ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Тема «политического» в русской православной традиции предполагает обращение не только к древним и современным церковно-богословским источникам, но и к так называемой русской религиозной философии, которая исторически возникла и развивалась в пространстве секуляризированной культуры XIX–XX столетий. Беседа с *Константином Михайловичем Антоновым*, доктором философских наук, заведующим кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, представляет собой опыт диахронического обзора соответствующих идей и позиций русских религиозных мыслителей — начиная со славянофилов и вплоть до авторов, оказавшихся после революции 1917 года в эмиграции.

Константин Антонов

Политическое измерение русской религиозной философии

Konstantin Antonov

A Political Dimension of the Russian Religious Philosophy

Konstantin Antonov — Head, Chair of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Department of Theology, Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru

In this interview, Dr. Konstantin Antonov, historian of the Russian religious thought, gives a diachronic overview of the political ideas and attitudes of the religious thinkers, starting with the Slavophils and ending up with the post-1917 émigré philosophers. Antonov stays within the scope of the so called "religious philosophy" which emerged in the secularized culture of the 19th—20th centuries in distinction with the regular church theology. The philosophical aspect of the political discourse within this scope is under particular scrutiny in the interview. Antonov also tries to explain the reasons of why the works of the religious philosophers are now neglected or even ignored, both within the church theological milieu and beyond it.

Keywords: Russian religious philosophy, secularization, political, liberal conservatism, church and state, Russian school of law, Christina socialism, religious and secular, post-secular.

Как правильно говорить: «русская философия» (имея в виду национальную философию) или «русская религиозная философия»?

Смотря по отношению к чему. Национальная философская традиция как целое, конечно, не может быть сведена только к религиозно-философской мысли. В то же время религиозная философия — довольно специфический феномен, причем не исключительно русский.

Религиозная философия предполагает секуляризацию, она существует в условиях секуляризованного общества, в котором просыпается, или обновляется, или возникает вновь религиозная потребность. Эта потребность требует обоснования, языка, но она не может непосредственно получить этот язык из религиозной традиции или современной ей церковной культуры, а поэтому начинает сама его изобретать, создавать с нуля. И тогда мы можем говорить о религиозной философии в рамках определенной национальной философской культуры.

Чем религиозная философия отличается от просто философии, использующей какие-то религиозные идеи, понятия и прочее?

Религиозная философия, как правило, связана с феноменом обращения.

Обращения самого философа?

Да, а также некоторой аудитории, тоже пережившей обращение, потому что философ к кому-то обращается, для кого-то создает этот язык. Владимир Соловьев, в особенности в «Чтениях о Богочеловечестве», которые изначально представляли собой курс публичных лекций, — как раз такой случай. Религиозное обращение здесь — не просто то, что случается с людьми, скорее это — событие, в свете которого люди начинают рассматривать свою жизнь, историю, бытие в целом.

Главный наш вопрос: можно ли говорить о политическом измерении русской религиозной философии?

Поскольку секулярный проект — это, в общем, всегда до некоторой степени политический проект, то попытка выстроить ему альтернативу должна, по-видимому, нести в себе определенный политический элемент. И мы действительно находим это в русской мысли — как попытку пересмотра сложившегося положения ве-

щей, в том числе и в политической сфере, как критику основных социально-политических альтернатив проекта модерна. И прежде всего, существующий *status quo*, связанный с отношением церкви и государства, рассматривается как неадекватный, обмирщенный, как подчинение церкви государству, как превращение церкви в «ведомство православного исповедания» и прочее.

То есть здесь вопрос об отношении церкви к государству в эпоху российской секуляризации?

Да. Но и сама церковь, с этой точки зрения, секуляризируется, по крайней мере ее институции — не Церковь как Тело Христово. И обмирщение Церкви первично по отношению ко всем секуляризационным процессам[1]. Критике подвергается в целом проект модерна, в том числе и в его политическом измерении. Но истоки проблем усматриваются в более ранние времена. Уже у Соловьева модерн — это только естественное продолжение «константиновской эпохи». Так что эта критика весьма специфична и принципиально отличается от, например, традиционалистского похода «против современного мира» тем, что признает все достижения модерна и стремится их сохранить и «воцерковить».

Когда такой подход возникает?

У славянофилов. Другое измерение здесь — это идея западного пленения православного богословия, которую впервые ясно и отчетливо проговаривает Самарин. А уже у Киреевского, Хомякова, Аксаковых мы находим ощущение того, что церковь находится в каком-то неаутентичном состоянии, что ей необходима бо́льшая свобода в отношении государства, что существующие отношения ей в значительной степени мешают, и потому хорошо бы их изменить.

Где у нас в XIX веке размышление, философствование о политическом?

Надо иметь в виду, что у славянофилов в принципе нет философской системы. Но есть размышления, публицистика, переписка,

1. См., например: *Соловьев В. С.* О духовной власти в России // *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М. 1989. С. 43–58.

где политическая тема так или иначе возникает. Например, у Киреевского замечательный меморандум «Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России» с парадоксальным основным тезисом, что никаких существенных перемен он бы не желал — ни внутриполитических реформ, ни внешнеполитических акций[2].

Почему такой вывод? Он считал, что все правильно?

Он не говорит, что все правильно, наоборот, он прямо указывает на бессмысленность или устарелость целого ряда установлений и институтов; основная идея скорее в том, что если начать менять, то будет хуже. Здесь важный момент у славянофилов, который они первыми внесли: перемен не надо именно потому, что политические перемены сами по себе не могут дать никакого позитивного результата. Можно сказать, что славянофилы впервые ограничили у нас сферу политического.

Существенный момент, который здесь следует учитывать — ситуация в русском обществе того времени. После декабристов публично высказываться на политические темы стало невозможно. Поэтому тот же Киреевский начал свою знаменитую статью «Девятнадцатый век» словами: «Я говорю не о политике»[3]. И конечно, сразу последовал донос, в котором говорилось, что это все для отвода глаз, а на самом деле...

То есть религиозная мысль возникает в тот момент, когда о политическом как раз говорить запрещено...

...и поэтому очень хочется. И поэтому весь дискурс становится политизированным. Все разговоры становятся политическими, и даже фраза «Я говорю не о политике» является в некотором смысле политическим высказыванием.

Здесь же радикалы — Герцен, Бакунин, Белинский, позже Чернышевский... Все, что они пишут, даже когда занимаются литера-

2. См. *Киреевский И. В.* Каких перемен желал бы я в теперешнее время в России // *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. М., 2002. С. 27–31.

3. *Киреевский И. В.* Девятнадцатый век // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 79–101, здесь с. 79. Подробно историю статьи см.: *Фридман Л. Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. М., 1989 («Литературные памятники»). С. 385–485.

