

УДК 1(091)

В. М. Камнев, А. М. Соколов

ФИЛОСОФИЯ И ЖУРНАЛИСТИКА: РУССКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В ПРЕДДВЕРИИ РЕВОЛЮЦИИ 1917 Г. ¹

Тема статуса философской журналистики имеет довольно важное, хотя и не проясненное до конца значение. Дело в том, что философия и журналистика во многих аспектах представляют собой противоположности, и это обстоятельство способно вызвать вполне правомерные сомнения в самой возможности существования философской журналистики.

В то же время, как и в других случаях сочетания несочетаемого, опыт соединения философского дискурса и дискурса журналистики может принести весьма любопытные результаты. Один из примеров – это концепция историко-философского процесса А.И. Маилова. Рассматривая историю русской религиозной философии в ее постреволюционный, связанный с зарубежьем период, А.И. Маилов в качестве «узловых пунктов» развития философской мысли выделяет именно те точки столкновения взглядов, концепций, подходов различных философов, которые нашли свое выражение прежде всего в публицистических статьях. Эти «узловые пункты» были сформулированы в соответствии со всеми необходимыми правилами дискурса журналистики, и именно поэтому привлекли к себе всеобщее внимание, оказавшись впоследствии предметом более сложных теоретических спекуляций, оформленных в трактаты, научные статьи, доклады и т.д. При таком подходе раскрывается живая картина историко-философского процесса, который развивается не столько по своим собственным внутренним закономерностям, сколько в силу обусловленности текущей социально-политической конъюнктурой. Такая «текущая жизнь» философского духа органично укладывается в характерные гегельянские представления о философии как о квинтэссенции определенной

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда «Отечественная философская журналистика. 1917-1922 гг.» (проект № 16-03-00623).

исторической и культурной эпохи. Было бы интересно экстраполировать этот подход на другие периоды развития философской мысли, а также исследовать возможность его универсального применения, т.е. возможность построения такой картины историко-философского процесса, где философия развивается по канонам журналистики.

Журналистика в такой концепции историко-философского процесса играет роль посредника между религией и философией. Цель историко-философского процесса заключается не в одном только развитии философии. Это цель более универсальная, и ее достижение предполагает взаимное обогащение религии и философии. Эти два полюса, в свою очередь, в процессе взаимного обогащения религии и философии, репрезентируются в историко-философском процессе, соответственно, богословием и религиозной философией, как формообразованиями, уже самим фактом своего существования свидетельствующие о начавшемся процессе взаимного обогащения религии и философии и представляющие собой первый результат их взаимного сближения. Именно в этом смысле для А.И. Маилова наиболее показательной формой историко-философского процесса является история русской философии. На философскую журналистику возлагается особая миссия: «журнал "Путь" как Евангелие Русской Религиозной Философии и Благая Весть о сформировавшейся Русской Идее» [4, 24].

Наша отечественная история имеет довольно богатый опыт сочетания журналистики и философии. Достаточно назвать две фамилии из числа тех людей, которые хотя и были журналистами по своей основной профессии, но оставили после себя заметный след и в истории русской философской мысли. Это Вас. Розанов и М.О. Меньшиков. Оба они не смогли пережить революционные события, и поскольку их жизненный путь обрывается в пламени, рожденном революцией 1917 г., то и их литературная судьба имеет определенное отношение к теме связи философского дискурса и дискурса журналистики. И Вас. Розанов и М.О. Меньшиков – носители идеологии русского консерватизма, страстные защитники тех ценностей российской государственности и русской культуры, которые вместе с ними погибли в горниле революционной катастрофы.

