

НОВАЯ АТЛАНТИДА, КАСТАЛИЯ, ТЕЛЕМСКОЕ АББАТСТВО...¹

Б.В. Межуев

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Аннотация: Текст даёт краткую характеристику истории поколения интеллектуалов, которых принято называть поколением девяностых. Автор размышляет о пути этого поколения, выбирая для анализа судьбу небольшой компании своих однокурсников, тех, кто в настоящий момент переиёл через пятидесятилетний рубеж и достиг, вероятно, акме социальной зрелости. Подчёркивается, что это поколение достигло больших результатов в философской деятельности. Автор отмечает причину собственного отчуждения от пути своего поколения и обнаруживает её во внутреннем протесте против характерного для его однокашников стремления интеллектуально изъять себя из своего времени, чтобы быть помещённым в иной контекст – временной или пространственный. Отмечается, что само это стремление было заимствовано представителями поколения девяностых у философских вождей шестидесятников. Проблема философского поколения рассматривается в контексте многовековых поисков интеллектуального класса своего места в обществе в явном конфликте с существующими в традиционном аграрно-сословном мире социальными иерархиями.

Ключевые слова: философское поколение, интеллектуальный класс, Новая Атлантида, феноменология, постмодернизм, социальная утопия.

Если считать, что поколения сменяют друг друга каждые двадцать пять лет, то получается, что в каждом веке должно было быть четыре поколения. Между тем поколений в культуре за XIX и XX века всегда только три. Вспомним название знаменитого романа Ивана С. Тургенева и согласимся с тем, что в каждом веке были свои «отцы» и свои «дети» и в каком-то особом, культурном, смысле «дети» так и остались «детьми», не став «отцами». Разумеется, в биологическом смысле у них тоже были свои дети, но дети «детей» всё-таки не стали особым поколением в культуре. Многие из них остались реально бездетными, многие ушли из жизни ещё в юном возрасте, но главное – люди шестидесятых годов XIX века остались в культурной памяти поколением бунтующих «кухаркиных детей», и бунтующих

¹ Исследование выполнено при поддержке и в рамках Программы развития Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия». Первая публикация: Межуев Б.В. Новая Атлантида, Касталия, Телемское аббатство... – *Философские поколения* / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 714–731.

при этом даже не против своих биологических отцов, но против задержавшихся на исторической сцене людей из сороковых. Все эти сложные взаимоотношения «детей» с их культурными «отцами» явились не только темой знаменитого романа Тургенева, но и сюжетом для произведений Ф.М. Достоевского, А.Ф. Писемского, А.В. Амфитеатрова.

Наряду с «отцами» (идеалистами тридцатых – сороковых годов) и их «детьми» (нигилистами-шестидесятниками и новыми идеалистами семидесятнического, то есть «владими́ро-соловьёвского», призыва) мы обнаруживаем в XIX веке также поколение воевавших «дедов» – поколение ветеранов войны с Наполеоном, героев битв под Аустерлицем и Бородино, персонажей «Войны и мира». Воевали на разных войнах не только «деды», но и некоторые «отцы» и в редких случаях «дети», однако той «единственной», подлинно Отечественной, войной было национальное сопротивление наполеоновскому нашествию, которое, трудно в это поверить, длилось всего несколько месяцев 1812 года: своим значением для русской национальной памяти оно, однако, превзошло все годы иностранных антинаполеоновских кампаний России.

Итак, поколения в простом возрастном смысле, конечно, менялись всегда, но в русской культуре XIX века столкнулись именно три генерации – «дедов», «отцов» и «детей», и их непростые и часто конфликтные отношения стали одним из факторов развития общественного самосознания и философии XIX века.

Но ведь что-то аналогичное мы обнаруживаем и в веке XX. Здесь тоже есть свои идеалистически мыслящие «отцы» – шестидесятники, есть очень разные, часто бунтующие против них «дети» – это мы, «поколение девяностых»², и наши старшие братья – «восьмидесятники», и, конечно, воевавшие «деды», ветераны второй Отечественной войны, называемой по праву Великой.

У «шестидесятников» очень много черт пересечения с «идеалистами сороковых годов»: как и последние, они были в философском отношении поклонниками немецкого идеализма, а потом раскололись на славянофилов и западников, при этом часто не разрывая личных связей. Это были люди, уже не вполне вписывавшиеся в мир «дедов» с их системой оценок и норм, однако всегда испытывавшие сложности с трансляцией своих ценностей более радикальным «детям», которым поведение «отцов» казалось слишком компромиссным и недостаточно радикальным³.

Старшие братья-«восьмидесятники» – интеллектуалы круга М.А. Колерова и А.А. Носова – осуждали «отцов» последовательно и открыто за их неспособность порвать с марксистскими догмами, социалистическими иллюзиями и чересчур розовыми надеждами. Персональным воплощением «отцовства» казался им (да, вероятно, и кажется по сию пору) М.С. Горбачев, мишень политических нападок «детей» XX столетия вначале с либеральной,

² На первой пристрелке двух поколений на заседании в клубе «Свободное слово» летом 1992 года, где претензии от «восьмидесятников» к старшим товарищам озвучивал входивший тогда в популярность Дмитрий Галковский, нас с Юлией Синеокой попросили выступить от имени поколения «девяностых», назвав несколько неудачно «девяносками». Название как-то не прижилось, и вскоре мы слились с «восьмидесятниками» в некое общепокоренческое единство, сохраняя при этом вежливую отстранённость от тех, кого я сейчас называю старшими «братьями». Материалы этого собрания потом были опубликованы в апрельском номере журнала «Знание – сила» за 1993 год.

³ Об этом споре шестидесятников и их прямых наследников много и хорошо писал покойный критик и литературовед Лев Аннинский: «Читая критические статьи о нынешних молодых, я то и дело натываюсь на любопытную закономерность; они отделяют себя от “шестидесятников” (те – “научились жить при деспотизме”, а эти – не хотят учиться), однако внутри молодого массива граней не проводят. То есть между “семидесятниками” и “восьмидесятниками” для них грани нет. И самоназваний, похоже, ещё нет: ни у тех, ни у других» (цит. по: Аннинский б/г).