турной критикой, имеет принципиальный политический подтекст. И все, что они читают, для них окрашено в политические тона.

Как у этих радикалов, которые в определенном смысле определяют общую атмосферу, присутствует философское?

Это выходцы из кружка Станкевича. В отличие от «любомудров», из которых вышли Киреевский и Хомяков, в том момент ограничившиеся Шеллингом, члены этого кружка в течение 6–7 лет (1833–1839) освоили весь основной корпус немецкой классики на языке оригинала. Поразительно, что, скажем, «Феноменология духа» Гегеля для Герцена — это «алгебра революции», тогда как это консервативное произведение.

Радикалы всегда ищут у славянофилов политический подтекст. И Хомяков удивляется: «Забавно то, что они предполагают в нас свои чувства»[4] — подразумевая: а мы говорим о совершенно других вещах...

Можно ли сказать, что у славянофилов как первых, так сказать, религиозных мыслителей политическое не тематизировано?

Там все довольно аморфно. Но славянофилы делают первый и очень важный шаг для того, чтобы разделить и разграничить политическое и неполитическое. У них нет такой полной, всецелой политизированности, какая есть у западников. И это их сразу ставит если не в реакционный ряд, то, скажем, в ряд консервативного мышления. Потому что для них всегда понятно: вначале — жизнь, а потом — политика. Так же как вначале — жизнь, а потом — мышление.

А у оппонентов наоборот: вся жизнь через призму возможности политических преобразований?

Да. Причем преобразований совершенно определенного рода: «Долой самодержавие!» и все, что из этого вытекает...

4. Цит. по: *Кошелев В. А.* Алексей Степанович Хомяков. Жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000. С. 272.

Когда происходит какой-то новый поворот?

Я думаю, что это вторая половина XIX века — Николай Данилевский (1822–1885) с его книгой «Россия и Европа» (1869). Это, действительно, философия политики в очищенном виде. Это косвенно подтверждает и Соловьев, обвинивший его в макиавеллизме[5]. Главная проблема этой книги касается субъекта истории: есть ли человечество как субъект единой истории? К постановке этой проблемы Данилевский приходит, отталкиваясь от политических реалий: откуда это постоянное взаимное непонимание России и Европы? Затем ставится вопрос об историческом познании, проблема европоцентризма в исторической науке и, соответственно, в политическом дискурсе, о субъекте истории в принципе (один или много), а потом возврат к политическим реалиям. Конечно, это философия политики.

Так же — у Константина Леонтьева (1831–1891). Вот, Леонтьева можно с полным правом назвать политическим философом. Для него все определено политикой, но при этом, в отличие от радикалов 1840-х годов, он точно знает ее пределы.

Где здесь граница политического — по сравнению со славянофилами?

Я думаю, она проводится так же, но более внятно и отчетливо, с большим акцентом на актуальную политическую ситуацию и проблематику.

В чем его главная политическая идея?

«Византизм и славянство» (работа 1875 года). Византизм для него — не только религиозный, но и политический идеал, вернее, в этой идее Леонтьев продумывает, с редкой последовательностью, политические выводы из определенного религиозного идеала. Все его идеи сформулированы в заглавиях: например, «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»; «Чем и как либерализм наш вреден?»; «Племенная политика как орудие всемирной революции». Далее, закон развития, который он считает всеобщим, но мыслит прежде всего культурно-поли-

5. *Соловьев В. С.* Мнимая борьба с Западом // Национальный вопрос в России. Вып. 2 // *Соловьев В. С.* Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1989. С. 531–554 (здесь с. 544).

тически. «Вторичное упрощение» как процесс культурной деградации, который имеет ярко выраженную политическую составляющую. Политика определяет во многом состояние культуры. Есть сильная власть, которая допускает большое многообразие, значит, это общество и культура — на подъеме. Если власть слабеет или стремится все подмять под себя, то начинается движение под гору...

Для него это инструмент анализа конкретных вещей, скажем, церковных споров между болгарами и греками.

А где Владимир Соловьев?

А вот здесь как раз появляется на сцене Владимир Соловьев, а также Лев Толстой, для которых тоже эта религиозно-общественная и религиозно-политическая констелляция имеет принципиальное значение, но которые во многом реагируют при этом на Леонтьева.

Толстой предлагает религиозный вариант анархического подхода: для него политика — это плохо. Здесь можно отчасти провести параллель между Толстым и Константином Аксаковым, у которого право — это плохо, и политика, которая основана на праве, — это плохо. Русский народ — не политический народ: он в какой-то момент отдал власть и вопросы политики на откуп Государю и с тех пор занимается своими, неполитическими, делами[6].

Насколько это можно сказать о церкви, которая тоже отдала власть Государю и занимается своими, сугубо религиозными делами?

Да, но здесь, начиная с Петра, произошла закавыка. Потому что государство превысило свои полномочия в отношении «земли» и начало наводить свой порядок. У славянофилов «земля» — это метафизическое понятие: «место, где живет народ». Политическое, как и правовое, связано с некими гарантиями, с «общественным договором». А когда возникает потребность заключить общественный договор? Когда мы до этого вступили в войну, которая разоряет «землю». Здесь гоббсовская идея естественного состоя-

6. Но у славянофилов противовес этому аксаковскому анархизму — идеал «законности» у И. Киреевского и Ю. Самарина. См.: *Киреевский И. В.* Записка об отношении русского народа к царской власти // *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. С. 49–82.

ния как «войны всех против всех». А славянофилы принципиально против идеи естественного состояния как войны всех против всех. Наоборот, естественное состояние — это состояние мира (покоя), и если возникает потребность в гарантиях права и политики, это значит, что состояние мира нарушено; и поэтому не нужны эти правовые и политические гарантии, а нужно восстановить состояние мира, ведь любовь не нуждается в гарантиях. Это ход мысли, скажем, Аксакова. Эта идея присутствует также и у Толстого, хотя его диалектика войны и мира неизмеримо сложнее.

Что можно сказать о Владимире Соловьеве как политическом мыслителе?

Соловьев дает, так сказать, либеральный вариант. Если Данилевский и Леонтьев — это консервативный вариант, а Толстой — анархический. Потому что для Соловьева принципиально важна идея права, причем именно естественного права как начальной точки, и он вносит эту идею в русскую мысль. Для него принципиально важна тема церковной свободы и свободы совести, хотя во многом она восходит к славянофилам, несмотря на то, что его основное произведение «Национальный вопрос в России» — антиславянофильское. Именно здесь «макиавеллизму» Данилевского — в действительности, его строгому разграничению политики и морали, то есть реального и идеального порядка вещей — Соловьев противопоставляет идею христианской политики, пытаясь продемонстрировать, что такое разделение невозможно провести и что тот, кто не служит в политике подлинным идеалам, — служит идолам. С его точки зрения настоящая дискуссия в философии политики должна вестись относительно правильного выявления сферы подлинно должного, а не относительно тех или иных актов или процессов в сфере сущего.