От консервативной традиции русской мысли XIX столетия, в первую очередь от К.Н. Леонтьева, В.В. Розанов унаследовал представление о государстве как организме, т.е. как о живой телесной субстанции, проходящей в течение своего существования неизбежные стадии рождения, роста, зрелости, дряхлости и смерти. Но у В.В. Розанова существование этого организма фактически отождествляется со всем культурным, политическим и экономическим пространством России. Россия как живой организм предстает как магически освященная телесность. Это уже известный до В.В. Розанова образ «Святой Руси», но теперь, в публицистике Розанова этот образ насыщается конкретикой картин повседневного быта, в силу чего он приобретает особую зримость и даже осязаемость. «Много есть прекрасного в России: 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлович. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невского). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника – разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадою. Полное православие» [9, 99]. Здесь читатель незаметно для себя самого переносится из пространства культурного и бытового своеобразия предреволюционной России в пространство сакральное, связанное с «иными мирами». Лавка при таком взгляде на вещи если и не отождествляется с храмом, то, по меньшей мере, сближается с ним. Но тот же самый прием позволяет Розанову осуществить сближение в ином направлении. Священное, в известной мере трансцендентное пространство храма «омирщвляется», приземляется, обретает физическую плотность и материальность. Крайности сходятся, в результате чего сакральное воплощается в быте, а быт раскрывает свое религиозное измерение. «В чистый понедельник грибные и рыбные лавки – первые в смысле и даже в истории. Грибная лавка в чистый понедельник равняется лучшей странице Ключевского (первый день Великого Поста)» [9, 99]. «Частная жизнь» возвеличивается, обретает черты возвышенного, черты эстетики священного.

Такое представление о русском социальном и государственном космосе – несколько упрощенное, мирское истолкование славянофильской концепции церкви. Однако теперь это представление переносится на

социум в целом, где каждый человек, как в Церкви А.С. Хомякова, находит себя самого, «но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения, с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее – находит в ней то, что есть совершенного в нем самом» [9, 99]. Подлинное основание миропорядка, культуры тесно связано с душевным строем человека, следующим из утверждения уникальности личности. «Церковь есть первореальность – и в приобщении к ней впервые и отдельная личность открывается самой себе – не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем подлинном и глубинном начале» [9, 99].

Общество, в котором оживают соборные начала, таким образом, оказывается органическим единством входящих в него людей, осуществляющих преобразование, то есть восстановление разрозненной, разобщенной действительности. «Живя, мы соборujemy сами с собой – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемь воедино из отдельных взаимоисключающих – по закону тождества – элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемь в семью, в род, в народ и т. д., соборujemy до человечества и включая в единство человечности весь мир» [12, 343]. Понимаемое таким образом «соборование», воцерковление исключает унифицированную неразличенность. Напротив, оно требует максимальной персонализации, но такой, при которой вся внешняя, эмпирическая обособленность служит космическому единению.

Сверхгосударственность, выражающаяся в осознании религиозного призвания, не отрицает ни одного социального института, но предполагает иное их смысловое наполнение. В книге «последнего славянофила», Д.А. Хомякова «Православие. Самодержавие. Народность», раскрыты универсальные значения труда, частной собственности, семьи, наконец, самого государства. Автор поясняет, как явления жизни, выполняющие, казалось бы, специфическое, утилитарно-прагматическое предназначение, при более основательном рассмотрении раскрывают свой целостный религиозно-нравственный смысл. Так «труд поставлен неизбежным следствием грехопадения», в котором необходимо усматривать «не только наказание падшему человеку, а благодетельное для него установление; ибо

без этого труда его падшая натура пала бы еще ниже»; «неравенство материальное есть результат душевной аномальности людей». Государство признается как «неизбежное, так сказать, природное явление истекающее из природы от века искаженного человечества». Положительное его содержание заключается в «охранении того, что народу дорого», то есть охранении его «духовно-культурных начал, составляющих его суть» [13, 67].

