

АЛЕКСАНДР МАРКОВ\*

## ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО КАНОНА В РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОМ САМИЗДАТЕ\*\*

Получено: 20.10.2021. Рецензировано: 17.01.2022. Принято: 10.02.2022.

**Аннотация:** Религиозно-философский самиздат как порождение кружковой деятельности был практикой полного цикла производства интеллектуальных содержаний: от поиска источников до их адаптации и прагматизации. При этом прагматизация определяла не только проекты будущего, но и устройство кружков как общин, и настороженное отношение к преобразованиям мира соединялось у сторонников религиозной философии с рефлексией над жизнестроительным и общественным потенциалом общины. Такая осторожность определила состав канона, особенности которого определяются, в свою очередь, спецификой интеллектуального производства в кружках. Так, Бердяев был принят в канон как создатель афористического режима производства мысли, а Сергей Булгаков — как внесоветский мыслитель-нонконформист, социология которого отвечает социальному конструктивизму в современной науке и при этом позволяет осуществить метакритику церковного габитуса. Канон строился как современный: труды религиозных философов XX века воспринимались как часть актуальной философии не из-за недостатка более новых источников, а из-за понимания их дела как авангардного, а их социальной программы — как еще не введенной в оборот и потому принадлежащей будущему. При этом расширение канона могло произойти только в случае принятия в канон философии художественной литературы, от Достоевского до Солженицына, что и позволяло конкретизировать явления XIX века. Таким образом, включение в канон означало признание не столько философских заслуг автора, сколько его способности к полемическому жесту, значимому и для выстраивания автономии самих кружков. Распад кружковой организации «второй культуры» совпал с той онтологизацией проблематики русской идеалистической философии, которая (онтологизация) и стала нормативной в российском высшем образовании.

**Ключевые слова:** самиздат, неофициальное искусство, религиозная философия, идеалистическая философия, домашний семинар, персонализм, нонконформизм, советский андеграунд.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-89-116.

Слово «канон», ясное в применении к философскому образованию, сразу делается размытым, когда мы начинаем говорить о формах рас-

\*Марков Александр Викторович, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), markovius@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6874-1073.

\*\*© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

пространения и неофициального чтения философских текстов. Интересующее нас явление — Самиздат и ориентированная на него культура дискуссий — подразумевало полный цикл производства философского знания, от нахождения источников до их комментирования (чаще всего — устного, на домашних семинарах, но иногда и в форме свободных размышлений над прочитанным) и последующей рефлексии над самой ситуацией философии вне университета или кружковой философии.

Этим философские каноны неофициальной культуры эпохи застоя и перестройки отличались от любых каноников культуры официальной, в рамках которой рефлексия была не так важна в сравнении с институционализированным производством знания, а полный цикл обеспечивался институциональным дизайном системы образования и книгоиздания, где его полнота могла быть в любой момент оборвана — например, мог быть лимитирован объем выделяемой на издание бумаги или изменены инструкции, направляющие философское образование и просвещение, — но при этом сами жанры комментирующей или рефлексивной речи подчинялись заранее кодифицированному способу порождения значений.

Под словом «самиздат» мы понимаем не просто тексты, размноженные кустарным способом и находящиеся в нелегальном обращении, но определенную индустрию, отличающуюся от официальной книжной индустрии. По нашему предположению, это отличие определило и институциональный дизайн (устройство обслуживающих эту издательскую деятельность институтов) кружков производителей и потребителей этой продукции. Поэтому мы не вполне обычно говорим о религиозно-философском самиздате как о некотором движении, от туристического до коллекционерского.

Сразу следует оговориться, что отбор материала во многом был предопределен декларациями — как автонарративно-публицистическими (напр.: Пазухин, 1986), так и автонарративно-мемуарными уже недавнего времени (напр.: Анищенко, 2017) участников самих этих кружков. Этим авторов, считавших необходимыми такие декларации или аполгии, объединяли следующие свойства: (1) прямое декларирование своей церковности или близости церковной проблематике, (2) активное участие в полном цикле производства и распространения самиздата, где интеллектуальная рефлексия не была отделена от социального проектирования, (3) поддержание кружковой идентичности как центра интеллектуального осмысления происходящего сейчас в стране, в мире в культуре и исследование тех причин, которые привели к некоторой цепочке кризисов, включающих отвергаемую всеми участниками этих

кружков секуляризацию и коммунистический проект. Соответственно, эти создатели самиздата, одновременно авторы и продюсеры, мыслили себя как участники некоторого канона, с помощью которого они смогут постичь церковность как способ интеллектуального производства и восстановить историческое действие как правильное, иначе говоря свободное от кризисов.

Поэтому парадоксальным образом то, что участники не считали в полном смысле интеллектуальным действием, оказывалось им, во всяком случае, молчаливо подразумевалось как таковое. Здесь мы отчасти отталкиваемся от концепции социального действия в официальной литературной культуре СССР, предложенной в статье (Майофис, Четверикова, Кукулин, 2022). По выводам этих исследователей официальный литературный быт позднего СССР включал себя и сцену, и кулисы, и именно за кулисами продумывались и согласовывались те стратегии самообоснования (обоснования писателями своих проектов как легальных), которые потом на сцене представлялись как легальные и само собой разумеющиеся. Тем самым имплицитные порядки легитимации новых достижений литературы зависели от эксплицитных, но скрытых за кулисами. В случае кружков, принципиально отталкивающихся от ценностей и образа жизни предшествующих советских сообществ, примерно с конца 1970-х годов, когда идеи ИТР были исчерпаны или стали смыкаться с альтернативными церковности эзотерическими учениями, как раз создание собственного канона и должно было стереть границу между эксплицируемым и имплицитным, между сценой и кулисами: что вычитывается из книг, то и становится образом жизни. Прежде всего, это было необходимо, чтобы преодолеть некоторые привычки недомолвок и самоцензуры, внушенные системой гуманитарного образования — то, что лидеры рассматриваемых кружков были гуманитариями, очень существенно в том числе и для того, как они понимали отношение между декларируемым и подразумеваемым и как пытались стереть границу между первым и вторым.

Мы употребляем термин «вторая культура» для обозначения неофициальной культуры по двум причинам: это уже весьма устоявшийся оборот и это выражение, не содержащее в себе отрицания. Уже общим местом стало утверждать, что во «второй культуре» «разрабатывались оппозиционные мифы религиозно-философской направленности» (Лапенков, 2003: 213), а что дальше следовало за этой разработкой, какая канонизация, мы и будем выяснять. Исследуя экзистенциально-политическую

ситуацию «второй культуры», следует учитывать, что данные сообщества соединяют житнетворческий проект, память о личном религиозном обращении как о главном событии жизни и политическое самоопределение в отсутствие политической жизни. Такая констелляция может приводить к различным результатам в различных социальных ситуациях, не обязательно к выстраиванию канона. Но когда требуется обращать других, когда практики себя (в смысле М. Фуко) и духовные упражнения (в смысле П. Адо) должны быть переданы другим, причем усвоены не из логики событий, наблюдений новых адептов за собой и их собственных запросов, а из логики входящих в канон текстов, то положение оказывается уникальным.

Также следует сразу оговорить, что самиздат может функционировать как канон для адептов и как не канон, но стимул для духовных упражнений для организаторов самих сетей распространения и потребления самиздата. Конечно, такое разделение адептов и организаторов — столь же упрощенная картина, сколь и, например, разделение завода на владельца и рабочих, с указанием, что рабочие выполняют любые приказы, тогда как владелец рассматривает и приказы, и рабочих инструментально — как средства для достижения своих целей. Так как социальный и экономический анализ не входит в задачи статьи, то мы искали термин или выражение, которое позволит понять, как вообще самиздат мог функционировать как ряд авторитетных для адептов текстов, но при этом требующих от всех участвующих в сети, как адептов, так и продвинутых пользователей, определенных жизненных и духовных практик.

