точнее — инновация, конкретизировалась в ходе философско-методологического анализа рефлексивных процессов и управления в самых различных ракур-

сах. Работа юбилейного симпозиума была организована в виде последовательного проведения 5 круглых столов, тематика которых развивалась от философских и методологических проблем эволюции теории и практики управления к обсуждению современных мировых и, в частности, российских реалий, выявлению первоочередных задач и формулированию предложений по их решению. Лейтмотив двухдневного обмена мнениями — возможные перспективы и действия, необходимые для реализации наиболее желательной (или наименее рискованной) из возможных альтернатив.

В своем выступлении, посвященном эволюции представлений об управлении и роли рефлексивных процессов и технологий в управленческой практике, *В.Е. Лепский* предложил вариант систематизации этих представлений, воспользовавшись методом системного конфигуратора (В.А. Лефевр). Он аргументировано показал, что опираясь на концепцию смены типов рациональности В.С. Степина, можно проследить развитие теории и практики управления. Важнейшими характеристиками такого развития оказывается движение от деятельностного и субъектно-деятельностного подходов к субъектно-ориентированному, от монодисциплинарного и междисциплинарного — к трансдисциплинарному подходу, предполагающему интеграцию естественнонаучного и социально-гуманитарного знания. Трансдисциплинарность органично связана с обращением к нескольким методологическим подходам: синергетическому, субъектно-ориентированному и средовому (концепция рефлексивно-активных сред). В целом трансдисциплинарный инструментарий видится наиболее подходящим для управления саморазвивающимися человекообразными системами, позволяя работать со сложностью и целостностью и одновременно способствуя формированию субъекта управления.

Выступление В.Е. Лепского дополнил чл.-корр. РАН, д-р техн. наук *Д.А. Новиков* (Институт проблем управления РАН), сфокусировавший внимание на проблеме эволюции научно-теоретических оснований управления, а именно кибернетики. Он поддержал В.Е. Лепского в его мнении о том, что кибернетика второго порядка (Х. фон Ферстер), не учитывающая саморазвивающийся характер управляемых систем, должна смениться новой кибернетикой.

Чл.-корр. РАН, д-р юрид. наук *Ю.М. Батури* подчеркнул, что администрирование будет успешным только в том случае, если оно опирается на правильное понимание своего объекта. Наука — прежде всего деятельность ученых, специфику которой, по мнению Ю.М. Батурина, можно описать с помощью модели рефлексивной азартной игры. Данная модель отражает, с одной стороны, игровую природу научно-исследовательской деятельности, тесно связанной с творчеством и подразумевающей азартную увлеченность процессом решения задачи. С другой стороны, такая игра (с природой, виртуальными оппонентами и коллегами-конкурентами) является рефлексивной, что одновременно повышает качество творческих процессов и обеспечивает рациональность всей деятельности. Научная деятельность является, по сути, девиантным поведением, но позитивным, проявляющимся, в частности, в характерной реакции на ситуации избытка информации:

данные начинают фильтроваться, но не с помощью механизма шока, а благодаря запускаемым процессам обобщения. Администрирование сообществом индивидуумов, демонстрирующих подобное поведение, должно идти через мотивацию, а не путем директив и формальной отчетности. Поэтому можно сделать вывод о неадекватности сложившегося субъекта управления наукой специфике объекта управления — по своей природе активного и творческого.

Проблема развития методологии управления и трансформации ее парадигмальных оснований обсуждалась в контексте целого ряда более частных тем: формирования типологии генетически связанных между собой системных методологий (канд. филос. наук **В.Г. Марача**, (РАНХиГС при Президенте РФ); анализа перспектив применения трансдисциплинарного подхода в конфликтологии, в том числе рассмотрения с позиций субъектного и рефлексивного подходов стратегий работы с конфликтными ситуациями и проектирования разрешимых конфликтов (канд. социол. наук **Л.Н. Цой**, Московская школа конфликтологии); использования рефлексивного подхода для анализа провокации как психологического и политико-идеологического феномена и инструмента управления социальными процессами, а также манипулирования отдельными индивидами и целыми социальными общностями (чл. -корр. РАН, д-р филос. наук **А.В. Дмитриев**, ИФ РАН, д-р филос. наук **И.Е. Задорожнюк**, НИЯУ МИФИ); становления новых комплексных видов прогнозирования, планирования и управления, в которых реализуются принципы трансдисциплинарности и учитывается специфический характер не только объекта, но и субъекта управления, представленного полисубъектной средой (канд. филос. наук **С.В. Пирожкова**, ИФ РАН).