Какова политическая идея Соловьева?

Принципиально новое, что он приносит, — это религиозное обоснование либеральной идеи через концепцию естественного права. Это начинается в «Национальном вопросе», рассыпано во множестве произведений, а в «Оправдании добра» подытоживается в главе «Нравственность и право». Одновременно у него сохраняется линия на ограничение политического, идея, что это вторично по отношению к целостности человеческой жизни, как пра-

во вторично по отношению к нравственности. И здесь важна его эсхатология.

Эта эсхатология имеет определенную историю. У него есть оптимистический вариант эсхатологии, у которого есть ярко выраженное политическое измерение: идеал «свободной теократии». Именно в этом Соловьев видит смысл «русской идеи». Суть в том, что иерархия церковного, политического и экономического выстраивается как бы сама собой, потому что есть естественная иерархия, которая в истории все время нарушалась. Здесь парадокс, потому что естественное состояние — впереди. Средневековый вариант плох, потому что это насильственная теократия, которая вызывает бунт[7]. Преодоление этого бунта Нового времени, по сути правильного, достигается именно в свободной теократии, в которую все эти либеральные ценности включены, но — на религиозной основе. Это богочеловеческая культура как единство свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии, венец исторического и, одновременно, космического процесса.

Насколько политический идеал Соловьева является политическим в смысле европейской политической философии? Политика здесь не тематизирована как таковая, а является некоей подчиненной сферой?

Политике установлено определенное место в иерархии. На «примитивном» уровне — это римский папа, российский император и некий пророк... Кстати, это вполне укладывается в веберовскую классификацию типов правления, только они рассматриваются как взаимодополнительные.

Но «русская идея» здесь широко ступает — одним шагом до Рима...

...и другим — до Иерусалима.

В принципе здесь нет ничего экстраординарного. Если сказать, что это утопия, то разве в европейской мысли не было утопий? И Соловьев ясно говорит, что это христианский ответ социализ-

7. См.: *Соловьев В. С.* Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В. С.* Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 339–350.

му. Нам предлагают атеистическую утопию, а мы предлагаем религиозную, даже более сильную.

Получается, что в русской мысли политическое представляется в качестве утопии, а не в качестве нормативного описания государства, общества, системы власти?

В принципе здесь есть и политическая нормативность, потому что есть политический уровень, который никто не отменяет. Есть базовый набор свобод, необходимо присущих человеку, которые в этой свободной теократии не отменяются, потому что если она их отменит, то перестанет быть свободной. Они являются необходимым условием для того, чтобы эта свободная теократия могла реализоваться[8].

Где здесь главное отличие от славянофилов?

Вселенская претензия и четкое обособление правовой и политической сферы. Славянофилы мыслили в рамках России, предназначения русской культуры, может быть, «просвещения Европы», но замаха на эсхатологию у них нет. А здесь, у Соловьева, возникает всемирный масштаб, который сохраняется до конца, несмотря на то, что этот идеал трансформируется, ему ставятся определенные ограничения. В конце жизни Соловьев относится к нему довольно самокритично — больше всего в «Трех разговорах», где мы видим пессимистический вариант эсхатологии, но это есть и в переписке, где он прямо говорит, что ни в какой прогресс не верит и что христианство никакой санкции прогрессу не дает. И надо признать, что он во многом воспринял леонтьевские контраргументы.

А другие имена — в связи с нашей темой? Может быть, второго ряда?

Прежде всего, конечно, Борис Чичерин (1828–1904). Его вполне можно назвать и фигурой первого ряда, потому что это крупнейший русский философ права до Серебряного века. Это такой серьезный, систематический правый гегельянец. У него есть

8. См. в «Критике отвлеченных начал» главы, посвященные основаниям права.

и личность, и государство, и проблема их согласования, в общем — консервативно-либеральный идеал[9].

А если посмотреть, так сказать, с другой стороны: имело ли, скажем, богословское учение о царской власти митрополита Филарета (Дроздова) какое-то влияние или отклик в общей дискуссии по вопросам «политической философии»?

Это требует специального изучения. Я думаю, что здесь принципиальная разница между, с одной стороны, религиозно-философским дискурсом, который складывается в секуляризованной культуре и говорит на языке этой культуры, то есть на русском литературном языке — языке Пушкина, и, с другой стороны, культурой церковной, которая говорит на другом, своем языке и говорить на языке Пушкина считает кощунством. Нельзя говорить проповедь на языке Пушкина, и даже говорить о Пушкине на каком-либо языке публично — неприлично для духовного лица. На этом «погорел» архимандрит Феодор (Бухарев)...

А можно на этом, церковном, языке говорить о политическом?

А о политическом на этом языке как раз можно говорить, потому что священная история имеет собственное «политическое измерение», и святитель Филарет говорит, но только говорит так, что его никто не понимает. Потому что он говорит на своем языке — на языке церковной проповеди.

Что имеется в виду: стилистика или своя терминологическая традиция?

Конечно, стилистика, но и с ней связанная терминология, точнее говоря, это принципиально иной категориальный ряд. Принци-

9. Философско-политическое (не говоря об общефилософском) наследие Чичерина очень велико. Это пятитомная «История политических учений» (1869–1902), «Собственность и государство» в 2-х томах (1882–1883), «Курс государственной науки» в 3-х томах (1894–1898), «Философия права» (1900), «Конституционный вопрос в России» (1906), целый ряд исторических исследований по отдельным проблемам философии права и политики и т.д. О Чичерине написано не так уж много, хотя в последнее время появился ряд монографий, из них последняя по времени: *Евлампиев И. И.* Политическая философия Б. Н. Чичерина. СПб., 2013.

пиально секулярной проблематике центральных дихотомий — монархия/республика, общественный договор/естественное право, личность/общество и т. д. — здесь противопоставляется идея «Священного Царства» как звена событий «священной истории», определяемых бытием Церкви в мире. Причем он говорит абсолютно свободно, в том числе и такие вещи, которые сильно раздражают высшую власть... Но это сакральное, по смыслу и стилю, слово проповеди, опирающееся на Св. Писание, слово, тесно переплетенное с такими литургическими формами, как молебен, как служба, посвященная памяти тех или иных событий (даже если это слово ведет речь о современности), с личной молитвой[10]. Но почитайте, скажем, отзывы Герцена о Филарете — Герцен смотрит на него и говорит: «А чего он вообще хочет, этот Филарет?! Может быть, у него самолюбие задето?..»

Но и у славянофилов, у которых с Филаретом были прекрасные личные отношения, мы не находим никакой реакции на его политическую проповедь. Киреевский пишет, что единственное, что у нас есть значимого в богословии, это проповеди митрополита Филарета, где много «брильянтовых камешков» (в отличие от митрополита Макария). Но ничего — по поводу его политических высказываний, его понимания природы царской власти.