Здесь мы и вводим понятие *полного цикла производства*: от нахождения источников и их обсуждения до их распространения ради обсуждения новыми адептами и принятия ими определенного актуального переживания, экзистенциального прочтения источников, которое и определило необходимость их распространения: ценности сообщества оказываются ценностями распространения правильных источников, оправдывающих экзистенциальный опыт членов сообщества, и тем самым переход от ценностей сообщества к ценностям всего общества мог состояться только тогда, когда этот актуальный канон вписывался в еще более актуальный для всего общества канон. С точки зрения участников сообщества, это вписывание должно было создать напряжение внутри значимого для всего общества канона, например показать, что вся русская литература прямо или косвенно учит религиозно-философскому отношению к жизни, но, разумеется, с точки зрения

аутсайдеров этих сообществ, не знающих ни о полном цикле, ни о его социально-экзистенциальном обосновании, это не могло быть так. Но тем активнее сообщества поддерживали полный цикл, который легитимировал канон и делал его функциональным для адептов.

Институциональный дизайн (устройство сети коммуникации как устойчивой структуры) кружка как места производства полного цикла религиозно-философского самиздата оказывается и принципом функционирования канона как направленного на полный цикл религиозного обращения и своеобразно понятого социально-политического действия. Уже самой легитимацией в качестве ядра канона тексты постулируют, что каждый участвующий в полном цикле производства текстов может пережить правильное обращение, правильно самоопределиться социально и политически и тем самым неожиданно расширить сцену от вопросов общинности к вопросам общественности. По сути, все последующее изложение — развертывание этого культуросоциологического утверждения, которое будет темным без пояснений, как все это работало.

#### ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ФАКТЫ И НЕКОТОРЫЕ ИСХОДНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ

Религиозно-философский кружковый самиздат и устный диалог, стремясь поддерживать полный цикл производства и поощряя вторжение независимых высказываний, квалифицируя их по авторитетности, а не по релевантности (например, Бердяев для религиозно-философских кругов был заведомо авторитетнее включенных в официальный канон мыслителей), никогда не был замкнут только на вопросах интеллектуальной жизни и практических выводов из нее. Он всегда, как поддающееся диахроническому наблюдению явление, был разомкнут в сторону современного искусства, включая музыку и театр; при всех сложностях взаимопонимания и как будто необязательности с субъективной точки зрения большинства участников такого размыкания. Размыкание усиливало сетевой характер религиозно-философских кругов, расширяя поле взаимодействия и обменов, но не уточняло специфику обсуждаемых вопросов, разве что показывая некое эмоциональное и душевное сродство философов и художников, впрочем, обоснованное и стремлением артистических неофициальных кругов тоже к производству полного цикла (Лидерман, 2019), что подтверждает и реконструкция истории религиозно-философских кружков (Чепурная, 2003; Саббатини, 2004).

Показателен мемуар об эпизоде из такой подпольной жизни позднебрежневской эпохи о том, как отречение одного из участников кружка

от всего светского способствовало появлению нового ресурса в виде книг для всей сети: он отрекся

настолько резко, что просто выставил связки книг (Владимира Соловьева, отца Сергея Булгакова, Бердяева и подобное) на лестничную площадку. На счастье, в это время к нему приехал Всеволод [Катагощин — лидер религиозно-философского кружка в Обнинске], который и перетаскал драгоценные связки к себе (Анищенко, 2017: 90).

В этом свидетельстве, как в капле, отразилось, что замыкание системы могло происходить только при субъективно мотивированном выходе человека из системы, амбициях в строго духовной практике, при этом остающейся жизнетворческой, тогда как в остальных случаях естественным было размыкание системы: благодаря удаче Катагощина упомянутые книги получили более широкое распространение, чем прежде.

В научной литературе по вопросу, в отличие от мемуаров участников с их устойчивым настроением, позволяющим свидетельствовать о всех основных особенностях организации независимой интеллектуальной жизни, обычно не анализируется характер полного цикла такого смыслового производства, и стремление религиозно-философских кругов к совместному производству трактуется, например, как вторичная натурализация культуры (Панкратова, 2014) — то есть исследуется семантическое следствие из уже принятого философского и художественного канона, а не характер работы с канонem.

Лучше всего о полноте цикла говорит ожидаемое центральное место Бердяева в каноне русских и мировых философов для религиозно-философских кругов. Так, Я. Кротов в конце 70-х собрал флорилегий из работ Бердяева, в котором публикатор в 1990-е годы увидел не столько стремление дать суррогат недоступных источников, сколько продолжение самого дела Бердяева по производству афоризмов как емких и всеобъемлющих формулировок (Афоризмы Н. А. Бердяева, 1993: 81). Тем самым Бердяева было легче всего подключить к полному циклу производства философского знания: чтение, цитирование и распространение оказывались как будто органическими частями одного процесса ускоренного развития философского знания, сопровождающего религиозное обращение отдельных лиц, участвующих в распространении текстов Бердяева.

Неофициальная философия данного периода, и не только в ее религиозном изводе, может быть довольно точно охарактеризована по

следующим качествам, связанным как раз с непрерывным производством от чтения книги (или слушания подпольной лекции) к прагматическим выводам из ее принятия, истолкования и распространения: (1) проективность — философское усилие понималось как создающее новый социальный проект или *хотя бы* набросок этого проекта, (2) общинность — сообщество читателей или слушателей неофициального философа было средой производства знания или *хотя бы* средой рефлексии над условиями производства такого знания, (3) экспериментальная конфликтность — производство нового знания обеспечивалось не столько прямой полемикой, сколько столкновением внутри некоего речевого эксперимента в виде трактата, эссе или размышления, разных точек зрения, которые должны позволить артикулировать новую философскую позицию или *хотя бы* уточнить тот угол зрения, под которым автор смотрит на вещи. Эти три свойства мы можем наблюдать как в сообществах, достигших полного цикла производства философского самиздата, так и в более эфемерных и потому менее успешных сообществах такого же плана.

Далее мы рассмотрим, какие это имело последствия для полного цикла производства религиозно-философского самиздата и полного цикла религиозного обращения в их эксплицируемости с помощью текстов и актов такого производства.

#### ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДЕЛЫ НЕОФИЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Религиозно-философский самиздат и соответствующая кружковая культура, если говорить совсем просто, подчинялись названным трем «хотя бы»: социальные проекты явно не могли получить поддержку в отдаленной перспективе (отсюда постоянные жалобы цитируемых ниже участников этого движения — от москвича/обнинца Г. Анищенко до ленинградца Е. Пазухина — на инертность руководства Московской Патриархии, которое никогда не поддержит просветительскую и организаторскую деятельность православных философов), а значимость литургических и иконописных моделей, помещающих новое высказывание в некоторую матрицу духовного отношения к вещам, вместе с общекультурным влиянием структурализма и нью-эйджа требовали перенести внимание с того, из какого *материала* и как делать философию общими усилиями, к тому, как именно *субъектность* религиозного философа позволяет понять условия производства мистического знания в разные эпохи и тем самым уточнить его собственную религиозную и социальную позицию. Постфактум это поведение могло описываться

импрессионистически, например как «риторик[а] активного молчания» (Исупов, 2014: 156), но такого описания поведения в данных кругах как жестов недостаточно для понимания способа работы с канонем.

Мы утверждаем, что работа с канонем строилась в этих кругах не на поиске родственного в предшествующей философской традиции (что принципиально отличается от распространенного способа рецепции философии византийской патристики, Хайдеггера или Деррида в 1990-е годы как рецепции адептами), но, наоборот, на рефлексивном и сугубо заинтересованном отношении к канону и его критике — причем это рефлексивное отношение было не частным выбором участников кружка, а структурно необходимым, исходя из названных трех свойств неофициальной философии, принятых участниками как некоторая *судьба их дела*. Так, знаменитая тотальная критика Б. Е. Гройсом (Гройс, 1981), постоянным участником религиозно-философского кружка Т. М. Горичевой, советской версии структурализма как продолжающей мессинские и персоналистские амбиции русской философии, стремящейся создать новую «духовную» реальность из правильного употребления знаков при сохранении в целом позиции интеллигента как частного лица, при всем ее радикализме как раз требовала дальнейшего уточнения позиции участников подпольных семинаров внутри проективно-общинно-конфликтного проекта с уже окончательным отказом от всего того, что стоит перед этими тремя «хотя бы».

Прежде всего следовало отказаться от авангардного общего дела, создающего принудительный проект, а не эстетически и этически значимый самостоятельный набросок проекта, что воспринималось в этих кругах обычно отрицательно: как безжалостный технократический проект, пример безлюбости, внесемейственности и мизогинии линии Федорова — Циолковского — Заболоцкого (Б. П., 1978), в противоположность семейственности славянофильства и сильной линии феминизма в религиозном диссидентстве. Но также надлежало отречься от интеллектуальных экспериментов в той области, где не существует еще ясного канона, который бы позволил контекстуализовать эти эксперименты, сделав их оправданными для общей дискуссии: сначала следовало прояснить канон, иначе общинность и экспериментальная конфликтность обернулись бы инертностью точек зрения.