а затем – очень часто – с консервативной стороны⁴. «Восьмидесятники» – аналог нигилистов шестидесятых годов, только 120 лет спустя.

Наша поколенческая траектория выглядит намного сложнее. Мы были для «отцов» поколением надежды, в нас они хотели видеть осуществление своих мечтаний – то, что надеялись видеть в В.С. Соловьеве дожившие до его публичного дебюта люди сороковых – К.Д. Кавелин, М.Н. Катков, М.П. Погодин. После вечных «блудных детей», наших культурных первенцев, думали они, наконец-то пришли молодые, готовые нас почитать и нас слушать.

Я сам хорошо помню вот это парадоксальное чувство притяжения /отталкивания от «отцов», которое испытывали те мои однокурсники по философскому факультету и сверстники, кто планировал остаться в профессии. В отличие от «братьев» – восьмидесятников, которые бунтовали против «шестидесятников» и звали нас присоединиться к их бунту, нашему поколению было свойственно желание прямо обратное – получить какое-то символическое посвящение от «отцов», чтобы почувствовать себя подлинными продолжателями их дела. Это был типичный синдром «младших сыновей», желающих превзойти своих повзрослевших братьев за счёт большей верности принципам родителей. На самом факультете настоящих «отцов», то есть философов поколения Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили и их образа мыслей, было немного, здесь было как раз больше «дедов», в символическом смысле этого слова, один из которых – недавно ушедший от нас Ричард Иванович Косолапов, тогда и. о. декана, – в своей вступительной речи у нас на первом курсе сказал очень откровенно, что факультет заинтересован «сделать из нас воинствующих материалистов». Однако задача, которую мы сами ставили перед собой, состояла в том, чтобы, взяв от наших факультетских наставников знания и интеллектуальные навыки, затем всё-таки прорываться к «отцам».

Институт философии для многих стал местом своеобразного философского паломничества студентов факультета. Нельзя сказать, что все эти походы за своеобразным «отцовским» благословением были удачны. Помнится, мы с Юлией Синеокой и Игорем Чубаровым ещё на первом курсе, зимой 1988 года, отправились в Институт философии знакомиться с одним из корифеев старшего поколения – Г.С. Батищевым. Генрих Степанович радушно нас принял, познакомил со свежим своим текстом – что-то о диалоге и любви, рассказал о своей полемике с Мамардашвили по русскому вопросу и пообещал новых встреч. Однако напоследок он обратился лично ко мне с просьбой не говорить моему отцу, коллеге Генриха Степановича, о своём визите к нему. Эта просьба мне не очень понравилась, и данный опыт общения с Батищевым остался у меня единственным. Я знаю, что многие мои однокурсники искали, да и до сих пор ищут, дружеского и духовного взаимопонимания с другими выдающимися представителями «шестидесятников». На третьем курсе все понемногу разбрелись по такого рода кружкам, каждый из которых обязательно восходил к кому-то из интеллектуальных вождей поколения «отцов».

Была ли какая-то общая доминанта в этих поисках посвящения? Чего мы искали и что рассчитывали найти у «шестидесятников», что в их идеях, в их мировоззрении нас привлекало более всего? Я рискну высказать по этому поводу ряд гипотез, сознавая их неполноту и недостаточность. В библиотеке моего отца, на полке зарубежной художественной литературы стояла книга с твёрдым серым корешком, которую я в детстве

⁴ Кажется, многие «восьмидесятники» не всегда замечают, что на протяжении своей жизни критиковали Горбачева и всю «шестидесятническую», по их мнению, перестройку с прямо противоположных позиций. Это тоже какая-то очень характерная черта вот этого конфликта «отцов» и «детей». Я легко себе представляю, как доживший до начала 1880-х Евгений Базаров из «нигилиста» превращается в ультраконсерватора и начинает громить либералов круга Кирсановых с позиции православия, самодержавия и народности. Да, собственно, реальная судьба Л.А. Тихомирова и Ю.Н. Говорухи-Отрока – явное подтверждение допустимости моей гипотезы.

никак не мог одолеть. Это была «Игра в бисер» Германа Гессе, то её издание 1969 года, в котором содержались переводы стихов автора от имени главного героя романа Йозефа Кнехта, выполненные С.С. Аверинцевым. Попав на факультет, я слышал об этой книге постоянно. Руководитель нашего кружка по русской философии, который мы назвали «Летописец», Дмитрий Барам требовал от нас, почти на полном серьёзе, неуклонного соблюдения всех тех заветов Касталии, следование которым только и могло бы вернуть нас к утраченному идеалу философского подвижничества. Речь в первую очередь шла об отказе от политики и всякой общественной деятельности и в целом о необходимости погружения исключительно в реалии той культуры, философская мысль которой должна была стать объектом нашего изучения. На нашей первой университетской картошке тот же Игорь Чубаров сидел в отдалении от всей остальной компании и читал «Игру в бисер», которую он в разговоре со мной назвал, кажется, «евангелием нашего времени».

Отмечу ещё, что все первые годы нашего ученичества сквозной темой наших разговоров была необходимость вернуться к какому-то её утраченному истоку, как бы искажённому и отравленному. Сейчас, вспоминая разговоры тех лет, я, конечно, уже сознаю, что это был немного миф, которым жили интеллигенты тех лет. Они представляли Советский Союз, свою страну едва ли не как культурную пустыню, в которой оазисы подлинной духовности могли быть расположены только рядом с теми ручейками, что связывали наше время с дореволюционным прошлым. Я помню, таким было отношение к А.Ф. Лосеву – как к последнему осколку высшей и погибшей духовности. Требовалось пробиться, вырваться в какое-то иное время, а для этого – полностью отречься от всех пристрастий к времени собственному. Это был своего рода темпоральный гностицизм – восприятие своей собственной жизни и мира вокруг себя как чего-то абсолютно профанного, лишённого всякого духовного смысла. Надо признать, что многие, как будто выпавшие из времени однокашники потом вписались в этот постсоветский и постидеологический мир лучше тех, кто, наблюдая за распадом прежних социальных структур, отчаянно пытался разгадать загадку бытия, увидеть в происходящем какой-то назидательный смысл. Однако свою негативную роль этот прыжок из современности всё-таки сыграет.