То есть эта церковная речь не задевает общественную дискуссию и существует параллельно?

К сожалению, да.

Насколько в этой церковной речи присутствует политическая терминология, свойственная времени, или она опирается на свои источники — скажем, византийские?

Понятно, что там нет ни византийского, ни московского. Святитель Филарет — очень самостоятельный мыслитель с огромным умственным кругозором, но основа его мышления — скорее библейская.

10. Подробнее см.: *Хондзинский П.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М.: ПСТГУ, 2010. С. 256–272.

А что Бухарев — в контексте нашей темы?

Не знаю, насколько Бухарева можно рассматривать как политического мыслителя. Все-таки это богословие культуры. Он важен потому, что выступил как разрушитель неписаных запретов, как Чаадаев и Гоголь: те разрушают неписаный запрет светскому человеку говорить на религиозные темы, а Бухарев, с другой стороны, разрушает неписаный запрет духовному лицу говорить на темы светской культуры.

Что происходит дальше — хронологически?

Дальше — Серебряный век, который дает расширение этого политического измерения. Потому что в религиозную философию приходят бывшие марксисты. Политика у них в крови; они исполнены решимости бороться с самодержавием; они натыкаются на собственную интеллектуальную честность и пытливость, и марксизм им кажется недостаточно основательным для того, чтобы бороться с самодержавием; и через неокантианство и Ницше они довольно быстро добираются до религиозной философии, при этом довольно долго сохраняя, как теперь понятно, этот свой изначальный запал.

Как хорошо показал Колеров, их собственные эмигрантские представления о дрейфе от марксизма к идеализму, к религиозной философии и т. д., конечно, очень стилизованные. Нет синхронного перехода от марксизма к религиозному мышлению и от радикализма к консерватизму в политическом мышлении. Постфактум, по-видимому, им это так представлялось, но это не так, если мы начинаем непредвзято анализировать тексты и переписку. Например, «Проблемы идеализма» еще преисполнены радикального пафоса[11].

Одновременно другое течение представляют ученики Соловьева, прямые и косвенные, которые, помимо того, что они религиозные философы, еще и вполне добропорядочные профессора университетов. И они привносят тематику естественного права, либерализма, критики секулярной утопии. Это прежде всего Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) и Евгений Николае-

11. Подробнее см.: *Колеров М. А.* Сборник «Проблемы идеализма» [1902]: история и контекст. М., 2002; *Колеров М. А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

вич Трубецкой (1863–1920). Возникает школа естественного права, которая имеет и философско-политическое измерение. Работа Новгородцева «Идея права в философии Соловьева» (1901) посвящена соловьевской критике славянофилов (в аксаковском изводе) с точки зрения необходимости юридической и политической нормативности, которая имеет собственный характер, не сводимый к этике, к «всемирной любви» и т. д.

То есть школа права в реальной политической ситуации так или иначе касается религиозно-философского понимания политического...

...и касается тем больше, что они становятся и действующими политиками в качестве идеологов, как основатели конституционно-демократической партии, знаменитых кадетов...

И здесь мы встречается с Булгаковым и Бердяевым?

Да, поскольку это марксисты, превращающиеся в религиозных философов, идеалистов, а потому они во многом озабочены политической проблематикой. У Булгакова это прямо проблема политического идеала, который невозможно вывести из научного анализа социально-экономической действительности, как это пытался делать Маркс. Неокантианцы на это наложили запрет, так как нельзя прыгнуть из сущего в должное. И на этом строится вся критика утопизма. Надо искать какие-то другие источники для того, чтобы этот идеал формулировать и к нему стремиться. И это как раз дает философский идеализм, а в итоге — правильно понятая религия. Причем конкретно — православие, и со временем это становится все более понятным. И в какой-то момент действительно начинается консервативный дрейф. Это общая тенденция. Радикализм и либерализм все больше «консерватизируются».

Сборник Булгакова «От марксизма к идеализму» (1903) — еще в радикалистской установке, а году в 1909-м он уже любит русского царя... И его политический идеал 1914 года — это «Белый Царь» во главе своего народа[12].

12. См.: *Паромов К. Я.* «...Вся мысль и забота... была о Нем, о Помазаннике»: С. Н. Булгаков о «падении русского самодержавия» (1917–1922) // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 99–112.

Или, скажем, у Павла Флоренского есть юношеская проповедь «Вопль крови» (1906), посвященная расстрелу лейтенанта Шмидта, а позднее мы встречаемся с его монархизмом, который проявляется в «Философии культа» (1918).

Но Флоренский не относится к этим бывшим марксистам, а встречается с ними позднее...

Нет, он встречается с ними как раз на политической почве, в 1904–1905 годах, когда они создают Христианское братство борьбы. В него входят, с одной стороны, Булгаков, а с другой — тифлисская компания Флоренского: Ельчанинов, Эрн и присоединившийся к ним Свенцицкий. Они же потом создают религиозно-философское Общество памяти Владимира Соловьева. Другое дело, что из них только Булгаков был «профессиональным» марксистом, просто потому, что был старше. Они уже попали в другую ситуацию по сравнению с эпохой всех этих споров народников и марксистов.

Они попали в ситуацию, когда самодержавие уже треснуло...

Они пытались внести в это посильный вклад: издавали газеты, расклеивали листовки... Пытались совместить радикализм в духе «Долой самодержавие!» и аскетическое православие в духе святых отцов[13].

А какой у этих политических активистов политический идеал?

Христианский социализм. Манифест — самый первый из опубликованных текстов Владимира Эрна (1882–1917) «Христианское отношение к собственности» (1906), где социализм обосновывается христианским идеалом и ссылкой на практику апостольской общины[14].

13. См.: *Колеров М.* Не мир, но меч.

14. См. о нем: *Сомин Н. В.* Литературный дебют В. Ф. Эрна // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2006. Вып. 1: 16. С. 114–126.

Это только эскиз, а не разработанный идеал. Чем он отличается от «эскиза» славянофильского?

Славянофилам было чуждо социальное проектирование, а здесь речь идет о политической программе. Для славянофилов это немыслимо, потому что им понятны конкретные общественные и даже политические задачи. Скажем, Самарин может написать манифест об освобождении крестьян; или он может поехать в Ригу, чтобы разобраться с отношениями курляндского дворянства и православного крестьянства. Для них это всегда конкретный кейс, который, конечно, соотносится с идеальной схемой, но никогда нет идеи переустройства мира и даже обустройства России. Для них плоха любая революция, левая или консервативная, — просто потому, что это революция, которая жизнь «земли» подгоняет под абстрактную схему[15].