Предстояло экспериментировать с мыслью или позицией там, где в официальной философии господствует только привычка к разработке готового материала («критика буржуазной философии») и тотальная тематичность («я — специалист по Лейбницу», и эта специализация,



как бы исчерпывающая материал — «Лейбницем уже один специалист занимается, зачем другой», — заменяет постановку вопросов и новых проблем пусть даже на многократно известном материале). Эта же ситуация неподвижной тематичности участниками религиозно-философских кругов отмечалась не только для официальной философии, но и для советской официальной литературы (Седакова, 1996: 237) — и нельзя было новую мысль подвергнуть угрозе такой же тематизации. Религиозно-философский ориентир не позволял равняться на «шестидесятнический» нонконформизм в официальной философии (отдельные биографические пересечения для целей нынешнего исследования пока не в счет), и поэтому требовалось не просто критиковать учебник диамата с его темами, а создать полный цикл производства религиозно-экзистенциального знания, не сводящегося к готовым темам.

Но когда мы начинаем изучать, что было канонем в религиозно-философском самиздате, то сразу сталкиваемся с несколькими странностями. Понятно, что этот канон в самых общих чертах достаточно предсказуем: обязательный от славянофилов до С. Л. Франка, с факультативным включением и чистых богословов, и проповедников в зависимости от этических и аскетических предпочтений кружка. Он существовал равно в Москве и Ленинграде на семинарах, которых было больше одного в каждой столице уже с начала 1970-х (Саббатини, 2004: 226–228), и оспаривался как неполный и деконтекстуализирующий этих авторов, вырывающий их из контекста развития академической философии еще в самом самиздате.

Так, писавший под псевдонимом Мальчевский Н. П. Ильин, иронически говорящий, что этот канон уже стал достоянием части интеллигенции, что «С. Булгаков, Флоренский, Шестов, Бердяев, да и еще полдюжины имен вспоминается без труда» (Ильин, 1987: 221), на протяжении всей статьи оспаривает его, указывая, что вне взаимодействия с университетской философией включенные в такой канон авторы деградировали: например, славянофильство выродилось в «зоологический» метод Данилевского и внефилософский ресентимент, тогда как достижения Соловьева обязаны взаимодействию и полемике с университетскими философами, а не только личной его одаренности. Эту же мысль о плодотворности для философии проекта академической национальной философии автор развивал и в позднейшей монографии (Ильин, 2008). Разумеется, современная критика данного канона (Плотников, 2002), включенного в 1990-е в университетскую программу, указывает на те же самые его недостатки.

Но странными, исходя из привычных историко-философских нарративов или иных способов научно-педагогического упорядочивания материала, выглядят следующие черты канона самиздата: (1) постоянное оспаривание места в каноне Вл. С. Соловьева без его исключения, несмотря на симпатии «второй культуры» к культуре русского идеалистически ориентированного модерна («Серебряного века»), для которой Соловьев был принципиальной фигурой в построении новой эстетики; (2) устойчивое место в каноне Сергея Булгакова, вопреки осуждению его софиологии со стороны как Московской Патриархии, так и Русской Церкви Заграницей и, главное, вопреки его стилю письма, наследующему демократической критике и публицистике больше, чем, скажем, письму Ницше, существенному для Бердяева; (3) невычленение отдельных славянофилов, которые все оказываются обычно просто «славянофилами», вообще исчезновение XIX века как бы в тумане; (4) рассмотрение Бердяева не столько как центральной фигуры канона, на что претендовал скорее С. Булгаков, сколько как той точки в каноне, где философский аргумент оказывается подручным для богословского и даже мистического: Бердяев становится своего рода «ручкой вазы», используя метафору Зиммеля (Зиммель, Картунова, 2006: 45).

Последнее и позволило уже после выхода русской философии из подполья истолковать Бердяева как продолжателя мистической паламитской революции, как экзистенциального конструктивиста (Кочетков, 1992: 52), тем самым были вынесены за скобки коммунистические симпатии Бердяева послевоенного времени, которые, как мы увидим, как раз смущали многих деятелей самиздата. Но эти четыре особенности прослеживаются во всех кружках, от православных либералов до православных националистов (баптистские кружки, пересекавшиеся с православными на уровне личных связей, мы не берем): даже Венедикт Ерофеев, создавая пародийный канон реакционеров в своем эссе о Розанове, написанном по заказу кружка самиздатского националистического журнала «Вече», завершает его на такой ноте: «Сергей Булгаков и еще целая куча мародеров» (Хомяков, 2000: 251).

Этот канон с Сергием Булгаковым в центре, оспариваемыми Бердяевым и Соловьевым и неопределенными славянофилами стал нормой в том числе для книг 1990-х годов, написанных с праворадикальных позиций. Так, в сборнике апокрифических размышлений знаменитых духовных лиц о будущем, выстроенных составителем вокруг идеи реставрации монархии, «Россия перед Вторым Пришествием» из славянофильского наследия упомянута только связь жены Киреевского

с Оптиной Пустынью (Россия перед вторым пришествием, 1998: 14), К. Н. Леонтьев и Флоренский рассматриваются не как носители положительного знания о будущем, но как предупреждающие о возможном отступничестве и исчезновении Русской Церкви (там же: 530), а место главного богослова вдруг занимает Сергей Булгаков как интерпретатор царского помазания (там же: 442), тем самым единственный из русских философов, создавший религиозно-философское знание о желанном составителю монархическом будущем России. Несмотря на всю анекдотичность цитируемого труда Фомина, он приблизил нас к гипотезе, которую мы и проверяем в ходе исследования: *канон религиозно-философского самиздата формировался с учетом вопроса о виновности или невинности этих авторов в революции.*

Здесь, по нашему мнению, равно институционально-социальный дизайн и политический пафос религиозно-философских кружков «второй культуры» отчасти определили канон, в котором внесоветскость авторов и возможность использования их трудов в полном цикле производства знания и производства религиозных обращений была существеннее для их включения в ядро канона, чем какие-либо более очевидные основания. Тем самым уже создавались все предпосылки, чтобы возникший канон был встроен в более общий канон церковной или внесоветской общественно значимой литературы как его структурирующий момент, определяющий приложение всей этой значимой литературы к современности. Это отчасти и произошло в перестройку, когда пул авторов, вошедших в тогдашний канон, и стал печататься большими тиражами. Хотя принятие решений о таком тиражировании могло очень отличаться от тех мотивов, которые были в кружках, сама идея невинности этих авторов в послереволюционной истории страны была общей для тех и других.

#### ВНЕСОВЕТСКОСТЬ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ДАННОСТЬ И КАК ПРОБЛЕМА

Бесспорно, выстраивание канона означало и жизнестроительную программу для всех тех, кто отрекался от коммунистического проекта и стремился искупить вину предков и свою вину в участии в нем, о чем говорит, например, свидетельство Аллы Белицкой (Анищенко, 2017: 95):

Читали мы в то время много, в основном русских философов: В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. Ф. Федорова, о. Сергия Булгакова... Прочитанное не только

обсуждалось, но лично усваивалось, выстраивало определенный образ жизни, влияло на поступки.

Или, по свидетельству жены Пореша Татьяны, данному после ареста ее мужа в 1981 году, примеры Ксении Петербургской и Петра и Февронии были значимы для них как жизнестроительные (Пореш, 1981), что потом позволило включить в канон и жития святых. Но существенно, что именно вопрос об оправданности и оправдании, что святые суть люди, как-то оправдавшие правду, не участвовавшие во лжи, в том числе экономической и бытовой, был важнее вопроса об их специфических философских позициях. Одним словом, любить принципиально несоветского Сергея Булгакова и означало символически преодолеть советское.