Но именно от наших «отцов», от тех, кому довелось жить и творить в годы застоя, от С.С. Аверинцева, В.В. Бибихина и А.М. Пятигорского, перешли к нашему поколению любовь к философскому отъединению от времени, стремление к ментальной изоляции от социального, нормативное равнодушие ко всему, что совершается за окнами библиотеки. Жизнь, согласно этим представлениям, не должна была вторгаться в священное пространство духа, и духу нечего было делать на улице, на открытых перекрёстках и распутьях истории. Дух не должен был обнаруживать себя в заведомо чуждой ему истории, представляющей нам лишь ложные призраки, симулякры смысла, которые ранний Мамардашвили вслед за Марксом называл «превращёнными формами сознания» [Мамардашвили 2011]. В бурное время начала перестройки философское сообщество входило совсем не с романтической философией, с философией, отказывающейся видеть во внешнем мире (во всяком случае, в своём, конкретно советском конце 1980-х годов мире) объективизацию и конкретизацию идеального. Всякая кажимость осмысленности являлась либо «превращённой формой сознания», либо идеологически обусловленной аберрацией восприятия. Наш мир, согласно этой установке, был безнадежно испорчен, и задача философа состоит не в том, чтобы его изменить, а в том, чтобы из него вырваться. В этом глубоко гностическом интеллектуальном контексте интерес к русской философии (которая тогда, в годы нашей учёбы, получила наконец официальную реабилитацию) либо оставался чисто историографическим, либо сводился к заведомо антифилософскому поиску верных идеологических формул.

Но всё это странно уживалось с ностальгией по эпохе Серебряного века либо – по авангардистским двадцатым. Как разрешение этого напряжения стала популярной идея,

объединявшая, кажется, обоих Сергей Сергеевичей – Аверинцева и Хоружего. Идея состояла в том, что великую интеллигентскую культуру дореволюционной России погубил утопизм, погубило отсутствие необходимой для сохранения культуры в культурных рамках буржуазности. Культуру погубило отсутствие бюргерства, о котором писал Томас Манн, или, выражаясь попривычному, мещанства. Если бы русские философы не размышляли о всяких «смыслах истории», не мучились бы проблемой социального неравенства, а, как выражался герой «Собачьего сердца», «занимались прямым своим делом», систематической философской рефлексией в гуссерлевском смысле, переводили бы с греческого Платона и Аристотеля, революции можно было бы избежать, а вместе с ней и последующего культурного одичания в советские годы.

Н.А. Бердяев в автобиографии «Самопознание» сокрушался о трагическом разрыве культуры и политики в эпоху Серебряного века. В башне В.И. Иванова, писал он, обсуждались утончённейшие вопросы культуры, а внизу, на улицах и площадях, бушевала революция. В 1989–1991 годах мы могли бы сказать примерно то же самое, когда далеко за стенами 1-го гуманитарного корпуса МГУ шли стотысячные толпы манифестантов, а в это самое время студенты на лекциях Виктора И. Молчанова проникали в суть феноменологического описания времени. Меня и тогда удивляла ярко обозначившаяся любовь к Хайдеггеру людей, интеллектуально выключенных из повседневности. Я задавался вопросом: как можно с упоением читать «Бытие и время» и не пытаться пережить и осмыслить своё время в его социальной конкретности?

Разгадка отчасти состояла в том, что наше поколение более всего боялось походить на предшествующие поколения русских студентов. Оно не хотело ни в чем напоминать Достоевских «русских мальчиков» с их страстными спорами и нерешаемыми проклятыми вопросами. Ф.М. Достоевский, кстати, очень быстро вышел из моды ещё в годы нашей учёбы, и ему на смену в качестве русского писателя № 1 пришел В.В. Набоков. Моих сокурсников явно привлекала эстетическая, если не сказать эстетская, отстранённость (возможно, кажущаяся) писателя от социальной и нравственной проблематики большой русской литературы. Из лекторов организованной тогда на факультете усилиями В.В. Миронова и В.Я. Саврея кафедры истории и теории мировой культуры, на которой читали С.С. Аверинцев, Е.М. Мелетинский, А.Я. Гуревич и другие корифеи гуманитарной Москвы, среди студентов нашего курса самый оглушительный успех имел Бибахин, рассуждавший о Хайдеггере с позиции какого-то вневременного взгляда на бытие и место человека в нем. Мне лекции Бибахина казались, честно говоря, каким-то медиумическим опытом ухода от социальной реальности, и его влияние меня обошло, что потом сыграло свою роль в моей личной отстранённости от траектории судьбы моего философского поколения.

В качестве своего рода лидера поколения, не столько властителя дум, сколько мощного и сильного организатора, уже на первом нашем курсе выдвинулся Валерий Анашвили. Он сразу дал понять, что среди тех, кто пришел на факультет заниматься философией, а не штурмовать – разными способами – начальственные кабинеты, он будет играть первостепенную роль. И уже осенью 1987 года Валера создал при содействии нашего начальника курса А.А. Попова проект студенческого журнала, и одному из его потенциальных авторов пришла в голову идея републиковать веховскую статью А.С. Изгоева «Об интеллигентной молодёжи»⁵. Напомню, что описываемые события развивались в 1987 году и «Вехи» тогда ещё были полузапрещённой книгой, осуждённой самим В.И. Лениным как «энциклопедия либерального ренегатства».

В той статье Изгоев описал жизнь русского студента как сочетание политической идейности с бытовым непотребством, в изображении которого, как мы теперь можем

⁵ «Вехи» в полном составе были выпущены ещё при СССР в эпоху «перестройки», но спустя три года, в 1990 году, московским издательством «Новости».