А здесь присутствует обращение к церковной истории, к церковному праксису, из которого берутся какие-то образцы для возможного социального переустройства?

Если вернуться к Эрну и Христианскому братству борьбы, то, безусловно, да. Их логика рассуждения примерно такая: у апостолов было так; мы — православные христиане; православная церковь является продолжением апостолов; значит, существует православный социальный идеал, который имеет в основе христианскую любовь к ближнему, стремление к духовному совершенству, а в качестве образца — единодушие и связанное с ним общение имуществ первохристианской общины, и мы должны его воплотить... Если не на уровне общества и государства (на котором возможна только конкретная социальная работа по воплощению идеала), то на уровне конкретной общины.

15. См.: *Самарин Ю. Ф., Дмитриев Ф.* Революционный консерватизм. Книга Р. Фадеева «Русское общество в настоящем и будущем» и предположения петербургских дворян об организации всесословной волости. Берлин, 1875. Наиболее полная на настоящее время политическая биография Самарина: *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. Paris, 1926.

А Булгаков?

Булгаков к этому близок в определенные моменты. Есть тексты, в которых он выступает как христианский социалист и пытается предложить пути его реализации, а есть тексты, в которых он уже относится к этой идее критически: социализм — это определенное устройство экономической жизни (как, кстати, и у Соловьева), он не может быть христианским, мусульманским и т. д., и его надо оценивать чисто прагматически[16].

То есть Булгаков со временем отходит от этой проблематики?

Да, но многие исследователи считают, что главная проблема софиологии — это все-таки общественная проблема. Весь этот поздний, огромный богословский синтез Булгакова имеет определенный выход в социальную практику, является ее обоснованием. Он занялся обоснованием социальной активности церкви и ее места в социуме и в политике, но очень сильно углубился в это обоснование... Кроме того, надо иметь в виду, что его сын, Федор Сергеевич, был оставлен в России фактически как заложник, и у Булгакова не было возможности прямого политического высказывания. К сожалению, «спор о Софии» во многом обрубил возможности для того, чтобы из мысли Булгакова делать те выводы, в том числе и применительно к политике, которые из нее следуют. И никто этого не сделал. В то же время, например, «Православное дело» матери Марии можно рассматривать как практическое следствие этих его изысканий.

А что в это время происходит с границей между церковной и светской религиозной мыслью — по сравнению с XIX веком?

Эта граница, конечно, нарушается. Церковно-богословский дискурс начинает воспринимать многие элементы религиозно-философского мышления, он сам себя начинает часто критиковать, принимая критику, высказанную в его адрес. Яркая, может быть ключевая, фигура здесь — это митрополит Антоний (Храповицкий; 1863–1936), который строит нравственное богословие на основе произведений

16. См.: *Сомин Н. В.* С. Н. Булгаков: логика развития социально-политической мысли // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 57–70.

Достоевского. Далее — его ученики. Например, «Православное учение о спасении» (1895) Сергия (Страгородского; 1867–1944) все построено на оппозиции: святые отцы/схоластика: первые — это «наши», это хорошо, а второе — это юридическая западная теория, это плохо. Во многом это проекция религиозно-философских идей.

А политическая проблематика?

А здесь сложно. Потому что тот же владыка Антоний в политике — ярый монархист, консерватор.

А идея православного царя?

Идея самодержца — больше политическая, чем церковная. Впрямую об этом не говорится, даже после 1905 года.

Здесь важный рубеж — это уход Победоносцева с поста обер-прокурора Св. Синода. После этого начинаются разговоры о необходимости церковных реформ, возникает идея восстановления патриаршества (раньше ее практически не было), идет предсоборная подготовка. Сюда вторгаются политические темы, но это не какой-то поток, идущий из Византии или из Москвы XVI века. Это актуальная проблематика отношений церкви и государства; проблематика свободы совести — за и против; требование свободы церкви — оно, например, звучит в известных «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» (1905–1906) в рамках предсоборной подготовки: там масса революционнейших идей… А в смысле практики — они легко приняли Временное правительство…

Что еще по нашей теме — до Рубикона 1917 года?

Бердяев — у него тоже просматривается движение в сторону консерватизма, которое завершается «Философией неравенства» (1918) и книгой о Леонтьеве. Так же ключевые фигуры — это Петр Струве (1870–1944) и Семен Франк (1877–1950).

Можно ли Франка назвать политическим философом?

Да. У него есть тематизация общества и политики. До революции — статья «Проблема власти», известный пафосный текст

«Мертвые молчат» (канун 1917). Но это еще Франк ранний, потому что основные политические темы им разрабатываются в эмиграции, причем в связи со Второй мировой войной. А в связи с первой войной и революцией у него страшное разочарование в политике. В «Крушении кумиров» (1924) кумир политики выступает как отдельный идол, которому мы раньше поклонялись, но который теперь над нами свою власть утратил. Пореволюционный Франк на некоторое время от политики вообще отходит и говорит, что политикой заниматься не надо. Здесь их единственное столкновение со Струве, потому что Струве в эмиграции продолжал заниматься политикой, и для него смысл эмиграции был исключительно в организации объединения сил, сопротивления, интервенции и прочее[17].

А Франку нужно понять духовный смысл революции?

Да. И надо что-то изменить в себе (здесь у него верность веховской идее), и только тогда, может быть, что-то изменится вокруг нас. В этом основной смысл его философской проповеди в «Крушении кумиров» (1924) и «Смысле жизни» (1926).

А у Струве есть теоретическое измерение или только практическое?

Думаю, что есть. Конечно, он больше деятель, но у него эта деятельность всегда имеет теоретическую и философскую основу и вместе с тем служит точкой отсчета теоретической рефлексии. У него есть идея естественного права (в этом смысле они с Франком очень близки), идея нации как политического единства, идея государства как особого рода онтологической структуры, идея «личной годности», которая имеет и экономическое, и политическое измерения, идея «отщепенства» как особого политического и вместе с тем духовного состояния[18].

17. См. *Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л.* Непрочитанное... М., 2001.

18. О политической мысли Струве, кроме приведенных выше мемуаров Франка, см.: *Пайпс Р.* Струве: левый либерал (1870–1905). Т. 1. М., 2001; *Пайпс Р.* Струве: правый либерал (1905–1944). Т. 2. М., 2001; *Полторацкий Н. П.* П. Б. Струве как политический мыслитель. Лондон, 1981; ряд современных монографий. Обсуждение элементов его концепции в связи с актуальной проблематикой см.: *Люкс Л.* Рус-

А религиозное измерение?

А это как раз необходимое условие, потому что только религия дает основание для внутренней работы, дает перспективу обретения человеком этой самой «личной годности». А без работы над собой политика не имеет смысла, и на этом основана вся его критика политического истеблишмента России, как левого, так и правого, который много говорит, но у которого нет этой внутренней работы.