Канон этот, по свидетельству одного из создателей ВСХСОН (подпольной антисоветской группы, отчасти парадигматической для дальнейших религиозно-философских кружков), существовал «уже в конце 50-х годов» (Вагин, 1992: 172). Вагин включил в канон тех, кого участники ВСХСОН признавали «своими духовными учителями»: «славянофилов и Достоевского, Вл. Соловьева и К. Леонтьева, Н. Бердяева (без его „советского патриотизма“) и С. Франка» (там же). В этой версии С. Булгаков еще отсутствует, но в 1970-е годы он занял прочное место в каноне. Так, Булгакову во многом была посвящена программная богословская работа (Бакулин, 1987) журнала «Выбор», первого перестроечного религиозно-философского издания, где автор, работавшей над богословской проблематикой с начала 1950-х, заявлял, что церковное осуждение Булгакова незаконно, так как было произведено частными лицами на основании частных экспертиз и донесений, а значит, никак не может поколебать каноничного места мыслителя. Тем самым реальность доносов и частных интересов противопоставлялась реальности кружковой и, в конце концов, общественной активной рецепции, и Булгаков как бы позволял создать полный цикл принятия богословия в обществе, от постановки экзистенциальных вопросов к созданию завершенной социальной программы.

В сокращенном виде канон уже с начала 1970-х включал прежде всего Бердяева и Булгакова. Таково было ядро канона авторов, которые, например, обсуждались на семинаре В. Ю. Пореша и А. И. Огородникова, существовавшего с 1974 года, разогнанного в 1981 году и посвященного вопросам общественной позиции христианина. Здесь замечательно совпадение канона в целом с той реконструкцией истории русской философии, которая представлена в классическом труде Зеньковского. Этот

последний труд удачно был назван доксографическим, то есть излагающим мнения философов как основания для философских программ, а не историю полемик и критическое уточнение философских тезисов: «С философией ли знакомят нас Куно Фишер, Василий Зеньковский и прочие авторы доксографий?» (Ахутин, 1997: 247)

Еще строже к Зеньковскому отнесся современный критик канонизации религиозной философии в системе образования, характеризующий его доксографию как «миф», как создание «образа истории, который принимается теперь за объективную реальность», который, в частности, выразился в канонизации Франка в качестве апофеоза русской идеалистической мысли (Плотников, 2002: 86). Замечательно, что Мальчевский-Ильин дискредитирует Зеньковского указанием на то, что он не вполне по своей воле перешел от самостоятельного философствования к апологетике религиозной философии и что негоже повторять чужой опыт в современных условиях (Ильин, 1987: 224), что нужен труд философских дискуссий, прежде чем «снимать религиозно-философские сливки» (там же: 225).

Иначе говоря, внесоветскую позицию — считал Ильин — не надо основывать только на частных судьбах тех, кто оказался несовместим с советской властью, экзистенциализируя их случай как выходящий за пределы специфических эмигрантских общин. Следовательно, телеологический разлом прошел по вопросу, считать ли деятельность эмигрантских общин, самостоятельных *поневоле*, сохраняющих религиозные ориентиры в силу того, что они оказались частью диаспоры, парадигматической для тех общин, которые стали самостоятельными *по воле* в силу некоторого своего социально-промышленного дизайна, производства полного цикла самиздатской печати, обсуждений и обращений. Сначала этот вопрос не ставился, но, как мы увидим ниже, о. Александр Шмеман и оказался той фигурой, которая позволила пересобрать канон так, как он собирался вокруг о. Сергия Булгакова. Только о. Сергей Булгаков был внесоветским, а о. Александр Шмеман — активистом эмиграции, который умел и проповедовать неограниченному кругу людей, и поддерживать общинную идентичность тех, кто его слушает и кто его умеет понимать.

В целом Ильин увидел в русской философии фундаментальную ошибку незаконного перехода от экзистенциального осознания своей самостоятельности к критике эссенциальных начал западной философии (там же: 235), иначе говоря, попытку произвести экзистенциализацию общей мысли, превращение ее в действие на основе просто имитационного

слома, надуманного разрыва с академической философией. Плотников, выдвигая примерно те же аргументы, что и Ильин, обвиняет Зеньковского в том, что скачок к утверждению собственно религиозного содержания «самобытной» философии был совершен благодаря достижениям тогдашней «психологии народов» В. Вундта, исходившей из коллективного самобытного творчества как основы институционального дизайна страны (Плотников, 2002: 87) — иначе говоря, из социального рассмотрения своей частной ситуации эмигранта — самостоятельности и отрешенности от прежних контекстов.

Таким образом, труд Зеньковского оказывался не столько источником, сколько парадигмой рассмотрения самостоятельной философии, способной создавать институциональный дизайн своего обсуждения. Критика этой парадигмы могла быть только историзирующей, указывающей на исторические ограничения такого изобретения самобытной философии, но не критикой, исходящей из какого-либо пересмотра канона на интеллектуальных основаниях: Мальчевскому нечего было сказать против Сергея Булгакова. Несмотря на радикальную экзистенциализацию теоретической философии, удостоившейся справедливой, но локальной критики еще в самом самиздате, как при создании канона, так и при его намеренном разрушении со стороны Мальчевского-Ильина определяющим оказывался особый историзм, в котором институциональный дизайн обсуждения мыслителей прошлого неотделим от представления о том, что такое современность.

Просто создатели ядра вокруг, условно, Бердяева исходили из того, что он современнее, чем то, с чем они сталкиваются в книжных магазинах; а критики канона считали, что есть вещи еще современнее Бердяева. Например, для церковных людей, по множеству устных свидетельств, патристика стала казаться не просто глубже, но современнее Бердяева, так как церковный образ жизни подразумевал более частое и продуктивное обращение к советам отцов Церкви, а поэтика патристических текстов, соотнесенная с конкретными литургическими практиками, такими как переживание времени священной истории, когда слово Златоуста, византийская икона и канонический обряд говорят одно и то же, оказывалась актуальнее для тех, кто был регулярно вовлечен в эти практики. Но то, как именно самоощущение принадлежности к Церкви соотносилось с представлениями о значимости Бердяева или Иоанна Златоуста и для своей общины, и для всего общества и как здесь сформировались различные фланги и идейные коллизии постсоветского времени, такие как споры о соотношении Бердяева и патристики уже

в 1990-е годы, спровоцированные статьей (Кочетков, 1992), должно стать предметом отдельного исследования. Здесь нужны будут специальные методы, позволяющие изучить распад кружковой культуры и формирование новых режимов социальной вовлеченности в церковные, литературные и политические проекты. Пока мы только скажем о том, как Г. П. Федотов и А. Шмеман соединили в себе для адептов полного цикла начало Бердяева и начало Златоуста и каковы были ограничения такого соединения.

#### КАНОН В РАЗВИТИИ: ОТ ЭПИСТЕМИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ФИЛЬТРОВ ДО РЕСПУБЛИКИ КАНОНИЗИРОВАННЫХ ИДЕАЛИСТОВ

Итак, внесоветскость философии, вводимой в канон, должна была сочетаться с той самой экзистенциализацией самобытности, которая и позволяет создать совершенно внесоветскую систему философствования, не допускающую пересмотра канона именно потому, что в этой системе уже вполне есть все необходимое интеллектуальное творчество. Тем самым политика создания канона полностью определяется некоторым телеологическим горизонтом текстов, служащих обращению людей, и эта телеология и создает текущую завершенность канона. Поэтому Сергей Булгаков точно занял место в каноне, несмотря на все особенности своего богословия, как точно невиновный в установлении советской власти, не сотрудничавший с ней, а значит, имевший полное право на тот самый жест отталкивания в сторону экзистенциальной мистики. В сложном положении оказывались те мыслители эмиграции, которые не создавали систем, как Г. П. Федотов. Их могли включать в канон как внесоветских мыслителей, но отсутствие системы не делало их положение в каноне устойчивым, и основание для их устойчивости, как мы увидим, находилось другое, как раз историзирующее — нужно было стать адептами историзма Федотова, чтобы его признать в каноне.

Сразу следует сказать, что под системой здесь понимается не создание непротиворечивой философской аргументации, а формулирование таких построений, для непротиворечивости которых достаточно религиозного, мистического или экзистенциального аргумента, той начальной интуиции, которая оправдывает эти построения как значимые для понимания социальной реальности. При этом литература оказывалась на границах канона, и никто бы не признал Л. Н. Толстого его частью. Так, последователь Катасонова Г. А. Анищенко посвятил итоговую монографию (Анищенко, 2012) как раз тому, как литература, отказавшись

быть «этапом творчества» (Анищенко, 2017: 441), иначе говоря, эстетическим сопровождением правильной жизни, и представ общественным высказыванием, содействовала революции и поэтому могла быть включена в канон с оговорками. Хотя, бесспорно, Пушкин, с одной стороны (согласно Анищенко, искренне покаявшийся в революционных настроениях молодости), и Солженицын — с другой — туда попадут, как деятели полного цикла, издатели самих себя и своеобразные проповедники.