Еще одной ключевой темой симпозиума стала сложность как отличительная характеристика современных объектов управления. Д-р филос. наук **В.А. Аршинов** (ИФ РАН) отметил, что понятие «сложность» не имеет однозначного определения. Сложность всегда контекстуальна, но вместе с тем она обладает и инвариантными характеристиками. Одной из важнейших оказывается интерактивность сложности, ее отнесенность не к объекту, а к процессу субъект-объектного взаимодействия. По мнению В.А. Аршинова, выявленные характеристики сложности связывают ее исследование с подходами и концептуальным инструментарием, выработанными в квантовой механике. Их использование открывает многообещающие перспективы в становлении новой междисциплинарной парадигмы — науки о сложности. Для различения принципов, лежащих в ее основании, и принципов, соответствующих классическому типу рациональности, В.А. Аршинов предлагает говорить не о сложности, а о «сложности» — концепте, соответствующем постнеклассической рациональности и учету субъект-объектной природы сложности.

Проблемы сегодняшней практики управления и ее эффективности раскрывались в целой серии докладов. В.Е. Лепский представил результаты своего анализа основных стратегий и проектов инновационного развития, инициированных в нашей стране в последние годы, — «Стратегии иннова-

ционного развития Российской Федерации до 2020 года», проекта «Сколково» и системы грантовой поддержки научных исследований, а также действовавшего в советский период института Генеральных конструкторов. Анализ опирался на разработанную В.Е. Лепским типологию базовых моделей инновационного развития и показал, что реализуемые проекты не только не соответствуют принципам актуальной сегодня методологии, но и отражают ситуацию, когда инициатором развития выступает не общество и не государство, а исключительно рынок. Понятно, что это приводит к крайне негативным последствиям. Нечто подобное обнаруживается и на уровне взаимодействия стран в рамках Шанхайской организации сотрудничества (ШОС). В результате получаем инновационное развитие, замкнутое само на себя, инновации ради инноваций, без выхода на стратегическое видение и планирование. Поэтому на пространстве ШОС, по мнению В.Е. Лепского, должен быть создан Стратегический центр инновационного развития, учитывающий влияние инновационных проектов на интересы каждого участника, а также реализующей принципы работы института Генеральных конструкторов. Таким образом, удастся интегрировать различные базовые модели инновационного развития, каждая из которых отличается наибольшей эффективностью в том или ином направлении управленческой работы — обеспечении самой инновационной деятельности, коммуникации субъектов, работе с саморазвивающимися средами — а также способны в неодинаковой степени служить проводниками различных факторов, инициирующих инновационное развитие. Каждый из таких факторов — как внутренних (научно-техническое развитие, развитие научных школ и т.д.), так и внешних, представленных, с одной стороны, рыночными механизмами, с другой — стратегическим субъектом, заказчиком (государство, общество), — важен и должен включаться в механизмы целеполагания и регулирования.

Заместитель президента РАН, д-р экон. наук **В.В. Иванов**, комментируя результаты анализа проектов инновационного развития, согласился, что на сегодняшний день действует правило «деньги решают все», и это ненормально, ибо деньги являются в некотором смысле виртуальной реальностью, которая, тем не менее, управляет подлинной реальностью. На этом фоне наука во всех странах финансируется государством, грантовая система работает только на стадии обкатки проекта, сама идея конкурса на разработку стратегических программ, подчеркнул В.В. Иванов, — абсурд. По его словам, на нынешнем этапе необходимо начать с решения трех задач. Во-первых, последовательно выполнять указы Президента РФ, во-вторых, заняться проблемой целеполагания, без которого никакие жизнеспособные стратегии и проекты не могут быть разработаны, в-третьих, менять систему образования. За последние годы в России шла подготовка квалифицированного потребителя, даже инженерное образование сегодня ориентировано лишь на формирование умения воспроизводить зарубежные ноу-хау. Если эту тенденцию не переломить, России грозит потеря технологического суверенитета. Фактически В.В. Иванов развил тезис о необходимости формирования субъектности российского развития. Заместитель президента РАН отметил