Аналогичные органицистские представления разделял и К.Н. Леонтьев, у которого в качестве принципа, упорядочивающего политические и культурное многообразие русского мира, выступает византизм. Византизм – это кесаризм, осененный православием, сдерживаемый и ограничиваемый его мистикой, гарантирующий крепость культурных оснований. По Леонтьеву византизм – это культурная, историческая судьба России. «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» [2, 326]. «Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым вначале, славянским материалом» [2, 331]. Для России византизм – это форма выражающая идею, внутренний деспотизм которой удерживает национальную культуру в единстве; форма, подчиняясь которой, элементарный «этнографический материал» превращаются в культурно-историческую действительность. Значимость российской действительности predetermined исторически. «Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной» [2, 331].

От византизма на Руси – богатство, разнообразие форм, являющиеся признаков жизнеспособности цивилизации. Именно он положил начало процессу культурного развития Руси и России; процессу «постепенного восхождения от простейшего к сложнейшему, постепенной индивидуализации, обособления, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений» [2, 374]. Так Русь отличила себя от Византии, а

Россия – от Западной Европы.

Единение церковного и мирского, мистического и политического – главная роль византизма в русской истории. Византизм – это политический деспотизм, осененный религиозностью. Его Леонтьев противопоставляет и рассудочно-отвлеченной теории «всеобщего блага», и примитивно натуралистической доктрине национально-племенной идеологии. Мистика и политика сведены к одному знаменателю, заключающему их парадоксальную связь в следующую формулу: «Государство держится не одной свободой и не одними стеснениями и строгостью, а неуловимой пока еще для социальной науки гармонией между дисциплиной веры, власти законов, преданий и обычаев, с одной стороны, а, с другой, реальной свободой лица» [3, 132]. Стеснительные силы церкви и государства – это необходимая предпосылка продуктивной творческой активности тех, чьими усилиями культура движется в своем развитии. Можно сказать, что государство завершает внешнее выражение форм традиции.

Разделяя порожденные этой традицией идеи, Розанов иначе расставляет акценты, выстраивает иную аксиологическую иерархию. Известно определение Розановым семьи «как высшей аристократической формы существования». Роль важнейшего мировоззренческого принципа у Розанова выполняла интуиция семейной гармонии. Сохранение этой гармонии было предметом постоянных тревог и забот Розанова, и когда критики оценивают его обращение к «метафизике пола», к языческим космогониям и к «фаллофорическим» культам древности, они не должны забывать, что это обращение не было направлено на какую-то реформу церковного вероучения. Цель Розанова всегда заключалась в том, чтобы обогатить христианскую философию семьи. Однако, это было именно обогащение, а ни в коем случае не изменение. Ради достижения этой цели, как полагал Розанов, можно и нужно отказаться от политики и от самых разнообразных проектов преобразования общества. Проблема России, согласно Розанову, как раз и заключается в излишнем увлечении такими проектами, тогда как на самом деле России следовало бы погрузиться в «частную жизнь», принять на вооружение нечто вроде религии семьи. Сам Розанов так определял значение этой задачи: «...семья никогда не делалась у нас предметом философского исследования, оставаясь темой богатого

художественного (беллетристического) воспроизведения, поэтического восхищения, наконец – шуток, пародий, и чем дальше – тем больше переходя в пищу последних. Таково явное, en face, к ней отношение. Позади, в темном фоне, стоит странное к ней недоброжелательство ли, или недоверие, сомнение в ее силах и плоде: женщина – это причина греха человеческого, внимание к ней – недоброкачественно, любовь – обольстительное и тем более опасное ощущение, сладкий яд искушения; дети, плод сближения, уже с самого рождения – осуждены» [8, 1]. Апологетика семьи, создание религиозно-философской концепции семейных и бытовых отношений представляют собой в предреволюционной России наиболее актуальные задачи. Только в контексте этих задач следует понимать его утверждение, что «...пол – Абсолют, брак – явленность божественного мира, зачатие – «соединение ноуменального и реального». [6, 24]. Это не новая модернистская эротософия, а утверждение первичности семьи. Церковь, государство не имеют самодостаточной ценности, но обретают свое истинное предназначение как союзники семьи. Семья в такой перспективе – это не ячейка общества, и не опора государства. Наоборот, государство, общество в целом представляют собой опору семьи. Государство должно подчинить все свои цели и задачи исполнению социальных заказов, направленных на защиту и поддержку семьи. Культ семьи должен в идеале включить в свое содержание культ мужчины, культ женщины, культ ребенка. Это понимание скрытым образом живет в недрах государственного организма, так как именно тогда, когда государство требует для себя всеобщего поклонения и жертв, оно преподносит себя как Отечество, то есть, как «большую семью».