Политический смысл канона, отождествлявший современное (или по крайней мере важное для современной дискуссии — почему славянофилы, далекие от современности, и исчезали в тумане некоторой вдохновляющей неопределенности, а Бердяев — нет) и внесоветское, хорошо виден в отношении к западной философии. Так, организатор обнинского кружка В. В. Катагощин говорил в начале 1980-х (там же: 439):

Но бытие — многослойно: к этой идее тяготеют многие современные философские направления (например, неотомизм, философия и эстетика Николая Гартмана).

Называть философию первой половины XX века современной, когда явно и Катагощину, и его собеседникам из технократического Обнинска были известны и более новые философские направления, например аналитическая философия или философия техники, — это определенный жест, исходивший из отождествления авангардности первой половины XX века с современными авангардными задачами.

Такое отождествление былых альтернатив диалектическому материализму с современной философией достигает апофеоза в одном из наиболее ярких религиозно-философских трактатов, создававшихся в то же время и в этих же кругах (Аксючиц, 2020: 19):

Христианская философия в России ведет авангардные духовные битвы, европейская философия оказывается вторым эшелоном и производит всеобъемлющую культурную обработку тылов.

Сам Аксючиц пришел в аспирантуру в 1970-е с темой «Проблема человека в неопротестантизме Пауля Тиллиха и экзистенциализме Николая Бердяева» (Аксючиц, 2017: 84), понимая Тиллиха как развернутого к прежней протестантской традиции, хотя и обновляющего ее, а Бердяева — как открытого будущему. Очевидно, что под обработкой тылов имеется в виду борьба с материализмом, тогда как под авангардными битвами — создание положительного идеалистического учения, которое само по себе станет авангардным, где тот самый жест отталкивания от



текущей ситуации полностью станет жестом положительного конструирования общественного сознания, открытого будущему, и общинного сознания, производящего это будущее по законам полного цикла.

Вокруг Бердяева и Булгакова, реализовавших положительное конструирование, кристаллизовался и весь прочий канон. Это конструирование можно было потом оспаривать, просто указывая опять же на его историческую ограниченность (Кочетков, 1992), но не на его ошибки. Например, Пазухин — вероятно самый интересный религиозный философ и литературный критик ленинградского религиозно-ориентированного андеграунда, — включая в канон Розанова, указывал на то, что последний в своем самом скандальном эротическом учении наследует учению Беме о расщеплении полового сознания (Пазухин, 1981: 194), что сразу ставит его в один ряд с Бердяевым как главным почитателем и пропагандистом мистики Беме. Также Пазухин делает акцент на дружеских узлах Розанова, Флоренского и Булгакова (там же: 191), что также вводит его в Бердяев-Булгаковский канон. При этом Розанова можно было противопоставить Соловьеву как апологету теургии, в которой Пазухин усмотрел истоки опасного богемного отношения к искусству (Пазухин, 1986: 187), а значит, приблизить его к Бердяеву и Булгакову как обращавшимся к христианским общинам, а не к художнику.

Заметим à propos, что страх перед богемным нищешанством обусловил резкий поворот к аскетико-мистическому православию целого ряда деятелей андеграунда. В настоящее время у нас не так много свидетельств о том, как были устроены условно богемные кружки, но не приходится сомневаться, что последовательная и очень заинтересованная критика культуры Серебряного века в 1990-е годы с позиций аскетической нормы, например в многочисленных выступлениях литературоведа и искусствоведа М. М. Дунаева, самой своей увлеченностью указывает на это болезненное отталкивание от прежней богемной нормы разговора о культуре. Сам М. М. Дунаев в автобиографическом романе (Дунаев, 2005) подробно и красочно описывает этот путь от нищешански-богемного понимания творческого гения, которое он разделял в молодости, к аскетическому фундаментализму. Это могло бы быть частью отдельного исследования, в котором были бы соотнесены те способы высказывания о культуре, которые задавались устройством советской и постсоветской прессы с ее рамками дискуссий и публичных призывов, и тот разговор о культуре, который шел в богемных кругах, но это требует специальных методов исследования. В статье 1986 года

(Пазухин, 1986) Пазухин скептически оценивает перспективу массового религиозного обращения, считая, что настоящая религиозность возможна только в институционализованных общинах, отвечающих за свои жизненные проекты, и этот социологический вывод укрепил центральное место в каноне Бердяева, Булгакова и Шмемана как богослова Евхаристии, о чем мы скажем ниже.

При этом вычитание из Бердяева его коммунистических симпатий и конструирование антисоветской современности, в которой «славянофилы» исчезают в дымке веков, а Франк и Маритен равно современны, оказывается поневоле жестом, направленным против исторического Бердяева, который, как раз когда симпатизировал коммунизму в широком смысле, именовал Хомякова как славянофила *par excellence*.

Св. Иоанн Златоуст был настоящим коммунистом своего времени, представителем константинопольского пролетариата. Несчастливая же русская религиозная мысль официально не признавалась, обвинялась в неправославности и сейчас более чем когда бы то ни было отлучается. Но только в русской религиозной мысли, у Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева, мыслителей XX века, была свобода совести и мысли. Ее никогда не было и нет в официальном православии, в официальной церковности. Такие люди, как Нил Сорский или Св. Тихон Задонский были исключением (Бердяев, 1939: 50).

Расширение канона русской философии, не позволяя взять в него ничего советского, требовало как раз включить тех, кого называл по имени Бердяев, независимо от их политических программ, как полностью причастных правильной церковно-социальной программе. Тем самым условный жест Зеньковского — включения в канон всех славянофилов поименно с целью нивелировать и умерить радикализм их проектов — оказался дополнен жестом уже не индивидуального, а коллективного отречения, отказа от советской версии историзма, а не только от советских имен в пользу несветских и связанных с полным циклом производства. Новая версия историзма оказывалась вполне экзистенциальной и учитывающей и политически «левого» Бердяева, что для таких доксографов русской мысли, как Зеньковский, было просто временной аномалией идеалистической мысли. Именно Бердяев тем самым производил переключение от общинного конструирования будущего к принятию единого для всего общества будущего, где свобода совести, свобода мысли и прочее становятся уже общим достоянием, а не тем, что отдельные люди приобретут, когда пройдут полный цикл религиозного обращения.

Отсюда и произошло включение в канон Г. П. Федотова, который считал разгон заволжских скитов и прерывание традиции, созданной Нилом Сорским, «трагедией русской святости» (Федотов, 1931), первым разрывом в интеллектуальной деятельности в России, приведшим к бюрократизации церковной структуры и победе «начетнической» философии (т. е. трагедией не для отдельных общин, а для всего общества). Этот разрыв многовековой давности, проявляющий себя в инертности Московской Патриархии в области издательской деятельности, требует творческого радикального ответа в том числе современной религиозной философии при решении общественных вопросов, того самого перелома от аргумента, значимого для общины, к экзистенциальному ответу, но уже общественному и коллективному.

Замечательно, что, когда Д. С. Галковский попытался оспорить уже это новое отношение к канону, он, наоборот, включил Федотова в число виновных в утверждении советского (Галковский, 1992: 264):

Пушкин и Гоголь, Достоевский и Толстой, Соловьев и Федотов — ласковые вы мои, миленькие, вы-то и создали этот мир: темный, издевательский, душный и безнадежный. Вы все Бога искали. Так вот: вы, вы-то, миленькие, голубчики, были одержимы неудержимым, страшным сатанизмом, вы-то и придумали все.

При этом в речи от лица условного поклонника русской философии, с которым Галковский спорит, присутствует как раз классический канон в духе Зеньковского, Франка и Сергея Булгакова (там же: 270):

Соловьев, Бердяев, Шестов, Розанов, Франк, Сергей Булгаков — каждая из фамилий является отдельной гранью удивительного, прекрасного и законченного феномена — русской философии.