также, что технологическое развитие представляет собой не только цель, но и проблему. Он рассказал о разрабатываемой совместно с Г.Г. Малинецким концепции экологии технологий и понятии технологического барьера, фиксирующих ситуацию, когда не только производство, но и использование некоторого инновационного продукта предполагает определенный уровень культуры. Несоответствие объемов знаний, воплощенных в технике, и знаний, которыми располагает тот или иной индивид, создает ситуацию риска — любая полезная технология становится потенциально опасной. Тем самым В.В. Ивановым была четко сформулирована задача обеспечения готовности субъектов к внедрению новых технологий.

В последние годы не вызывает сомнений (об этом заявляют и мировые лидеры), что в ближайшем будущем политика будет зависеть от науки, а не наоборот. В России, напротив, политика и, хуже того, бюрократия определяют, какой быть науке. Сам по себе закон о РАН, подвергшийся в свое время жесткой критике, по мнению В.В. Иванова, не так уж и плох. Например, положение, закрепляющее за Академией наук широкие экспертные функции, не может не приветствоваться. Однако на деле, оно не выполняется — не по причине чьей-то злокозненности, а потому, что отсутствует соответствующее организационное и правовое обеспечение. Научно-техническая деятельность, заключил В.В. Иванов, должна регулироваться не одним, а несколькими законами.

Запоминающимся стало выступление соавтора В.В. Иванова д-ра физ. мат. наук *Г.Г. Малинецкого* (Институт прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН). Он подчеркнул необходимость понимать различия положения России и СССР. У нашей страны сегодня нет шансов выиграть в позиционной игре, поэтому действовать приходится по принципам игры комбинационной. Однако такая тактическая схема не упраздняет потребности в стратегическом видении. Г.Г. Малинецкий высказал мысль о переоцененности не только положительного значения, но и перспектив глобализации. Мир движется не к единству на общих основаниях, а к системе с несколькими сильными историческими субъектами. Стать таким субъектом сможет только та цивилизация, которая предложит собственный проект цивилизационного, а значит, культурного, социального и технологического (инновационного) развития. Россия же сегодня не занимается прогнозированием, не строит собственного проекта будущего. Она не обладает субъектностью развития.

Кроме того, инновационное развитие, как показывает мировой опыт, требует чего-то большего, чем создание организаций вроде «Сколково» или «Роснано». Необходимо развивать среду (точнее различные среды) — пространства идей и проектов и стоящих за ними специалистов, а также профессионалов, способных взяться за реализацию этих проектов с обеспечением полного цикла. Среда же требует того, о чем говорил В.В. Иванов, — мощной системы образования и функционирующей научной инфраструктуры. Нужно понимать, что Россия — не США и не только в позитивном, но и в негативном смысле. Например, наша страна является климатически более неблагоприятной — это уже создает огромное количе-

ство проблем. Вместо их решения в постсоветский период шло разрушение того, что было создано ранее. Последствия россияне пожирают, плата «налог на развал» — оплачивая гигантские объемы импорта.

Д-р экон. наук *С.Н. Сильвестров* (Финансовый университет при Правительстве РФ) не согласился с выводом о бесплодности существующих проектов: то же «Сколково» играет важную роль, поскольку аккумулирует ресурсы, доставшиеся России в наследство от советского ВПК. Однако надо понимать, что дело не только в отдельных проектах, но, скорее, в тенденциях — прогрессивной или регрессивной. Тренды определяются десятилетиями, поэтому России, чтобы преодолеть научно-техническую деградацию, придется встать на путь глубоких реформ, проведение которых займет не менее 20 лет. Но важно начать двигаться по этому пути уже сегодня, не останавливаясь, и ни в коем случае не поворачивая назад, а руководствуясь принципом непрерывной череды действий — если что-то получилось, идем дальше, но и в том случае, если потерпели локальную неудачу, также продолжаем действовать, предпринимая какие-то другие шаги. Рефлексия в процессе подобного движения, подчеркнул С.Н. Сильвестров, необходима, помимо прочего, для выработки консолидированного представления о целях, средствах их достижения, ошибках и пр. Обычно России в процессе изменений помогают внешние обстоятельства — спонтанные факторы, провоцирующие, в том числе, сборку субъекта развития и управления. Как представляется, подытожил С.Н. Сильвестров, сегодня в этом смысле сложилась вполне благоприятная ситуация.