Консерватизм Розанова – это семейный консерватизм, главным пафосом которого является стремление во что бы то ни стало сохранить сам институт семьи, сохранить в те времена, когда «в человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства». [7, 413].

В той мере, в какой этот пафос разделялся главными представителями русской консервативной мысли, надвигавшиеся революционные события воспринимались в консервативной журналистике не в качестве грядущих политических и социальных перемен, в какой-то степени неизбеж-

ные и даже желательные, а как глобальная космическая катастрофа, влекущая за собой неизбежную гибель и государственного организма и всего уклада цивилизованной жизни человека. «Весь мир – и в том числе Россия – бредит обновлением; самые неподвижные народы точно сорвались с мертвых якорей, и не только образованный слой, всюду неудовлетворенный и тревожный, – даже простонародные слои охвачены страстной жаждой нового и небывалого... Подобно сумасшедшим, культурные народы не замечают некоторых навязчивых идей, между тем они явно развиваются и охватывают чуть ли не весь человеческий род. Отдаленных предков наших не без основания упрекают в консерватизме, почти безумном по своей фанатичности. Однако и теперешнее безоглядочное стремление к новизне смахивает на психоз» [5, 82]. По мере того, как любые перемены, не только революционные, воспринимались негативно, утверждалось представление о том, что консерватизм – это древнее традиционное мировоззрение, в основе которого лежит недоверие к переменам вообще. «Мания постоянства, характеризующая старину, и мания непостоянства, свирепствующая в наше время, относятся между собою как закон и преступление. В самом деле, консерватизм так называемого старого режима напоминал законность: худая или хорошая, но жизнь в старину принимала характер закона природы. Неизменные социальные и иные отношения, подобно законам физики, принимались как они есть... К феодальным и католическим принципам приспособлялись, испытывая все выгоды исполненного закона. В лучшие моменты тогдашнего равновесия достигался неизвестный теперь порядок, и подавляющему большинству людей, сверху донизу, было удобно и хорошо» [5, 84]. Выдвигалась идея тождества законов общества и законов природы, которые обладают одинаковой степенью стабильности и неизменности. В то же самое время любое желание изменить законы общества воспринималось в консервативной журналистике как преступное намерение. Формировался образ гипотетического человека, испытывающего необъяснимую с точки зрения здравого смысла тягу к вечным переменам. Такому человеку представляется, что он подчинен стремлению к творчеству, к созиданию, тогда как на самом деле такое бесцельное преобразование незыблемых социальных и природных основ мироздания сводится к их разрушению.

Своей обязанностью консервативная журналистика считала предупредить человечество, что как только эти основы будут разрушены, мироздание погрузится в бездны хаоса.