Что еще было значимого до революции?

Владимир Эрн времен Первой мировой войны («От Канта к Круппу», «Время славянофильствует»...). Евгений Трубецкой — как философ права, как основатель партии «Мирного обновления», как редактор журнала «Московский еженедельник» (1906–1910), впоследствии — как один из руководителей Собора 1917–1918 годов и идейных вдохновителей Белого движения. И очень важная для того времени полемика о национализме, центральными фигурами которой были он и Струве[19]. И, конечно, «Вехи» (1909) — хотя там нет политических рекомендаций, но там осмысляются основания политической активности. Почему первая революция не удалась? А потому, что люди, которые ее делали, устроены так, что она и не могла удаться... Это антропологическое измерение политики.

Кроме того, работа Новгородцева «Об общественном идеале» (1917–1918), критика социальной утопии, имеющая явный политический смысл. Она повлияла уже на эмиграцию, хотя далеко не на всю, потому что в конечном итоге то движение мысли, о котором мы говорим, никогда не было очень влиятельным именно *политически*. Это была рефлексия, которая отрицательным образом сказывалась на практическом политическом успехе: чем больше ты думаешь об основаниях политического действия, тем менее успешно твое политическое действие...

Можно описать процесс так. С одной стороны, консервативная, охранительная политика под православными знаменами и лозунгами (скажем, монархизм Тихомирова), а с другой — либерально-

ский государственник Петр Струве // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2014. № 1. С. 124–144 [http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss21.html; дата обращения 27.08.2014].

19. См.: Национализм. Полемика 1909–1917/Колеров М. А., сост. М., 2000.

консервативное движение, связанное с мейнстримом русской религиозной мысли. Вторые — они все время в движении, все время спорят друг с другом...

Здесь еще нужно упомянуть Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941) как единственного последовательного мыслителя, который пытался дать религиозную санкцию революции. Сейчас даже появились работы, где его идеи сопоставляют с «теологией освобождения»[20].

А что в этой связи сказать о Розанове?

Он делал столько зигзагов, в том числе и в политическом отношении... Но у него есть гениальные прозрения и идеи. Скажем, критика террора в «Черном огне»; «Апокалипсис нашего времени» — рефлексия относительно революции; какие-то места в «Опавших листьях». Например, такой известный афоризм: «„Что делать?“ — спросил нетерпеливый петербургский юноша. — Как что делать: если это лето — чистить ягоды и варить варенье; если зима — пить с этим вареньем чай» (1918). Гениальная философия политики, но с трудом поддающаяся концептуализации.

Что происходит в эмиграции?

Сохраняется центральная тенденция либерального консерватизма как движения, основанного на христианском видении мира и ищущего духовные истоки политического «по ту сторону „правого“ и „левого“». Эта тенденция представлена прежде всего Франком, особенно поздним. «Свет во тьме» (1949), статья «Христианская совесть и политика» (недавно переведенная с английского и опубликованная Анной Резниченко[21]) — это полемика с тогдашней идеей реальной политики; утверждение, что политика, которая руководствуется принципами христианской совести, и есть реальная политика. Осмысление в связи с этим проблемы войны и, в особенности, проблемы конца войны, перехода к миру: «В войне побеждает тот, кто первым начинает прощать; это и значит, что побеждает Бог».

20. См., например: *Аксенов-Меерсон М., прот.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев, 2008.

21. См.: *Резниченко А. И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 137–156.

Здесь же «Ересь утопизма» — общая, постоянная тема у разных авторов.

Работа Франка «Духовные основы общества» (1930) написана раньше, он ее не очень любил и не переиздавал... Хотя там как раз речь идет об основах политического, об онтологии политики, и на таком уровне этого никто не делал в русской мысли[22]. Из демонстрации соотносительности начал «я», «ты» и «мы» здесь выводится основополагающий дуализм «соборности» — как внутренней органической гармонии и общественности — как внешнего механизма жизни общества, на основе которого далее развертываются пары категорий: право/нравственность, благодать/закон, церковь/мир, идеальное/эмпирическое в общественной жизни; и далее формы осмысления общественного идеала: иерархия/равенство, консерватизм/творчество, планомерность/спонтанность, государство/общество.

Правильно ли сказать, что другой фигурой является Бердяев, у которого всегда есть политическое измерение?

Конечно. И у которого его сиюминутная политическая позиция не совпадает с тем, что он пишет в философском смысле. Он может «леветь» или «праветь» в зависимости от того, кто ему в данный момент более неприятен... У него — пафос свободы и в то же время признание значимости объективных структур. Даже в наиболее консервативный период он — *либеральный* консерватор, признающий основополагающую ценность личности; но при этом он любит и про коммунизм написать, признав в чем-то его правомочность. Благодаря своему персонализму он продумывает очень тонкую диалектику отношений личности и государства, общества, ищет пути трансцендирования любых политических форм в идеале «коммюнотарности».

22. В издательстве ПСТГУ готовится к выходу сборник статей, посвященный философии религии и политики Франка. Последняя рассматривается в ряде своих измерений, в том числе анализ «Духовных основ общества» предлагает там А. Л. Доброхотов. Политическая мысль Франка подробно рассматривается в: *Буббайер Ф.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001.

А Георгий Федотов (1886–1951) какое здесь занимает место?

В политическом смысле у него в большей степени публицистика, чем философия. И в значительной степени — вторичная; может быть, лучше сказать — преемственная по отношению к «Вехам». Идею журнала «Новый град» более отчетливо сформулировал Степун: «Христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенческая идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости»[23].

Вообще, русская эмиграция дала большое разнообразие политических идей, программ и проектов. Сколько-нибудь полно их описать, конечно же, невозможно, и далеко не все они имеют философское измерение.

Надо также сказать и о евразийстве: конечно, это политическая мысль прежде всего, которая имеет религиозно-философские основания вне зависимости от масштаба этой мысли. И это мысль непростая, сводить ее исключительно к теории культурно-исторических типов и прочее было бы упрощением.

Иван Ильин (1882–1954)?

Его книга «О сопротивлении злу силой» — это, конечно, религиозно-философский текст. Ее иногда неправильно прочитывают как чуть ли не обоснование/оправдание насилия — как, собственно, тогда ее и прочитали, и те, кто был за, и те, кто был против. На самом деле он долго описывает случаи, когда насилие применять ни в коем случае нельзя. Там проделана большая феноменологическая работа по выявлению условий осмысленности самой постановки проблемы, определению самого понятия «зло», границ насилия и проблематики, с этим связанной. В поздних работах мы у него найдем очень любопытную попытку описания идеальных типов монархического и республиканского правосознания, во многом восходящую, как мне кажется, к Леонтьеву. Однако энтузиазм, существующий вокруг его политической публицистики эмигрантского времени, мне кажется контрпродуктивным. Тот факт, что именно эти его идеи обрели невероятную популярность в современном «среднем» православном сознании, говорит скорее о перекличке бо-

23. *Степун А. Ф.* О человеке «Нового града» // Новый град. 1931. № 1. С. 18.