Еще интереснее включение в канон Александра Шмемана, произошедшее и в семинаре Огородникова и Пореша в рамках сложных поисков своего места в институциональной Церкви (Чепурная, 2003: 51) и определенное как раз тем самым расширением канона, включением в него Нила Сорского и Георгия Федотова. Очередной раз мы видим, как цепочки легитимации полного цикла религиозного обращения, называние имен, *неймдроптинг* расширяли представление о полном цикле религиозного обращения как о том, что может стать актуальнее и происходить быстрее, и тем самым расширяли канон. Бердяев назвал Нила Сорского и Хомякова, Георгий Федотов тоже назвал Нила Сорского, и все они вместе вошли в канон общин полного самиздатского цикла.

Вероятно, одним из первых примеров соединения в каноне Булгакова и Шмемана была статья (Симаков, 1981), где Булгаков был объявлен главным критиком всей западной философии и историософии, основанной на августицианстве и протестантизме, а Шмеман с его пониманием литургического времени тем самым оказался главным, кто помогает сделать шаг к трансцендентному обоснованию обращения здесь и сейчас, после блужданий западной философии и западной истории. Но это включение не сводится к критике историцизма ради религиозно мотивированного экзистенциализма. Здесь достаточно указать на близкого обнинскому кружку П. Н. Рогового, который, по устным воспоминаниям, создал наиболее масштабную индустрию производства религиозно-философского самиздата с применением профессиональной множительной техники и для которого Шмеман входил в канон издаваемых им авторов как религиозный и политический мыслитель. Именно смыкание личного предпочтения некоей внесоветской линии практик себя, церковного жизнестроительства с требованием независимых суждений о современности и определило то, что, где был достигнут полный цикл производства самиздата, включая новое осмысление этих источников, там Шмеман занял законное место.

Так, в богословско-философском трактате «Под сенью Креста» Аксючиц заявил о личном предпочтении (Аксючиц, 2020: 18):

Мне дорога та традиция в Русской идее, которая выражена русской иконописью, свв. Сергием Радонежским, Нилом Сорским, Тихоном Задонским, Серафимом Саровским, а также А. С. Пушкиным, славянофилами, Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым, русским богословием и философией XX века, современной русской литературой.

Название книги, вероятно, обязано размышлениям одного из активных участников этого круга над строками Пушкина: «Крестом осенена / магометанская луна» (Резников, 1977: 14) — где Крест противопоставляется разным формам диктатуры, одна из исторических форм которых показана Пушкиным, а для Аксючица, конечно, диктатура, закрывавшая весь горизонт социальных размышлений, была только советской. Под современной русской литературой имелся в виду, разумеется, прежде всего А. И. Солженицын, друживший со Шмеманом, и, таким образом, включение в канон литературы с ее художественным временем, актуальным для обоснования современных внесоветских политических решений, означало и включение Шмемана с его литургическим временем.

Как канон мысли, значимой для его круга в 1980-е годы и заслуживающий широкой публикации, Аксюциц назвал следующий (Аксюциц, 2017: 143):

Русская религиозная мысль XX века: Вл. Соловьев, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, И. Ильин, Л. Шестов, В. Зеньковский, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский, А. Шмеман, И. Мейендорф.

Здесь замечательно попадание Соловьева в XX век, то есть стремление создать канон, в котором Соловьев и Шмеман (и Мейендорф) образуют рамку. Полностью этот канон, предназначенный как руководство для перестроечного кооперативного книгоиздания, вероятнее всего продолжающего еще подпольно выстроенную П. Н. Роговым модель, выглядит так, что в нем Библия и жития новомучеников и создают то идеальное литургическое время по Шмеману как соединяющее священную историю и актуальный выбор христианина (там же: 143–144):

#### ЛИТЕРАТУРА

крайне необходимая для духовного оздоровления общества в России

Библия, Новый Завет, Комментарии к Священному Писанию, произведения Отцов Церкви (Патристика), произведения западных средневековых богословов.

*Русская религиозная мысль XX века:*

Вл. Соловьев, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк, И. Ильин, Л. Шестов, В. Зеньковский, Н. Лосский, Г. Федотов, Г. Флоровский, А. Шмеман, И. Мейендорф — все произведения этих авторов, опубликованные в различных эмигрантских русских издательствах, в основном в «ИМКА-ПРЕСС». Жития христианских святых, жития новомучеников российских.

В книге «Под сенью Креста» канон включает в себя два века (Аксюциц, 2020: 19):

А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Н. Ф. Федоров, Вл. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Л. И. Шестов, Н. О. Лосский, Вл. Н. Лосский, Г. В. Флоровский, А. Д. Шмеман

— но там эксплицируется, что Шмеман, как критик начетничества (там же: 32), а значит — апологет свободного религиозного философствования, продолжает Сергия Булгакова, как критика идеи согласия отцов Церкви, указавшего на интриги, стоявшие за анафемами. Здесь

Аксюциц, как и опубликованный им Бакулин, видит в жесте Булгакова, ушедшего от анафем, именно главную причину положить его в основу канона — противостояние частным обвинениям, уже загубившим один раз свободную мысль в XVI веке при разгоне школы Нила Сорского и тем самым создание полного цикла религиозного обращения, которому не страшны никакие разочарования, связанные с интригами.

В конце концов утверждение Шмемана в каноне как теоретика литургического времени в противовес как бы вообще западному, падшему или историософскому времени, разделяющему общинность и общественность, оказывается связано уже с перестроечными институциональными проектами (Экономцев, 1992: 39):

Но в том-то и заключается парадоксальный, антиномичный смысл христианской евхаристии, что, будучи актуализацией одного-единственного, неповторимого события, она вместе с тем есть его постоянное повторение во времени, будучи единственным неповторимым актом свободной воли, она в то же время есть всеобщий космический закон.

Такая онтологизация литургического времени, произведенная уже после растворения условного канона самиздата в более строгое, но при этом и быстрее пополняемое каноне правильного христианского чтения, позволяет исключить Соловьева из канона онтологических мыслителей, превратив его просто в публициста, критика обрядоведения, но неспособного, в отличие от Шмемана, мыслить экстатическое содержание Евхаристии (там же) — такое исключение было немислимо в эпоху самиздата, разве что на его крайне правом фланге (монархистов как адептов позиции Русской Православной Церкви Заграницей и ее печатных изданий как канона богословия), не признававшим ничего, кроме патристики.

Но одновременно эта экзистенциализация исторического как образующего поле нормативного спасения и нормативного образа жизни и оказалась основой институционального строительства: автор процитированной книги, вышедшей первым изданием в 1989 году, стал ректором первого православного университета в стране. Здесь полный цикл освоения философско-богословской мысли должен был производиться уже не кружковой необходимостью, а как бы самой бытийственностью, которой посвящена эта экзистенциальная мысль, и критический историзм, созданный при чтении Федотова и Шмемана, вполне оборачивался при сломе всего прежнего институционального дизайна кружков крайним

антиисторизмом. Критика прежнего канона, включая его ядро, совпадает с кризисом самого канона, так что при всех успехах публикации входивших в канон источников сами жизнестроительные и социально-политические основания канона были решительно отброшены.

Распад институционального дизайна кружков только усиливает этот кризис представлений о полном цикле обращения при полном цикле распространения правильных источников, что и сделало невозможным включение как базового канона для религиозных кружков самиздата, так и расширенного канона, принадлежащего уже полю благочестивого чтения или независимой интеллектуальной рефлексии, в другие институциональные рамки. В образовательной практике и культурных проектах 1990-х годов идеалистическое наследие усваивалось по частям вне зависимости от тех переживаний, которые были связаны с формированием канона. Можно рассматривать эту ситуацию как отказ от культурного проекта, выработанного независимой русской культурой в ее идеалистически-самиздатском варианте, а можно — как трансформацию самого отношения к канону после исчезновения самиздата как культурной формы кружковой организации, вокруг которого и строится сеть адептов как участников полного цикла производства — это будет зависеть от исследовательской оптики, тогда как наша задача — показать, как вообще становится возможна исследовательская оптика применительно к нашему предмету.

Итак, несмотря на то что авторы самиздата, тяготевшие к религиозно-идеалистической программе как к восстановлению нормы разговора о духовных предметах как об экзистенциально существенных, стремились сформировать канон, этот канон всякий раз оказывался странным. Прежде всего, оказывалось, что не сам канон задает фильтры восприятия текстов, одни из которых составляют ядро канона, а другие служат вариациями, комментариями или рабочими сопровождениями ядра, но, наоборот, тексты ядра могли менять свой статус, исходя из гетерогенных категорий, возникавших при обсуждении вопроса о советском, о духовном или об аскетическом.