Описание грядущей катастрофы, нависшей над Россией опасности погружения в хаос – это задача, которая требовала иных средств, нежели те, которые предоставляла академическая философия и ее понятийно-категориальный аппарат. В то же время одни только художественные средства, которыми могла воспользоваться литература, не соответствовали масштабу надвигающейся катастрофы. Поэтому философская публицистика именно в эти тревожные времена стала наиболее востребованным жанром. Немалую роль играло и представление, что грядущая катастрофа, готовая обрушиться на Россию, была закономерным следствием ее длительного уклонения от своей истинной исторической судьбы. Многие представители консервативной журналистики были убеждены, что увлеченность чуждыми идеалами, проникшая с реформами Петра, смутила сначала умы верхушки русского общества, а после постепенно распространилась и на сознание почти всех остальных его слоев. Вот почему даже те преобразования, в которых, на самом деле, нуждалась Россия, зачастую проводились без должного согласования с реальными условиями их проведения. Так, в целом признавая целесообразность технического переоснащения России, проведенного Петром, консерваторы подчеркивали, что эта задача «была выполнена именно так, как не надо было ее выполнять, и произошло именно то, чего следовало больше всего опасаться: внешняя мощь была куплена ценой полного культурного и духовного порабощения России Европой» [11, 120]. Подлинным мотивом деятельности первого русского императора, была «не привязанность к реальной, исторической России, а страстная мечта о создании из русского материала великой европейской державы» [11, 120]. Таким образом, в консервативной среде складывалось резко негативное отношение не только к «революции снизу», но и к «революции сверху», ко всем преобразованиям, осуществляемым по воле правящего класса.

В наши дни обращение к наследию русской консервативной мысли, в том числе и к наследию предреволюционной консервативной журналистики приобретает особую актуальность. Судьба России представляет собой специфическую проблему русской философии вообще.

Тревога о судьбах России отличает русскую философию от любой другой национальной философии. В сущности, вся история русской философии начинается с того, что русская мысль ставит перед собой, по словам В.С. Соловьева, «бесполезный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других ... вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории» [10, 219]. Когда-то этот вопрос объединял и западников и славянофилов, и атеистов и теистов, и либералов и консерваторов. Все направления русской мысли сходились во мнении, что России суждено великое будущее, что божественным промыслом на Россию возложена некая всемирная миссия.

История XX столетия начинается с серии революционных катастроф России, предчувствиями которых была насыщена предреволюционная консервативная журналистика. Сегодня идея особой исторической миссии России воспринимается, в большей степени, как достояние исторической науки, не имеющее актуальности в современных реалиях. В наши дни идею особой исторической миссии России связывают с консерватизмом, и опыт осмысления этого вопроса у наиболее ярких представителей русского консерватизма сохраняет свое значение. Распад СССР свидетельствует, что современная Россия во многих отношениях утратила единство людей и народов, проживающих на ее территории. Существует разделяемое многими убеждение, что от опасности распада не застрахована и Россия. В этом смысле консерватизм во всех его формах – философской, религиозной, политической, правовой – актуален в наши дни в гораздо большей степени, чем в XIX веке. Мы можем потерять очень многое, и поэтому нам есть что сохранять.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

- 1. Зеньковский В.В.** История русской философии в 2-х т. Л., 1991. Т.1.
- 2. Леонтьев К.Н.** Византизм и Славянство //Леонтьев К.Н. ПССиП в 12-ти т. СПб., 1999-2007. Т.7(1),
- 3. Леонтьев К.Н.** Чем и как либерализм наш вреден? //Леонтьев К.Н. ПССиП в 12-ти т. СПб., 1999-2007. Т.7(1),
- 4. Маилов А.И.** Судьба русской философии в XX столетии (Почему мы не остаемся в провинции) \\ Метафилософия или философская рефлексия в пространстве традиций и новаций. СПб. 1997.
- 5. Меньшиков М.О.** Письма к русской нации. М. 2005.

6. **Орлова Н.Х.** Семья и семейный вопрос в философии В.В. Розанова // Мат-лы междунар. науч. конф. "Мужское и женское в культуре". СПб, 26-27 сент. 2005.
7. **Розанов В.В.** Мимолетное. М. 1994.
8. **Розанов В.В.** Семейный вопрос в России. В 2 т. СПб., 1903. Т.1.
9. **Розанов В.В.** Уединенное. М. 1998.
10. **Соловьев В.С.** Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
11. **Трубецкой Н.С.** Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995
12. **Флоренский П.А.** Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2.