В наибольшей степени проектировочным по своему содержанию и риторике стал пятый круглый стол, участники которого дискутировали об образах будущей России. Открывая заседание, В.Е. Лепский выделил наиболее распространенные подходы к проектированию будущего страны: опора на прошлый цивилизационный опыт (консервативный подход), заимствование внешних цивилизационных моделей (неоколониальный подход), построение гипотетического образа будущего, а затем поиск способа его достижения (утопический подход). Докладчик предложил для определения образа будущей России опереться на постнеклассическую научную рациональность. Постнеклассическая методология формирования образа будущей России позволяет сфокусировать внимание на образе будущего как саморазвивающейся среде, базовым регулятором которой выступает «этика стратегических субъектов», позволяющая преодолеть индивидуальный эгоизм и способствовать сборке субъектов развития. Для реализации этого проекта сформулированы первоочередные задачи.

Формирование интеллектуального спецназа стратегической элиты российского развития, на основе которого создается центр кристаллизации сборки субъектов развития и начинается инициирование саморазвивающейся среды. В настоящее время в стране созданы общественные образования высококвалифицированных специалистов, которые могли бы стать фундаментом для формирования интеллектуального спецназа стратегической элиты российского развития.

Формирование базы для организационной структуры второго общественно-государственного контура стратегического управления и развития страной. Претенденты на эту роль в России есть, например, могла бы пересмотреть свое назначение и роль в стратегическом развитии страны Общественная палата РФ.

Формирование Заказчика российского развития, который в настоящее время в стране отсутствует.

Реформирование системы национальной безопасности, переориентация доминанты защиты от угроз к обеспечению безопасности развития. Создание структуры обеспечения безопасности второго общественно-государственного контура стратегического управления и развития России.

Интенсификация научных исследований и разработок социогуманитарных технологий, ориентированных на постнеклассическую методологию развития страны.

В России, на наш взгляд, сложились предпосылки для разработки и внедрения новых цивилизованных подходов к управлению и развитию. Это связано с тем, что общество устало от революционных переворотов, но одновременно присутствует общая неудовлетворенность существующими социальными институтами и проектами. Россия имеет шанс без революционных катаклизмов выработать адекватные реалиям XXI века механизмы развития, представления о демократии, задать эталоны для установления справедливости и гармонии в современном мире, в частности путем усиление роли прямой демократии, преодоления эгоизма и насилия и стать лидером VII социогуманитарного технологического уклада.

Д-р экон. наук **А.И. Агеев** (Институт экономических стратегий Отделения общественных наук РАН) поставил вопрос, не стоит ли России остаться региональной державой, не претендующей на значительный вес в мировой системе, и сам же дал на него отрицательный ответ. Ведущая роль на международной арене, по его словам, предопределена всей историей развития нашей страны. Начинать возвращать себе эту роль следует с обретения суверенитета. Однако суверенитет включает несколько составляющих. Фундаментальной А.И. Агеев считает экономический суверенитет — способность контролировать факторы воспроизводства собственной экономики. Это — цель, провозглашенная В.В. Путиным, однако сегодня только ее реализации уже недостаточно, нужно восстанавливать суверенитет и в других областях.

О методологических проблемах формирования образа будущей России говорил д-р психол. наук **О.С. Анисимов** (РАНХИГС при Президенте РФ). Предстоит большая работа: определение инерциального и перспективного путей развития, оценка их соотношения (прошлое не должно быть потеряно, но и не должно закрывать желаемого будущего), оценка ресурсной обеспеченности возможного поворота в развитии (как материальной и экономической, так и социально-культурной и экзистенциальной, определяемой О.С. Анисимовым в качестве «субъективного потенциала») и т.д. Подходы к решению названных задач могут быть различными. Наиболее часто применяемый и подкрепленный существующей системой образования в сфере управления — эмпирический — наименее эффективен, поскольку