Далее, все эти понятия, связанные с советским опытом, осмыслением истории Русской Церкви и другие, оказывались инструментом не критического пересмотра канона или историзации отдельных произведений, а, напротив, формирования того особого ядра в каноне, ссылка на которое и позволяет правильно, с точки зрения участников религиозно-идеалистического самиздата, осмыслить весь канон и его функции в настоящее время. Наконец, данный канон мог быть легко

вписан в другие каноны, например, стать частью общего поля духовной литературы или образовательной литературы, и тогда он не *деформировал* поле, а просто делал его *более осмысленным*, работая не как *источник* смысловых критических решений, но как *жест*, санкционирующий это более общее поле как чтение, предназначенное уже не отдельным общинам и группам, но всему обществу.

Но сам проект экзистенциальной и социальной практики, полного цикла религиозного обращения сразу становился невозможен при таком полном цикле распространения и осмысления: отменялась телеология канона, а вместе с ней отменялся и канон. А как названный жест соотносится с тем пониманием общества, которое сложилось в перестроечное и постперестроечное время, — тема опять же отдельного будущего исследования.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аксючиц В. В.* Русский маятник : от коммунистического тупика через либеральный обвал. Заметки очевидца. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2017.
- Аксючиц В. В.* Под сенью Креста. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2020.
- Анищенко Г. А.* Православие. Литература. Революция / под ред. А. П. Белицкой. — М. : Паломник, 2012.
- Анищенко Г. А.* Выбор и Путь : публицистические и литературные очерки, воспоминания. — М., Берлин : Директ-Медиа, 2017.
- Афоризмы Н. А. Бердяева // Православная община / под ред. Я. Г. Кротова. — 1993. — № 13/15. — С. 81–83.
- Ахутин А. В.* Тяжба о бытии. Сборник философских работ. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997.
- Б. П.* Поэзия против правды (к 150-летию со дня рождения Н. Ф. Федорова) // Часы. — 1978. — № 14.
- Бакулин Б. С.* Вопросы догматического богословия // Выбор. — 1987. — № 1. — С. 45–62.
- Бердяев Н. А.* Существует ли в Православии свобода мысли и совести // Путь. — 1939. — № 59. — С. 46–54.
- Вагин Е. А.* Бердяевский соблазн («правые» в оппозиционном движении 60-70-х годов) // Наш современник. — 1992. — № 4. — С. 172–178.
- Галковский Д.* Бесконечный тупик // Новый мир. — 1992. — № 11. — С. 228–283.
- Гройс Б. Е.* Истоки и смысл русского структурализма // 37. — 1981. — № 21. — С. 4–51.
- Дунаев М. М.* На пороге : история одной жизни. — М. : Альга-Принт, 2005.
- Зиммель Г.* Ручка. Эстетический опыт / пер. Л. Кортуновой // Социология вещей / под ред. В. С. Вахштайна. — М. : Территория будущего, 2006. — С. 43–47.
- Ильин Н. П.* Русская философия и мы // Часы. — 1987. — № 70. — С. 221–246.



- Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. — М. : Айрис-пресс, 2008.
- Исупов К. Г.* Русская философия в стадии молчания (о подпольной философии в России) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15, № 1. — С. 149–162.
- Кочетков Г. С.* Гений Бердяева и Церковь // Православная община. — 1992. — Т. 8, № 2. — С. 51–53.
- Лапенков В. Б.* Ars Rossica : литературная Россия и фабула глобализации // Звезда. — 2003. — № 1. — С. 209–222.
- Лидерман Ю. Г.* Научный семинар как театральная лаборатория. Театральная лаборатория как научный семинар (очерк к теории неофициальной культуры 1970–1990-х годов в СССР) // Шаги-Steps. — 2019. — Т. 5, № 4. — С. 120–131.
- Майофис М., Четверикова А., Кукулин И.* Кулуарные импровизации : социальная кооперация, обход правил и процессы культурного производства позднего СССР. — М. : Новое литературное обозрение, 2022. — forthcoming.
- Пазухин Е. А.* Христианство и пол в творчестве В. В. Розанова // Часы. — 1981. — № 29. — С. 186–208.
- Пазухин Е. А.* Самопознание // Часы. — 1986. — № 62. — С. 183–191.
- Панкратова Е. В.* К вопросу о концепции искусства в неофициальном культурном движении (по материалам журнала «Часы» в 1970-ых – 1980-ых годах) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. — 2014. — Т. 11, № 4. — С. 51–57.
- Плотников Н. С.* Философия для внутреннего употребления // Термидор : сборник статей / под ред. М. А. Колерова. — М. : Три квадрата, 2002. — С. 73–89.
- Пореш Т.* Интервью : семья Владимира Пореша // Мария. — 1981. — № 1.
- Резников В.* Вечные проблемы человечества в творчестве Пушкина. — М. : б.и., 1977.
- Россия перед вторым пришествием : материалы к очерку русской эсхатологии / под ред. С. В. Фомина. — Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
- Саббатини М.* «Ленинградский текст» и экзистенциализм в контексте независимой культуры 1970-х годов // Atti del convegno internazionale «Pietroburgo, capitale della cultura russa», Università degli studi di Salerno, 28–31 Ottobre 2003 / под ред. G. Mazzitelli. — Pisa : Associazione Italiana degli Slavisti Università di Pisa, 2004. — С. 221–247.
- Седакова О. А.* Другая поэзия // Новое литературное обозрение. — 1996. — № 22. — С. 233–242.
- Симаков Н.* О христианском смысле истории // Часы. — 1981. — № 32. — С. 163–174.
- Федотов Г. П.* Трагедия древнерусской святости // Путь (Париж). — 1931. — № 27. — С. 43–70.
- Хомяков А. С.* Проза из журнала «Вече» // Записки психопата / В. В. Ерофеев. — М. : Вагриус, 2000. — С. 245–264.

Чепурная О. Неохристианская этика протеста советских интеллектуалов // Неприкосновенный запас. — 2003. — Т. 32, № 6. — С. 48–54.  
Экономцев И. Православие. Византия. Россия. — М. : Христианская литература, 1992.

---

Markov, A. V. 2022. "Formirovaniye filosofskogo kanona v religiozno-idealisticheskom samizdate [Formation of a Philosophical Canon in Religious-Idealistic Samizdat]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 6 (1), 89–116.

---

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

## FORMATION OF A PHILOSOPHICAL CANON IN RELIGIOUS-IDEALISTIC SAMIZDAT

Submitted: Oct. 20, 2021. Reviewed: Jan. 17, 2022. Accepted: Feb. 10, 2022.

**Abstract:** As a product of hobby groups, religious and philosophical samizdat was the practice of an entire cycle of intellectual content production: from the search for sources to their adaptation and pragmatization. At the same time, pragmatization determined the future projects and the organization of circles as communities. A wary attitude towards the transformations of the world demanded among supporters of religious philosophy reflection on the life-building and social potential of the community. This cautious attitude determined the composition of the canon, the features of which are determined by the specifics of intellectual production in these circles. Thus, Berdyaev was accepted into the canon as the inventor of the aphoristic mode of thought production. Sergei Bulgakov was an extra-Soviet non-conformist thinker whose sophiology corresponds to social constructivism in contemporary scholarship and, at the same time, allows the meta criticism of church habitus. The canon was built as actual: the works of religious philosophers of the twentieth century were perceived as part of current philosophy, not because of a lack of newer sources, but because of the understanding of their work as avant-garde and their social program as not yet put into circulation, and therefore belonging to the future projects. The expansion of the canon could occur only if the philosophical fiction, from Dostoevsky to Solzhenitsyn, was accepted into the canon, which made it possible to concretize the intellectual phenomena of the 19th century. Thus, inclusion in the canon meant recognition, not so much of the author's philosophical merits as to his or her ability for a polemical gesture but also for grounding the circles' autonomy. The disintegration of this circle organization of the "second culture" coincided with the ontologization of the problematics of Russian idealistic philosophy, which (ontologization) became normative in Russian higher education.

**Keywords:** Samizdat, Unofficial Art, Religious Philosophy, Idealistic Philosophy, Home Seminar, Personalism, Nonconformism, Soviet Underground.

DOI: 10.17323/2587-8719-2022-1-89-116.

### REFERENCES

Akhutin, A. V. 1997. *Tyazhba o bytii. Sbornik filosofskikh rabot [Struggle about Being]*.