убедиться, кадетский публицист немного сгущал краски. Русской молодёжи веховский публицист противопоставлял дисциплинированное немецкое студенчество, корпящее над фолиантами учёных текстов якобы в полном отчуждении от политических страстей. Изгоев нас убедил: с того момента наиболее выдающиеся представители нашего поколения усердно старались походить именно на немцев – на тех самых «аполитичных» гелертеров, которых воспел в «Размышлениях аполитичного» Томас Манн. Нужно ещё иметь в виду, что значительная доля этих будущих гелертеров пришла в философию, увлечённая либо русской религиозной публицистикой, либо какими-то атрибутами культуры хиппи, либо миром научной фантастики. Если искать для нашего поколения миф, то этот миф был полной противоположностью тому, в котором Вяч. Иванов прозревал «русскую идею» – идею нисхождения культуры в мир народной жизни в целях её будущего дионисийского возрождения⁶. Наше поколение отреклось от этой «русской идеи» во имя идеи предположительно немецкой – исхода из хаоса жизни в храм «высокой» культуры, забвения мандельштамовского «шума времени» ради тишины библиотеки.

Вполне объяснимо, что и любимой философией поколения гелертеров должна была стать сугубо профессорская, кабинетная, отчуждённая от любого социального и экзистенциального контекста философия, и эту роль наилучшим образом могла выполнить феноменология. Поэтому основанный ещё на первом курсе журнал Валерия Анашвили немедленно самоопределился как журнал феноменологической философии, и в его редколлегию вошли все видные советские специалисты по Гуссерлю. Увлечённость феноменологией была логическим продолжением того же самого касталийского самоотчуждения от духа времени ради ухода в пространство самосозерцания. Сейчас, конечно, я вижу в этом умонастроении побочное следствие краха утопии, которая своим истоком имела философию истории Гегеля. Но мы ещё увидим, что само это зависание в надежде сохранения своей философской автономии оказывается предельно неустойчивой стратегией, легко подверженной деконструкции, причём идущей изнутри самого созерцания, поскольку неизбежно попадает в плен собственных парасуицидальных фантазмов. Мы ещё с коллегами на курсе, увлекаясь творчеством Борхеса и Умберто Эко, заметили вот эту постоянно витающую в искусстве того времени тему «пожара библиотеки». Напомню, что в те же годы «перестройки», когда раскрылись спецхраны библиотек, стали выходить первые издания русских идеалистических философов, а вместе с ними новые переводы Ницше, Сартра, Фрейда и Хайдеггера, в те же годы на экраны России вышли «Скорбное бесчувствие» А.Н. Сокурова, «Жена керосинщика» А.Л. Кайдановского и «Жертвоприношение» скончавшегося в декабре 1986 года А.А. Тарковского. А в 1990 году в кинотеатрах Москвы прошла широким прокатом картина Жан-Жака Анно «Имя розы» по суперпопулярному в те годы роману Умберто Эко. Все эти произведения искусства объединял один образ – гибели того, что могло бы считаться символом культурной полноты, сожжения либо библиотеки, либо старой усадьбы, либо симфонического оркестра. Трудно было не почувствовать какой-то зов судьбы в этом бессознательном влечении к образу самоубийства культуры.

⁶ «Для человека правое нисхождение есть, прежде всего, склонение перед низшим во всем творении и служение ему (знаменующее символом омовения ног), вольное подчинение, предписываемое личности сознанием её долга перед тем, кто послужил её возвышению. “Я преклоняюсь перед тобой, я поднялся выше, чем ты, оттого что попрал тебя ногами моими, когда поднимался, пятою своей я подавил тебя”... Уже тот факт, что этот голос немолчно звучит в душе нашей интеллигенции и немолчно зовёт её к жертвенному действию самоотречения и саморасточения, ради нисхождения к тем, безгласная жертва которых создала её преимущества, коих она совлекается, – уже этот факт доказывает, что религиозное сознание в русской душе есть сознание как бы прирождённое, имманентное, психологическое, живое и действенное даже тогда, когда мысль противится ему и уста его отрицают. Только у нас могла возникнуть секта, на знамени которой написано: “Ты более чем я”» [Иванов 1909: 329–330].

Постепенно, примерно с осени 1990 года, в эту касталийскую музыку сфер, в это пространство чистого созерцания стала вторгаться новая тональность. Но чтобы её описать, дать о ней представление, мне придётся сделать одну небольшую дигрессию, раскрыв некоторые собственные историософские основания.

На мой взгляд, современное общество отличается от традиционного, назовём его аграрно-сословным, тем, что открывает для себя социальную роль научного знания. Современное общество отличается тем, что учитывает приоритетную роль знания и, соответственно, роль производителя знания – интеллектуального класса – в развитии общества и его конкурентном успехе. Общество оказывается тем сильнее, чем на более передовых рубежах науки находятся его цеха производства научного знания, чем быстрее оно оказывается способно воспользоваться плодами их деятельности. Изначально интеллектуальный класс занимает не самое высокое место в системе сословной иерархии. Но рано или поздно он обретает социальную и политическую субъектность и начинает претендовать на лидерство⁷.

Ранним свидетельством этой социальной претензии может считаться незавершённая утопия Фрэнсиса Бэкона «Новая Атлантида». Рукопись этой повести была найдена в бумагах великого английского учёного XVI–XVII веков и опубликована посмертно в 1627 году. Утопию эту не очень любили в СССР, поскольку, в отличие от Мора и Кампанеллы, Бэкон не призывал ни к общности имущества, ни к насильственному установлению социального равенства. Не найти у Бэкона ни призывов к общности жён, ни борьбы с церковью. Его утопия не претендовала на полномасштабную и коренную перестройку всего человеческого общежития. Смысл её состоял в подчинении общества, его политической и социальной инфраструктуры тому сегменту интеллектуального класса, который был вовлечён в производство научных инноваций в разных направлениях.