опирается на фрагментарный опыт и его обобщение, а также ситуативное привлечение достижений конкретных наук. Попытка синтезировать эти достижения также не позволяет выстроить их систематического использования, поскольку предметные знания отличаются односторонностью, а их синтез — случайным характером. Следующий уровень обобщения — философский, однако и он подвержен действию случайных факторов, обусловленных стихийностью работы, отсутствием рефлексии, направленной как на привлекаемые абстракции и их соответствие конкретному материалу, так и на сам мыслительный процесс, его формы и воплощенную в нем культуру мышления. В результате каждый подход позволяет обеспечивать процесс принятия решений по преимуществу проектами случайного будущего. Возможность избавления от этого недостатка О.С. Анисимов связывает с использованием методологии (в том понимании, которое приписывал этой деятельности Г.П. Щедровицкий), позволяющей преодолеть не только «рефлексивную наивность», характерную для эмпирического подхода, но и случайность рефлексивных процессов, отличающую теоретические — междисциплинарный и философский — подходы.

Методологический аспект проектирования образа России получил освещение и в выступлении чл.-корр. РАН, д-ра филос. наук **Н.И. Лапина** (ИФ РАН). По его мнению, не только Россия, но и другие участники мирового процесса стоят сегодня перед цивилизационным выбором, перспектива которого описывается предложенной М. Кастельсом моделью «пространства потоков». Каждый цивилизационный поток протекает между двух берегов и предполагает либо экзогенный, либо эндогенный вектор развития. Последний имеет две формы реализации — в зависимости от того, какой «берег» потока окажется доминирующим. Тяготение к одному ведет к консервации существующего состояния и выражается в программе инвестиционного развития, тяготение к другому влечет переход к более совершенному состоянию, его Н.И. Лапин ассоциирует с модернизацией. Модернизация открывает перспективу глобального развития, определяемого выбором общецивилизационных ценностей, которые должны сводиться к системе фундаментальных, а потому немногочисленных принципов, каковыми Н.И. Лапин видит ценности жизни человека, ненасилия и человеческого достоинства (первые два, по его мысли, обеспечивают выживание человечества, третье — его развитие).

Перед Россией открыты две альтернативы — регрессивного ухода в авторитарность или прогрессивного перехода к реальному гуманизму — воплощению идеала справедливой и достойной жизни. По результатам проводимых социологических исследований, 80% россиян поддерживают второй путь, однако управление в стране осуществляется сторонниками первого варианта, сопряженного с феноменом вседозволенности, который проявляется в чиновничьем произволе, несправедливом распределении добавленной стоимости, компрадорской идеологии и т. д. Реальный гуманизм при этом — идеальная конструкция, но она включает также инструмент воздействия на социальную реальность — так называемый критический гуманизм, составляющий методологическое ядро реального. Его задачей является критика существующей

социальной практики. Но как и кем должна осуществляться такая критика? Она, считает Н.И. Лапин, предполагает формирование рефлексивной интеллектуальной среды – варианта полисубъектной среды, модераторами которой должны быть политические партии и их лидеры, авторитетные журналисты, а также обозреватели и аналитики «из низов», действующие на современных информационно-коммуникативных площадках.

Философско-социологический срез был удачно дополнен выступлением доктора психологических наук *Л.В. Матвеевой* (МГУ им. М.В. Ломоносова), рассказавшей о результатах исследования образа России, сформировавшегося у молодежи (было опрошено около 200 человек в возрасте 19–25 лет, проживающих в Москве). Запомнилось также выступление д-ра техн. наук *С.Ю. Малкова* (МГУ им. М.В. Ломоносова), высказавшего идею преодоления мирового цивилизационного кризиса посредством перехода от мир-системной к мир-организмической модели развития с учетом цивилизационного опыта России.

В целом работа симпозиума продемонстрировала настоятельность как теоретического обеспечения управленческой практики, так и выработки конкретных предложений по выводу страны из критического состояния. Показательно, что среди участников были представители не только гуманитарных, но и естественнонаучных и технических отраслей знания, а также то, что мероприятие посетили люди, непосредственно причастные к государственному управлению, в частности сопровождению инновационного развития.

Обмен идеями и дискуссии доказал: трансдисциплинарная стадия в опирающейся на рефлексивный подход методологии управления – не просто нормативный идеал, но необходимость, зародыш будущего, настойчиво прокладывающий путь к своей реализации, к формированию субъектности российского развития.