лезненных комплексов русской эмиграции XX века и постсоветской России, пережившей распад СССР и тяжелые времена 1990-х годов.

Другие имена?

Борис Вышеславцев (1877–1954), который занимался критикой марксизма. В творческом отношении это человек одного поколения с Ильиным, они начинали вместе еще до революции, как раз в школе Новгородцева и Евгения Трубецкого. Его поздняя работа «Кризис индустриальной культуры» (1953) содержит анализ и критику основных социально-политических и экономических проектов середины XX века. Его апология демократии основана на анализе антиномий власти и права, автономии личности и автономии народа, которые решаются в духе христианского персонализма.

«Воссоздание Святой Руси» (1856) А. В. Карташева (1875–1960) — очень симпатичный проект, он так интеллигентно написан... По сути, это попытка переосмыслить идеал симфонии в контексте «свободной теократии» Соловьева и идеи «духовных основ общества» Франка, так что Церковь вступает в симфонические отношения не с государственным аппаратом, а «со стихией свободного общества», отказываясь от формальных юридических привилегий во имя сохранения «внутренней и внешней свободы».

К сожалению, «спор о Софии» во многом обрубил возможности для того, чтобы из мысли Булгакова делать те выводы, в том числе и применительно к политике, которые из нее следуют. И никто этого не сделал.

Русская религиозная философия кончилась?
Если да, то когда?

Конечно, она закончила свое существование. Со смертью Бердяева, Франка, Лосского-старшего. Я бы сказал, Лосев еще к ней относится, а такие люди, как Аверинцев и Бибихин, к ней уже не относятся.

В эмиграции, пожалуй, еще надо упомянуть Сергея Александровича Левицкого (1908–1983). Это фактически последний представитель собственно философской мысли эмиграции. С его именем связано еще одно известное направление эмигрантской политической мысли — солидаризм. Его идеал — гармоническое сочетание свободы личности и общественной солидарности, реа-

лизуемый, но никогда не достижимый в истории, и этот идеал во многом близок западным христианско-демократическим партиям, однако полемически заострен против большевистского коллективизма. Он во многом вторичен по отношению к Новгородцеву, Франку, Бердяеву, особенно Лосскому-старшему[24].

Мыслят ли русские авторы политику как автономную сферу, различая религиозное и светское?

Да, потому что они находятся внутри Нового времени. Они не находятся внутри византийского мышления. Они могут обращаться к нему в поисках тех или иных продуктивных интуиций, прежде всего не конкретно-политического, а общеантропологического или богословского порядка («*нео*патристический синтез»), но это всегда обращение извне, из сферы модерна.

С другой стороны, «философия политики» как отдельная самостоятельная дисциплина, пожалуй, институциализирована не была. Она почти всегда, за исключением отдельных авторов и произведений, балансировала между философией права (которая как раз была институциализирована, поскольку опиралась на соответствующую кафедру юридического факультета), философией истории, социальной философией и этикой. Как следствие, политическая проблематика как бы растаскивалась по разным «доменам». А потому и философский синтез вокруг политической идеи, поставленной во главу угла, сложиться не мог. Однако это, на мой взгляд, с одной стороны, институциональная проблема, а с другой — проблема политической несвободы, о которой мы говорили и которую нельзя сбрасывать со счетов. Это не означает неумения различать религиозное и светское. Скорее, религиозные мыслители заставали себя в ситуации, в которой религиозное и светское уже всегда различены, и пытались отнестись к этой ситуации рефлексивно.

У Соловьева — это попытка снятия различения между религиозным и светским, но такого снятия, которое учитывает само произошедшее различение. Поэтому Соловьев подробно описывает процесс распада первоначальной и средневековой теократии, указывает на секуляризационный потенциал самого христи-

24. Переиздание его политического наследия см.: *Левицкий С. А.* Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме. М., 2003.

анства и только потом говорит о свободной теократии, в которой уровни остаются различены, но в которой между ними существует определенное иерархическое отношение, учитывающее специфику каждого уровня[25].

Существует сфера социально-политической жизни, которая несводима к личной сфере, которая автономна. Но после установления этой автономии мы должны смотреть, как она взаимодействует с соседними областями. Есть человек, который живет в семье, в обществе, в политике, в церкви и в других сферах, и он хочет внутри себя установить какое-то соотношение всех этих видов жизнедеятельности.

Это поиски гармонии?

У кого-то есть поиски гармонии. У кого-то есть идея, и она превалирует, что гармонию хорошо искать, но ее невозможно найти, потому что гармония — в области должного, а мы — в области сущего, и скачок невозможен (Новгородцев, Франк). Есть экстремалы, для которых поиск гармонии — это посягательство на достоинство человека как образа и подобия Божия (Достоевский, Шестов). Есть очень проницательные люди, полагающие, что поиск гармонии ведет, в действительности, к установлению новых и страшных форм тирании (Леонтьев).

Создается впечатление, что религиозная философия всегда мыслит человека не таким, каков он есть, а таким, каким он должен быть...

Нет. Фундаментальная категория религиозной философии, начиная с Чаадаева, это категория первородного греха.

Но если мы опираемся на идею первородного греха, значит, мы должны выстраивать законы и политику, исходя из того, что человек — это жадное, алчное, завистливое животное...

Мыслители, о которых мы говорим, усматривают парадоксальную вещь: те люди, которые исходят из реальности первородного

25. См.: *Соловьев В. С.* О законе исторического развития // *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений и писем. Т. 2. 1875–1877. М., 2000. С. 185–216.

греха, создают теории прогресса, рассказывающие, как нам прийти из этого царства жадного, злого и нехорошего человека к царству, в котором все люди будут добрыми и будут жить друг с другом во всеобщей гармонии. И это критикуется с самого начала, со славянофилов как минимум. Потому что здесь видится стирание грани между сущим и должным.

Не происходит ли такое стирание грани как раз в религиозной философии?

Нет, не происходит. Во-первых, потому, что критика утопии распространяется и на религиозную утопию, то есть в значительной степени является самокритикой. Например, «Три разговора» Владимира Соловьева — это самокритика идеи свободной теократии. А во-вторых, потому, что трансцендентное вмешательство, в результате которого наступает новое бытие, не является механизмом, с помощью которого мы переходим из сферы сущего в сферу должного или сводим должное к сущему[26].

Конечно, можно говорить о некотором антропологическом утопизме в русской мысли. Но постепенно все это продумывается, где-то изживается, где-то расписывается более подробно.