Хотя в повести Бэкона подробно не описывается политическое устройство острова Бенсалем, но в ходе рассказа о таинственном Доме Соломона, своего рода Академии наук, расположенной на этом острове, выясняется, что члены дома обладают такими правами, которых лишены остальные островитяне. Им, например, позволено вступать в контакт с иностранцами, что строго запрещено другим жителям Бенсалема⁸. Из этого и других замечаний Бэкона можно сделать вывод, что Дом Соломона если и не представляет собой в прямом смысле тайного правительства острова, то является как бы идеальной целью, «энтелехией» его существования: остров в целом служит интересам Дома, обеспечивая успех его деятельности. И в то же самое время плоды достижений Дома Соломона, то есть научно-исследовательской корпорации, возвращаются островитянам в виде конкретных материальных благ.

«Новая Атлантида» – это та социальная утопия, на которую во все века сознательно или бессознательно ориентировался интеллектуальный класс: в таком обществе все классы работали бы на благо учёных, а те в свою очередь, будучи освобождены от физической работы и занимаясь любимым делом, выводывали у природы её сокровенные тайны и платили бы другим классам за их «отчуждённый» труд приоритетным доступом к плодам самых передовых технических и научных открытий. По сути, это общество, хотя и не

⁷ В концепции хронополитики Вадима Цымбурского этот момент истории получает название «городской революции». Цымбурский в данном случае пытается дать характеристику тому феномену, который Освальд Шпенглер во втором томе «Заката Европы» называет «временем Пифагора, Мухаммеда, Кромвеля» [Цымбурский 2007: 156–180].

⁸ «Запретив своим подданным плавание во все края, не подвластные его короне, государь, однако ж, постановил, чтобы каждые двенадцать лет из королевства нашего отплывало в разных направлениях два корабля; чтобы на каждом из них отправлялось по три члена Соломонова дома для ознакомления с делами тех стран, куда они направляются, в особенности с науками, искусствами, производствами и изобретениями всего мира, и для доставки нам всевозможных книг, инструментов и образцов; и чтобы привезшие их корабли возвращались, сами же они оставались в чужой земле до следующей такой поездки» [Бэкон 2019: 249].

является в строгом смысле эгалитарным, на самом деле и представляет собой первый вариант того общественного устройства, который ранний большевизм считал переходной формой к будущей коммунистической утопии. Революционные марксисты обозначили фактически диктатуру инженерно-технического и научно-исследовательского сословия понятием «диктатуры пролетариата». Феномен интеллектуального класса был скрыт за многозначным понятием «пролетариат», которым можно было объединить фабрично-заводской люд и инженерно-техническую интеллигенцию в явной надежде, что инженеры (в том случае, если они примут марксизм как программу действий) поведут за собой рабочих, а рабочие своим протестным массовым давлением освободят инженеров от господства частных собственников, заставив работать на общество в целом.

Сейчас не место рассказывать о том, как, посредством каких диалектических изворотов истории идеал Новой Атлантиды превратился в красный проект «диктатуры пролетариата» и какими неприятными последствиями обернулась тоталитарная эволюция розенкрейцеровской по своим истокам идеи Бэкона⁹. Нас интересует сейчас «вырождение» бэконовской Новой Атлантиды в отдалённую от всех страстей мира, да и от самой жизни, Касталию. Эта эволюция была отражением добровольного или вынужденного отказа советского интеллектуального класса от той роли, которую сулила ей коммунистическая утопия, – роли политического гегемона общества, скрывающего своё подлинное лицо под маской «пролетариата». В эпоху застоя поколению «отцов» было позволено сохранить свою интеллектуальную автономию в духовном противостоянии номенклатуре. Последняя, между тем в конце 1960-х годов осуществила своего рода контрреволюцию, обезопасив себя от возможных рецидивов коммунистической идеократии (в лице непредсказуемого Н.С. Хрущева или же группы молодых партократов под руководством А.Н. Шелепина). И в этом противостоянии правящая элита смогла опереться на поддержку неформальных вождей интеллектуального класса. Теоретически возвращение к Новой Атлантиде в этот момент было вполне возможно, если бы философы позволили бы себе объявить интеллигенцию «пролетариатом» постиндустриальной эпохи (что попытались сделать в конце 1960-х такие люди, как футуролог И.М. Забелин или тот же самый Батищев¹⁰), но интеллектуальный класс в массе своей предпочёл не воевать с бюрократами во имя реставрации идеократии, но отвергнуть социальную утопию как ложную, «превращённую форму сознания».

Что же произошло потом? Журнал «Логос», в редколлегии которого поначалу мои однокурсники Валерий Анашвили, Алексей Козырев, Игорь Чубаров, Олег Никифоров сошлись с профессиональными германоведами И.А. Михайловым и позднее присоединившимся к журналу Виталием Куренным, в 1990-е пережил непростые времена. Полная отвлечённость от жизни, уход в чистое теоретическое мышление – всё это явно не могло оставаться залогом успешного развития издания. Думаю, что уже в 1992 году феноменологическая специализация «Логоса» начала подвергаться сомнению в среде людей, причастных к изданию журнала. Внутри группы «Логоса» явно начало усиливаться левое крыло – кому феноменология стала представляться делом чрезмерно отвлечённым, кто искал нового контакта с реальностью, на новых условиях. Это привело к временному расколу журнала – на либеральное правое и постмодернистское левое крылья. Примерно к середине нулевых конфликт был преодолён, но в тот момент само различие левого постмодернизма и правого либерализма утратило остроту.

⁹ О том, как преломились мистические идеи розенкрейцеров в утопии творца английского Просвещения, см.: [Йейтс 1999].

¹⁰ На эту тему см. беседу автора с живым участником этих футурологических поисков – Глебом О. Павловским: «Мыслящий пролетариат» за двадцать лет до конца советской утопии – Русская idea. 23.05.2020. – URL: <https://politconservatism.ru/interview/myslyashhij-proletariatza-dvadsat-let-do-kontsa-sovetskoj-utopii-beseda-borisa-mezhueva-s-glebom-pavlovskim>

Мне можно возразить, сказав, что никакого завета не было, что шестидесятники менее всего соответствовали идеалу философской отстранённости, что они были, напротив, крайне политизированным поколением и что именно они и возглавили в итоге все радикально-демократические инициативы, поддержав вначале Горбачева, потом Б.Н. Ельцина, в конце концов положив свой авторитет на оправдание рыночных реформ. Это всё так, но «дети», то есть поколение девяностых, хотели преемственности не от внешней шумной политической деятельности «отцов», но от их чаяний и мыслей 1970-х – начала 1980-х годов. Они отталкивались от Мамардашвили, говорившего в письме Луи Альтюссеру «Долой политику» в ноябре 1968 года [Эпельбуэн 2009], от Бибахина с медиумическим философствованием, от Аверинцева с его культом Гессе.