Аннотация

15-16 октября в Институте философии РАН был проведен X международный междисциплинарный научно-практический симпозиум «Рефлексивные процессы и управление». Основной темой симпозиума стала проблема преодоления бессубъектности, отличающей современный этап как российского, так и международного развития. Участниками мероприятия были проанализированы как фундаментальные вопросы методологии управления, так и частные актуальные сюжеты современной управленческой практики, намечены основания для разработки проекта будущего России, показано, что без стратегического планирования страна обрекает себя на потерю статуса субъекта общецивилизационного развития.

Ключевые слова: управление, философия и методология управления, национальная безопасность, инновационное развитие, субъектно-ориентированный подход, рефлексивные процессы, постнеклассическая научная рациональность, трансдисциплинарность, бессубъектность развития, стратегический субъект, сложность, прогнозирование, саморазвивающиеся среды.

Summary:

The article is devoted to anniversary international interdisciplinary theoretical and practical symposium «Reflexive processes and control». The main topic of symposium was a problem of agentlessness, characterized both development of Russia and development of human civilization as whole. Participants have analyzed fundamental methodological questions and philosophical basis of governance, particular issues of topical interest, related to contemporary governing practice. They also have marked preconditions for designing of future Russia's project and shown that it is necessary – if Russia want to keep role of subject of worldwide development.

Keywords: governance, philosophy and methodology of governance, national security, innovative development, subject-oriented approach, reflexive processes, the post-nonclassical scientific rationality, transdisciplinarity, agentlessness of development, strategic subject, complexity, forecasting, self-developing environments.

Наши авторы

Горин Николай Иванович – доцент Курганского филиала Уральского института экономики, управления и права, кандидат социологических наук.

Ермишин Олег Тимофеевич – ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына, член Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского, доктор философских наук.

Жукова Ольга Анатольевна – профессор Школы философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики, доктор философских наук, кандидат культурологии.

Задорожник Иван Евдокимович – начальник отдела социально-гуманитарных журналов Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ», доктор философских наук.

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – заведующий сектором философии российской истории Института философии РАН, заведующий кафедрой прикладной политологии факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), профессор, кандидат исторических наук, доктор философских наук.

Лепский Владимир Евгеньевич – главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН, доктор психологических наук.

Нешадин Андрей Афанасьевич – заместитель директора Института инновационной экономики, профессор Финансового университета при Правительстве РФ, кандидат социологических наук.

Носов Дмитрий Михайлович – профессор Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики, кандидат философских наук.

Пирожкова Софья Владиславовна – научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН, кандидат философских наук.

Пржиленская Ирина Борисовна – заведующая кафедрой культурологии Московского педагогического государственного университета, доктор социологических наук.

Пржиленский Владимир Игоревич – профессор кафедры философских и социально-экономических дисциплин Московского государственного юридического университета им. О.Е. Кутафина, доктор философских наук.

Розова Екатерина Олеговна – ассистент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, кандидат философских наук.

Руткевич Алексей Михайлович – декан факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», профессор, доктор философских наук.

Сиземская Ирина Николаевна – главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Смолин Олег Николаевич – первый заместитель председателя Комитета по образованию ГД ФС РФ, Председатель Общероссийского общественного движения «Образование – для всех», Президент Ассоциации главных редакторов научных социально-гуманитарных журналов, член-корреспондент Российской академии образования, доктор философских наук.

Тутьчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки РФ, профессор департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Санкт-Петербург), доктор философских наук.

Ястребцева Анастасия Валерьевна – доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики, кандидат философских наук.

About the Authors

Ermishin, Oleg – Leading Research Fellow (Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad), Member of the Zenkovsky Society of Historians of Russian Philosophy, D.Sc. in Philosophy.

Gorin, Nikolai – Associate Professor (Kurgan branch of the Ural Institute of Economics, Management and Law), Ph.D. in Sociology.

Kara-Murza, Alexey – Head of the Department of the Russian Philosophy of History (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), Head of the Department of Applied Political Science (State Academic University for the Humanities, Faculty of Political Science), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Lepskiy, Vladimir – Main Research Fellow, (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technological Development), D.Sc. in Psychology.

Neshchadin, Andrey – Deputy Director (Institute of innovative economy), Professor (Finance University under the Government of the Russian Federation), Ph.D. in Sociology.

Nosov, Dmitriy – Professor (School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – *Higher School of Economics*), Ph.D. in Philosophy.