Интересно, что нынешние представители т. н. постсекулярной философии, например «радикальной ортодоксии», обращаются к русской религиозной философии, находя там своего рода постсекулярный синтез.

Да, русскую философию можно рассматривать как «постсекулярную» — по отношению к петербургскому периоду русской истории: Петр, Екатерина, Александр I, Николай I, Александр II... Академия наук, система университетов, бюрократическое государство, атеистическая мысль, синодальный церковный строй, почти самодостаточный мир внецерковных духовных исканий, светская живопись, музыка, архитектура, литература, — все это примеры и характерные черты секулярного общества, обмирщенной религии, в целом — одного из вариантов, пусть специфичного, светско-

26. По мысли Новгородцева, религиозное сознание имеет право говорить о таких вещах на своем языке; проблемы и парадоксы возникают, когда на этом языке говорят люди «далекие от религиозных представлений», мечтающие о блаженстве земного рая. См.: *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 57–58.

го проекта культуры модерна. Иное отношение к этому периоду нашей истории мне кажется мифологизацией. И такие явления, как религиозное обращение или религиозное возрождение, в этом контексте приобретают те характерные черты, которые мы видим и в русской культуре, и в русской мысли. Религия возвращается в публичную сферу, как теперь говорят, и это оказывается не архаикой, а авангардом в мышлении, культуре, общественной жизни, сфере личных практик и антропологических экспериментов. Оказывается, что религия может стать интегрирующей основой без того, чтобы отрицать автономию других сфер и областей жизни.

Насколько для русской религиозной мысли характерно внимание к формальной стороне, к развитию институтов, процедур?

Это проговаривается. И здесь как раз центральной фигурой является Чичерин. Соловьев — в меньшей степени, хотя на него потом больше любили ссылаться. Также Евгений Трубецкой в своих правовых работах. В них очень четко выражена мысль о необходимости процедурного закрепления правосознания, идея, что правовой нигилизм имеет фатальные политические следствия (Кистяковский в «Вехах»). С другой стороны, отсюда же вырастает идея о том, что без правосознания не работают процедуры.

В контексте идеи постсекулярного я бы обратил внимание на такие институции начала XX века, как Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и более поздние Религиозно-философские общества: я бы рассматривал их как начало процедурного оформления того «процесса взаимного дополнительного обучения» церковного и светского сообществ, о котором говорили в 2004 году Хабермас и кардинал Ратцингер[27].

Почему сегодня у нас — и в церковной среде, и вне ее — наблюдается своего рода презрение к русской религиозной философии?

Думаю, здесь комплекс причин. Во многом это инерция советского наследия. С одной стороны, все еще сохраняется влияние диамата и истмата: посмотрите, как сформулированы тестовые задания

27. *Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт* XVI*).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.

и экзаменационные вопросы по философии, как сформулированы ответы на них в тонких пособиях в мягкой обложке, по которым студенты, собственно, и готовятся. С другой стороны — само религиозное сознание, которое выжило, разумеется, под гнетом «воинствующего безбожия» и «научного атеизма», но выжило ценой архаизации и примитивизации, во многом интериоризировав навязывавшиеся ему представления о нем самом, о его месте в культуре и жизни. Эти формы, к сожалению, являются едва ли не господствующими. Для них сложные формы религиозной жизни и рациональности, которые развились на основе русской религиозной философии, — неприемлемы. Самое интересное, что выборочная рецепция здесь все же происходит, причем она идет, зачастую, по политическому принципу. Берут, например, философов-монархистов, Ильина или Тихомирова, и «канонизируют» их идеи и личности, забывая о контексте и истоках, без которых они в действительности непонятны. Или, скажем, берут веховскую критику интеллигенции, забывая о том, что это была самокритика, которая принципиально оставалась в рамках проекта модерна, и используют эту критику, чтобы заткнуть «интеллигенции» рот. И при этом, в действительности, работает тот же самый нигилистический комплекс, который «Вехи» описали применительно к интеллигенции, но который работает — внутри церковного сознания.

Еще один важный аспект — презрение от разочарования. От русской философии ожидали быстрых апологетических ответов, а она сама оказалась сложным вопросом. Конкретные аргументы и ходы мысли русских мыслителей сейчас не работают, так же как и их конкретные политические рекомендации, касающиеся обустройства России, например. Адекватное понимание некоторых из них требует знания контекста того времени — и политического, и культурного, и философского. А целостное освоение их политической мысли, предполагающее изучение ее истоков, как европейских, так и отечественных, и тем более адекватная актуализация этой мысли в контексте современных политических и общественных идей и дискуссий, — все это требует значительных затрат и значительного труда. Гораздо проще «сбросить с парохода современности» этот груз.

Другой момент — критика мыслителя, который не может тебе ответить, как удобный способ поднять собственную самооценку. Ведь гораздо проще указать на то, чего тот или иной мыслитель «не понял», чем задуматься над тем, что же он все-таки понял такого, чего не понимаю я. Этот подход распространен как

в церковных кругах (и тогда оказывается, что русские философы не поняли святых отцов, идею симфонии властей и т. д.), так и в светских кругах (и тогда они не понимают те или иные философские или политические идеи).

Наконец, одной из причин пренебрежительного отношения к русской философии является позиция многих ее исследователей, которые пытаются представить русскую религиозную мысль как нечто архаичное, духовное, неземное, профетическое, традиционное и т. п. — какое угодно, только не философское. И все это делается с целью показать мнимое превосходство русской мысли над западной — с «рационализмом», «бездуховностью» и прочим последней. Так люди пытаются поставить русскую мысль на службу своим проектам. Однако в действительности эти проекты повторяют те фигуры самокритики Запада, которые в свое время русские мыслители использовали, чтобы формулировать исходные посылки собственной позиции. В наше время все это превратилось в бессодержательные штампы и лозунги, которые можно либо эксплуатировать, либо деконструировать. У любого нормального человека, в том числе студента, это вызывает отторжение. Мне кажется, что «западническое» пренебрежение русской мыслью, когда говорят, что она, мол, не дотягивает до феноменологии, или до Хайдеггера, или до психоанализа, или до аналитической философии, возникает во многом как реакция на эти преувеличения и мифологемы.

В связи с этим перед историками русской политической мысли стоит насущная задача включения ее в контекст мысли мировой, ее адекватного сопоставления с актуальными идеями основных политических мыслителей XX и начала XXI века.

А сохраняется ли разделение церковная среда/светская среда применительно к религиозно-философской мысли?

А где у нас светская «религиозная мысль»? Нет ее. Есть отдельные люди, которые пытаются о чем-то думать. Но какого-то «движения» и даже поля взаимодействия — нет.

Беседовали Александр Кырлежев и Дмитрий Узланер