Напомню, что жизнь внутри Касталии у Гессе определялась отчуждённостью не только от политических интересов, но и от страстей иного рода. Жители Педагогической провинции в романе Гессе не живут монашеской жизнью, они могут вступать в сексуальный контакт с девушками из соседних деревень, но не имеют права иметь семью и, самое главное, они не должны смешивать чувственность и культуру, не должны сублимировать игру страстей в работу художественного воображения. В этой отчасти аскетической утопии культура всякий раз утверждает свою автономию от неизбежно чуждой ей жизни.

Но веком ранее Новой Атлантиды была создана другая утопия, полностью разводящая социальный эскапизм и моральный аскетизм. Речь идёт о Телемской обители. В романе Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» был запечатлён образ аббатства, в котором проживавшие совместно юноши и девушки, предаваясь вдохновенным интеллектуальным занятиям, вместе с тем подчинялись только одному правилу, высеченному над башней большими буквами: «Делай что хочешь». В этом самом странном из всех монастырей не было никаких запретов, никого распорядка жизни, никакой иерархии и никаких стен. Но при всем при том это был всё же монастырь – как и любой другой монастырь, он спасал людей, посвятивших себя созерцанию и умственным занятиям, от суетной общественной жизни, с её игрой сил, соперничеством амбиций и прочими атрибутами голого существования. Телема – это Касталия без аскезы, Касталия без страха перед жизнью. Тут важен отнюдь не сам факт допустимости чувственных удовольствий, а то, что они не воспринимаются как что-то постороннее умственным исканиям. Отметим, что Касталия – исключительно маскулинный мир, тогда как Телемская обитель принимает мужчин и женщин, которым даётся право делать, что они считают нужным. Телемская обитель – идеал хиппи шестидесятых годов, но и очень точный образ сегодняшней постмодернистской культуры – с её пафосом отказа от иерархии низких и высоких жанров, с её приоритетом телесности, с её соотносённостью плоти и духа.

Я лично помню, как покойный В.А. Подорога говорил молодым поклонникам Гуссерля, что феноменология – это обращённость к детскому сознанию. Детскому, то есть ещё не отягощённому телесными страстями, многие из которых и не могут быть описаны иначе как иносказательно, поскольку любое прямое высказывание может быть оценено как coming out – акт не столько постыдный, сколько сужающий круг читательской аудитории до соответствующего сегмента сетевого пространства. Отметим в недавних текстах того же Игоря Чубарова явное третирование прежних касталийских авторитетов, профессоров философии типа В. Дильтея за стремление использовать ницшеовское открытие тела в философии лишь для утверждения цеха гуманитарного знания. Он так пишет о создателе герменевтической философии:

Одновременно ему отчасти удалось аккумулировать диагностированный Ницше нигилистический заряд европейской культуры в «позитивных» целях перераспределения власти в сфере институционального научного знания, чтобы как бы разделить её с естественниками, оттянув у них часть аудитории и государственных инвестиций. Что бы ещё могла означать необщезначимость, конвенциональная достоверность положений

гуманитарного знания как не ложную скромность, замешанную на скрытой гордыне и страхе кастрации основателя герменевтической философии, одновременно задействовавшей старые мифы материальной локальности и духовной избранности? [Чубаров 2002: 169–170].

Но достаётся не только касталийским мандаринам, озабоченным лишь своим социальным статусом в авторитарной системе распределения власти и влияния, но также и несостоявшимся прорабам Новой Атлантиды, которым, собственно, и посвящена вся книга данного автора о «коллективной чувственности», вытесняемой и в то же время преобразуемой творцами русского авангарда, родоначальником которого Игорь Чубаров видит, парадоксальным образом, Андрея Белого. По мнению философа,

...главное, что отличало взгляды Белого на аффективную жизнь от греков, философов Нового времени и того же Канта, – это понимание, что человеческое желание не всегда стремится к благу, чаще оно стремится к страданию и смерти, не переставая быть при этом свободным. Желание желает желания Другого, а аффекты различаются на жизнеутверждающие и разрушительные в зависимости от того, соглашается ли Другой удовлетворить подобное желание или нет [Чубаров 2014: 88].

Однако если Новая Атлантида предстаёт в этом исследовании своего рода недостроенной Телемской обителью, то разве невозможен ещё один диалектический поворот нашего винта: а именно, возвращение к политической гегемонии сообщества интеллектуалов, но уже в форме Телемского братства? Нет ли здесь определённой разгадки нашего исторического бытия и в то же время разгадки странной судьбы нашего поколения, ушедшего от политики, чтобы вернуться в неё вооружённым заимствованной у «отцов» идей, но постмодернистски перетолкованной до самого её основания? Ведь вся эта цифровая дистантная жизнь, на которую интеллектуалов обрёл 2020 год, по существу и есть нечто иное, как реванш интеллектуального класса, только в такой странной и неправдоподобной форме, при которой полноценная социальная и экономическая жизнь оказывается закреплённой за сообществом людей, предпочитающих тусоваться в чатах, а не встречаться в офисах.