Pirozhkova, Sophia – Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of the Epistemology), Ph.D. in Philosophy.

Przhilenskaya, Irina – Head of the Department of Cultural Studies (Moscow State Pedagogical University), D.Sc. in Sociology.

Przhilensky, Vladimir – Professor (Kutafin Moscow State Law University, Department of Philosophical and Socio-economic Disciplines), D.Sc. in Philosophy.

Rozova, Ekaterina – Assistant (Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Department of the History and Theory of World Culture), Ph.D. in Philosophy.

Rutkevich, Alexey – Dean of the Faculty of Philosophy (National Research University – *Higher School of Economics*), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Sizemskaya, Irina – Main Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Social Philosophy), D.Sc. in Philosophy.

Smolin, Oleg – Deputy Head of the State Duma Committee for Education, Head of the All-Russian Social Movement Education For All, President of the Association of Editors of Scientific Social and Humanitarian Magazines, Corresponding Member of the Russian Academy of Education, D.Sc. in Philosophy.

Tulchinskii, Grigori – Honoured Scholar of the Russian Federation, Professor (National Research University – *Higher School of Economics*, Saint Petersburg, Department of Applied Political Science), D.Sc. in Philosophy.

Yastrebtseva, Anastasia – Associate Professor (School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – *Higher School of Economics*), Ph.D. in Philosophy.

Zadorozhnyuk, Ivan – Head of the Department of Social and Humanitarian Journals (National Research Nuclear University “MEPhI”), D.Sc. in Philosophy.

Zhukova, Olga – professor (School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – *Higher School of Economics*), D.Sc. in Philosophy, Ph.D. in Cultural Studies.

CONTENTS

THE FUTURE OF RUSSIA:
STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Russian Education.
Reality and Prospects ■

<i>O.N. SMOLIN</i>	Russian Education Legislation. Philosophical, Methodological and Socio-Legal Problems. Part II	7
<i>N.I. GORIN (Kurgan), A.A. NESHCHADIN, G.L. TULCHINSKII (St. Petersburg)</i>	The Overripe Need for the Higher School Reform, or Why the Business Should Come into Universities. Part II	22
<i>V.I. PRZHILENSKY, I.B. PRZHILENSKAYA</i>	Theoretical Knowledge in the Structure and Content of Educational Practices	36

HISTORY AND CULTURE. PHILOSOPHICAL REFLECTION

European Civilisation.
Historiosophical Analysis ■

*Spiritual Sources and Development, or “All Roads Lead to Rome”
(Omnes Viae ad Romam Ducunt)*

<i>A.M. RUTKEVICH</i>	Roman Catholicism in the History of Russian Thought	45
<i>A.V. YASTREB'TSEVA</i>	Terra Incognita of Jesuit Pedagogy in Russia: Education of the Russian Aristocracy in the 18th–19th centuries.	50
<i>D.M. NOSOV</i>	History of Confession Institution and its Impact on Ethical Consciousness in Catholicism and Orthodoxy	61
<i>O.A. ZHUKOVA</i>	Logos and Ratio: Vladimir Ern as a researcher of European Thought	74
<i>A.M. RUTKEVICH</i>	“Latin Empire” in the Philosophy of History of Alexander Kojève	89

Philosophical Area Study ■

<i>A.A. KARA-MURZA</i>	Vladimir Soloviev’s Sorrento	101
------------------------	------------------------------	-----

RUSSIAN WORLD ABROAD

Russian intellectual heritage ■

<i>O.T. ERMISHIN</i>	V.N. Ilyin’s Investigations on the History of Russian Culture (by Archival Material)	117
<i>E.O. ROZOVA</i>	Vladimir Ilyin about the sense of Russian Culture	131

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i>	Russian Worldview and Philosophical Meanings of the National Literary Classics <i>S.A. Nikolskiy. Horizons of Meanings. Philosophical Interpretations of Russian Literature of 19th–20th centuries. – Moscow, Golos, 2015</i>	141
------------------------	--	-----

Conferences, Seminars, Round
Tables ■

<i>V.E. LEPSKIY, I.E. ZADOROZHNIK, S.V. PIROZHKOVA</i>	Reflection of Overcoming Subjectless	148
--	--------------------------------------	-----



About the authors	159
--------------------------	-----



Contents	160
-----------------	-----