- A Collection of Philosophical Works*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Russkoye fenomenologicheskoye obshchestvo.
- Aksyuchits, V. V. 2017. *Russkiy mayatnik [Russian Pendulum]: ot kommunisticheskogo tupika cherez liberal'nyy obval. Zametki ochevidtsa [From the Communist Deadlock through the Liberal Collapse. Eyewitness Notes]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- . 2020. *Pod sen'yu Kresta [Under the Shadow of the Cross]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- Anishchenko, G. A. 2012. *Pravoslaviye. Literatura. Revolyutsiya [Orthodoxy. Literature. Revolution]* [in Russian]. Ed. by A. P. Belitskaya. Moskva [Moscow]: Palomnik.
- . 2017. *Vybor i Put': publitsisticheskiye i literaturnyye ocherki, vospominaniya [Political and Literary Essays, Memoirs]* [in Russian]. Moskva [Moscow] and Berlin: Direkt-Media.
- B. P. 1978. "Poeziya protiv pravdy (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya N. F. Fedorova) [Poetry Against Truth (to the 150th Anniversary of the Birth of Nikolay Fedorov)]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 14.
- Bakulin, B. S. 1987. "Voprosy dogmاتicheskogo bogosloviya [Questions of Dogmatic Theology]" [in Russian]. *Vybor [Choice]*, no. 1: 45–62.
- Berdyayev, N. A. 1939. "Sushchestvuyet li v Pravoslavii svoboda mysli i sovesti [Is there Freedom of Thought and Conscience in Orthodoxy]" [in Russian]. *Put' [Path]*, no. 59: 46–54.
- Chepurayeva, O. 2003. "Neokhristianskaya etika protesta sovet-skikh intellektualov [Neo-Christian Ethics of Protest by Soviet Intellectuals]" [in Russian]. *Neprikosnovennyi zapas [An Inviolable Reserve]* 32 (6): 48–54.
- Dunayev, M. M. 2005. *Na poroge [On the Threshold]: istoriya odnoy zhizni [The Story of a Life]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Al'ta-Print.
- Ekonomtsev, I. 1992. *Pravoslaviye. Vizantiya. Rossiya [Orthodoxy. Byzantium. Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Khristianskaya literatura.
- Fedotov, G. P. 1931. "Tragediya drevnerusskoy svyatosti [The Tragedy of Ancient Russian Holiness]" [in Russian]. *Put' (Parizh) [The Way (Paris)]*, no. 27: 43–70.
- Fomin, S. V., ed. 1998. *Rossiya pered vtorym prishestviyem [Russia before the Second Coming]: materialy k ocherku russkoy eskhatologii [Materials for an Essay on Russian Eschatology]* [in Russian]. Sergiyev-Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra.
- Galkovskiy, D. 1992. "Beskonechnyy tupik [Endless Deadend]" [in Russian]. *Novyy mir [New World]*, no. 11: 228–283.
- Groys, B. Ye. 1981. "Istoki i smysl russkogo strukturalizma [The Origin Of Russian Communism]" [in Russian]. *37 [37]*, no. 21: 4–51.
- Il'in, N. P. 1987. "Russkaya filosofiya i my [Russian Philosophy and We]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 70: 221–246.
- . 2008. *Tragediya russkoy filosofii [Tragedy of the Russian Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ayris-press.
- Isupov, K. G. 2014. "Russkaya filosofiya v stadii molchaniya (o podpol'noy filosofii v Rossii) [Russian Philosophy in the Stage of Silence (About Underground Philosophy in Russia)]" [in Russian]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]* 15 (1): 149–162.
- Khomyakov, A. S. 2000. "Proza iz zhurnala 'Veche' [Prose from the Magazine 'Veche']" [in Russian]. In *Zapiski psikhopata [Notes of a Psychopath]*, by V. V. Yerofeyev, 245–264. Moskva [Moscow]: Vagrius.
- Kochetkov, G. S. 1992. "Geniy Berdyayeva i Tserkov' [Berdyayev as Genius and Church]" [in Russian]. *Pravoslavnaya obshchina [Orthodox Community]* 8 (2): 51–53.

- Krotov, Ya. G. ed. 1993. "Aforizmy N. A. Berdyayeva [Berdyayev's Aphorisms]" [in Russian]. *Pravoslavnaya obshchina [Orthodox Community]*, nos. 13/15: 81–83.
- Lapenkov, V. B. 2003. "Ars Rossica [Ars Rossica]: literaturnaya Rossiya i fabula globalizatsii [Literary Russia and the Plot of Globalization]" [in Russian]. *Zvezda [Star]*, no. 1: 209–222.
- Liderman, Yu. G. 2019. "Nauchnyy seminar kak teatral'naya laboratoriya. Teatral'naya laboratoriya kak nauchnyy seminar (o cherk k teorii neofitsial'noy kul'tury 1970–1990-kh godov v SSSR) [Scientific Seminar as a Theater Laboratory. Theatrical Laboratory as a Scientific Seminar (Essay on the Theory of Unofficial Culture in the 1970s–1990s in the USSR)]" [in Russian]. *Shagi-Steps [Steps]* 5 (4): 120–131.
- Mayofis, M., A. Chetverikova, and I. Kukulin. 2022. *Kuluarnyye improvizatsii [Behind the Scenes Improvisations]: sotsial'naya kooperatsiya, obkhod pravil i protsessy kul'turnogo proizvodstva pozdnego SSSR [Social Cooperation, Circumvention of the Rules and Processes of Cultural Production in the Late USSR]* [in Russian]. Forthcoming. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Pankratova, Ye. V. 2014. "K voprosu o kontseptsii iskusstva v neofitsial'nom kul'turnom dvizhenii (po materialam zhurnala 'Chasy' v 1970-ykh – 1980-ykh godakh) [On the Concept of Art in the Unofficial Cultural Movement (Based on the Materials of the 'Hours' Magazine in the 1970s – 1980s)]" [in Russian]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Yazyk i literatura [Bulletin of St. Petersburg University. Language and Literature]* 11 (4): 51–57.
- Pazukhin, Ye. A. 1981. "Khristianstvo i pol v tvorchestve V. V. Rozanova [Christianity and Gender in the Work of Vasily Rozanov]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 29: 186–208.
- . 1986. "Samopoznaniye [Self-knowledge]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 62: 183–191.
- Plotnikov, N. S. 2002. "Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya [Philosophy for Domestic Use]" [in Russian]. In *Termidor [Thermidor] : sbornik statey [Collection of Articles]*, ed. by M. A. Kolerov, 73–89. Moskva [Moscow]: Tri kvadrata.
- Poresh, T. 1981. "Interv'yu [Interview]: sem'ya Vladimira Poresha [The Family of Vladimir Poresh]" [in Russian]. *Mariya [Maria]*, no. 1.
- Reznikov, V. 1977. *Vechnyye problemy chelovechestva v tvorchestve Pushkina [Eternal Problems of Humanity in Pushkin's Work]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: b.i.
- Sabbatini, M. 2004. "'Leningradskiy tekst' i ekzistentsializm v kontekste nezavisimoy kul'tury 1970-kh godov ['Leningrad Text' and Existentialism in the Context of Independent Culture of the 1970s]" [in Russian]. In *Atti del convegno internazionale "Pietroburgo, capitale della cultura russa", Università degli studi di Salerno, 28–31 Ottobre 2003*, ed. by G. Mazzitelli, 221–247. Pisa.
- Sedakova, O. A. 1996. "Drugaya poeziya [Another Poetry]" [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Review]*, no. 22: 233–242.
- Simakov, N. 1981. "O khristianskom smysle istorii [About the Christian Sense of History]" [in Russian]. *Chasy [Hours]*, no. 32: 163–174.
- Simmel, G. 2006. "Ruchka. Esteticheskiy opyt [A Pen. Aesthetic experience]" [in Russian]. In *Sotsiologiya veshchey [The Sociology of Things]*, ed. by V. S. Vakhshayn, trans. by L. Kortunova, 43–47. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Vagin, Ye. A. 1992. "Berdyayevskiy soblazn ('pravyye' v oppozitsionnom dvizhenii 60–70-kh godov) [Berdyayev's Temptation (the 'Right' in the Opposition Movement of the 60s and 70s)]" [in Russian]. *Nash sovremennik [Our Contemporary]*, no. 4: 172–178.