Что в этом смысле можно сказать о моем личном пути в области философии, в какой момент он совпал с путём моего поколения, а в каком он с ним разошёлся? Мне кажется, символическим моментом расхождения с поколением стало одно событие, произошедшее, кажется, на втором курсе, то есть весной 1989 года. Тогда вместе с Юлией Синеокой и покойным Кириллом Якимцом, который поступил на факультет годом позже нас, мы покинули курс Бибихина и выбрали курс Г.С. Кнабе. Я прослушал полностью два курса Кнабе – в 1989 и в 1990 годах. Один был посвящён роли античного наследия в русской культуре, второй – феномену шестидесятых годов XX века в культурной истории Европы. Важно было, что среди всех курсов, читанных нам корифеями отечественной культурологии, только Кнабе сообщал нам что-то о том времени, которое мы актуально переживали, только Кнабе не уводил нас из нашего «жизненного мира», а приближал к нему. Первый прочитанный им курс рассказывал об уходе из национальной истории имперского начала, освящённого древнеримскими аллюзиями и ассоциациями. Речь шла о постепенном исчерпании классического элемента культуры, возвышающего человека над интересами хозяйственной жизни. И эта исчерпанность переживалась в 1989 году как актуальная реальность: в тот момент, в самые последние годы перестройки, в нашей стране люди заговорили не о ценностях и принципах, но о разделе и распиле собственности. Всё духовное, всё имперское, всё чуть-чуть сверхчеловеческое отошло куда-то на второй план.

Ну а курс Кнабе 1990 года о шестидесятых годах – это было уже о том, куда ушли наши собственные «шестидесятые», то есть самый конец 1980-х с расцветом русского рока, постоянными выставками неформальных художников, взлётом интереса к русской культуре и, в частности, к философии. Почему на смену всему этому пришли Иван Ильин и Фридрих

Хайек, то есть государственный консерватизм и рыночный либерализм в том или ином их сочетании? В общем, Кнабе стал для меня учителем современности, научившим мыслить о времени, не уходя в абстракции и сохраняя верность конкретным деталям эпохи.

Но что же русская философия? В какой мере востребованной оказывалась она? Проблема состояла в том, что русская философия в дореволюционное время несла в себе очень мощный потенциал утопизма, который в послеоктябрьский период оказался в значительной мере дискредитирован и подвергся деконструкции в таких работах, как «Сумерки кумиров» С.Л. Франка или же «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского. Мы открывали русскую философию уже с критическими пояснениями П.П. Гайденко, Р.А. Гальцевой или С.С. Хоружего, в которых мыслителям Серебряного века ставилась в вину их неспособность отделить временной план бытия от надвременного, земное от небесного. Однако с этим отчуждением имманентного от трансцендентного исчезали две сущности, которые и волновали прежде всего: исчезала проблема времени не как голой длительности, но как конкретной смысловой наполненности определённого отрезка истории, и исчезала проблема России как интуиция смысловой наполненности определённой части земного пространства. В своё время московская философско-математическая школа, из которой вышел в том числе отец Павел Флоренский¹¹, ставила проблему качественной дифференциации времени и пространства, доказывая, что подобные смысловые узлы в пространстве и времени не иллюзия художественного восприятия, а своеобразная онтология, для описания которой нужен особый научный метод. Увы, эта идея не нашла своего продолжения в советской неформальной философии, которая предпочла оторваться и от времени, и от России. Не случайно в поисках России нам пришлось обратиться к геополитике, а в поисках своего времени – к идеям Освальда Шпенглера.

Сейчас уже мне кажется, что любое, практически любое полноценное описание положения интеллектуального класса в современном обществе – это и есть утопия. Неутопической (не путать с антиутопической) может считаться попытка описать функционирование общества, абстрагируясь от факта существования интеллектуального класса, не замечая его особой роли в истории Нового времени. В этом смысле принципиально неутопическими были либеральные социологические и экономические теории, популярные в девяностые. Согласно ходячим тогда воззрениям, человеческое общество делилось без остатка на производителей материальных благ и их потребителей, и между этими группами сохранялись взаимовыгодные отношения торгового обмена. К этому основному разделению труда только добавлялось государство, играющее роль ночного сторожа в этом мире лавочников, покупателей и полицейских. Но что в этом социуме могли делать учёные, занимали ли они в нем какое-то особое место или же между ними и производителями иных товаров и продуктов не было существенной разницы? Проблема в том, что учёные производят такое знание, которое в конце концов меняет структуру всего общества, и поэтому их позиционирование в этом обществе не может не быть остроконфликтным. Учёные, производители нового знания – неизбежно революционеры. Поэтому какое описание места учёного сословия в обществе мы бы ни выбрали – оно неизбежно было бы утопическим: в этом смысле и Новая Атлантида, и Касталия, и Телема – всё это, конечно, разновидности какой-то одной утопии, решающей проблему положения интеллектуального класса в обществе торгового обмена.

До какой же смысловой развилки добрались мы в настоящее время? Какую ситуацию мы переживаем сегодня и с каким багажом добралось до неё наше философское поколение? Мы видим, что в среде более молодых, чем мы сами, интеллектуалов появилась очень отчётливая тенденция упрекать поколение «отцов» не столько за соучастие в развале

¹¹ См. исследование недавно скончавшегося С.М. Половинкина: Половинкин 1991: 43–67.

Советского Союза, сколько за неспособность предотвратить наступление консервативного путинизма. «Отцы», то есть шестидесятники, критикуются молодыми либеральными радикалами, типа Александра Дмитриева или Александра Маркова¹², за то, что они проигнорировали, пропустили, не приняли опыт западных «шестидесятых». Слишком поспешно отвергли контркультуру, неомарксизм, гендерную критику патриархального начала и тем самым не смогли реально приблизить Россию к постмодернистской Европе. Патриархальность, согласно этим представлениям, как бы проросла своим фаллическим напором сквозь фиговый листок постсоветской демократии и тем самым отрезала Россию от того цивилизационного потока, который влечет Евро-Атлантический мир в сторону царства репрессированной маскулинности.

С моей точки зрения, желание подтолкнуть Россию именно в эту сторону имеет классовую основу. Дело не в самом по себе бунте меньшинств против вожделеющего твёрдой авторитарной руки большинства, дело во всё том же стремлении интеллектуального класса вновь утвердить своё превосходство – за счёт апелляции к якобы угнетённым группам населения. Но теперь интеллектуальный класс обрёл гигантское оружие, и это оружие – виртуальный мир, который в наше время всё более вытесняет мир реального производства и недистантной занятости.

Иными словами, во всем цивилизованном мире снова замаячил «призрак коммунизма», точнее, той самой Новой Атлантиды, в которой всё общество работает на благо учёных, а учёные – на благо всего общества. Однако в условиях очередного витка секуляризации бэконовские аскеты (в Бенсалеме, в частности, господствует строгая супружеская мораль¹³) сменились раблезианскими поклонниками тонких чувственных удовольствий, открывшихся человечеству в результате, главным образом, виртуализации сферы услуг. Вот этот перелом – от социализма к капитализму и обратно – и стал главной фабулой истории нашего поколения, и он представляет для нас, безусловно, вызов, состоящий в необходимости сформулировать собственное отношение к тому процессу, что бурно развивается на наших глазах и который, при естественном течении событий, вновь неизбежно вынесет класс интеллектуалов на гребень исторической волны. Однако, скорее всего, когда мы сами окажемся на этом гребне, нам придётся измениться настолько радикально, что едва ли мы сможем сохранить свою идентичность без серьёзного ущерба.

Чтобы добиться социальной победы над военной аристократией в XX веке русский интеллектуальный класс должен был отказаться от веры в Бога. Он оказался готов это сделать, но – в силу оппортунизма или инстинктивного консерватизма – от традиционной семьи он был отказаться не готов. Молодые радикалы сегодня упрекают предшествующие поколения именно за эту непоследовательность и нерешительность: порывая с религией, необходимо было отбросить вместе с ней также и семью, тогда бы отмерла и частная собственность, как она отмирает сама собой сегодня, в эпоху карантин и локдаунов. Радикалы по-своему правы. При отсутствии семьи – нет и смысла в приватности, при отсутствии приватности лишается жизненного смысла частная собственность. Сохраняя семью, мы из парадиза бесконечного виртуального общения возвращаем себя в ад частнособственнических отношений. Расставаясь с семьёй, мы получаем возможность не думать ни о чем материальном, «кроме свежесмытой сорочки», и жить только ради

¹² См., в частности: Дмитриев 2019; Марков 2019.

¹³ На острове не только нет однополых отношений и многобрачия, здесь отсутствуют публичные дома и проституция.

Эта страна – девственница мира, – говорит рассказчику иудейский купец по имени Иоабин. – Ибо нет среди смертных ничего более прекрасного, чем целомудрие этого народа. Знай же, что нет у них ни публичных домов, ни блудниц и ничего на это похожего. Они любят говорить, что лишившийся целомудрия лишается и уважения к себе. А уважение к себе считается у них наиболее могущественным средством обуздания пороков [Бэкон 2019: 256–258].

творчества и познания, что немислимо для человека «ойкоса», который должен думать о стяжании материальных благ, хотя бы для обеспечения детей и внуков.

Но считаем ли мы вот этот мир «коллективной чувственности» (вновь отсылаю к чубаровской метафоре) судьбой нашего поколения? Не заключена ли его судьба, напротив, в обретении смысла вот этих самых неизбежно отбрасываемых новым укладом старых социальных институтов – семьи, собственности и национальной традиции? Мой затянувшийся на три десятилетия спор со своим поколением связан с поиском ответа на вопрос о выборе консервативной или же леворадикальной альтернатив, при наглядном самоисчерпании альтернативы собственно либеральной. С моей точки зрения, консерватизм более выигрышен именно как рефлексивная стратегия, позволяющая видеть и понимать тренды наступающего дня, не стремясь при этом адаптировать себя и свою ценностную систему к ним. Конформист будущего, мне кажется, будет проигрывать в рефлексивности, а соответственно, и в философской состоятельности, любому консервативному скептику, способному спокойно и невозмутимо читать книгу Времени. И если мы сможем дать этому скепсису хорошую методологическую основу, думаю, наша поколенческая миссия будет исполнена.

Аннинский Л.А. б/г *Шестидесятники, семидесятники, восьмидесятники...* – Доступно: <http://anninsky.ru/index.php/traektorii-1970-1988/shestidesyatniki-semidesyatnikivosmidesyatniki>. – Проверено: 05.05.2023.

Бэкон Ф. 2019. Новая Атлантида – Классическая утопия: Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон, С. де Бержерак. – М.: АСТ, 2019.

Дмитриев А. 2019. Баткин и марксизм, или Снова об «уютности культуры». – *НЛО*. – № 6(160). – Доступно: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/160_nlo_6_2019/article/21780/. – Проверено: 05.05.2023.

Иванов Вяч. 1909. О русской идее. – Иванов В.И. *По звёздам. Опыты философские, эстетические, критические*. – СПб.: Оры. – С. 329–330.

Йейтс Ф. 1999. *Розенкрейцеровское просвещение*. – М.: Энигма, СПб.: Алетейя.

Мамардашвили М.К. 2011. Превращённые формы. – Мамардашвили М.К. *Формы и содержание мышления*. – СПб.: Азбука.

Марков А. 2019. «Единая плоть»: одна скрытая полемика Баткин – Аверинцев – Баткин. – *НЛО*. – № 6(160). – Доступно: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/160_nlo_6_2019/article/21782/. – Проверено: 05.05.2023.

Половинкин С.М. 1991. Московская философско-математическая школа. – *Общественные науки в СССР*. – № 2. – С. 43–67.

Цымбурский В.Л. 2007. «Городская революция» и будущее идеологий в России. – Цымбурский В.Л. *Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006*. – М.: РОССПЭН. – С. 156–180.

Чубаров И.М. 2002. В. Дильтей и Г. Шпет: границы герменевтики. – *Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия*. – М.: Три квадрата, 2002. – С. 169–170.

Чубаров И.М. 2014. *Коллективная чувственность. Теории и практики левого авангарда*. – М.: Издательский дом ВШЭ.

Эпельбуэн А. 2009. Переписка М.К. Мамардашвили с Луи Альтюссером. – *Философия России второй половины XX века: Мераб Константинович Мамардашвили*. – М.: РОССПЭН.