

Русская религиозная геософия: опыт историко-философской реконструкции*

Владимир Быстров

Доктор философских наук, профессор Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета

Адрес: Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: vyb83@yandex.ru

Сергей Дудник

Доктор философских наук, профессор, директор Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета

Адрес: Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: s.i.dudnik@gmail.com

Владимир Камнев

Доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета
Адрес: Университетская набережная, д. 7/9, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 199034
E-mail: kamnev4@yandex.ru

В статье предпринята попытка применить концепцию геофилософии Ж. Делёза и Ф. Гваттари к основному кругу проблем русской религиозной философии. На первый план при таком подходе выдвигаются мироустроительные проекты, в частности проект вселенской геократии Вл. Соловьева. Авторы статьи исходят из представления, что такого рода мироустроительные проекты являются обязательным компонентом рождающегося философского дискурса, без которого само возникновение философии было бы невозможно. Ключевые темы русской мысли — «русская идея», противопоставление России и Европы, историческая миссия России — рассматриваются не с точки зрения истинности или ложности их содержания, а как специфический интеллектуальный опыт освоения мирового пространства средствами философской мысли, как опыт геософии. В противостоянии утратившему сакральное измерение Западу пространство России предстает не только географическим регионом священного, мистической сферой телесного (В. В. Розанов), но и «ледяной пустыней» (К. П. Победоносцев) или тектоническим разломом, открывающим двери в иной мир (Вл. Соловьев и софиология). Помимо утратившего свое значение религиозного мистицизма русская геософия предоставляет современному исследователю оригинальную концепцию мира, понимаемого одновременно и как вселенная и как состояние, противоположное войне, конфликту, раздору. Геософское противопоставление России и Запада уже неоднократно опровергалось самой историей. Тем не менее оно возрождается вновь и вновь, в том числе и в виде идеологемы «многополярного мира». Мироустроительные

© Быстров В. Ю., 2016

© Дудник С. И., 2016

© Камнев В. М., 2016

© Центр фундаментальной социологии, 2016

DOI: 10.17323/1728-192X-2016-3-150-172

* Статья написана при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда №14-03-00361 «Историософия социальных преобразований в современной России».

проекты русской философии закономерно приобретали вселенский масштаб, что и было возможным вследствие специфического «недвойственного» использования категории «мир». Опыт русской геософии, как положительный, так и отрицательный, остается актуальным и заслуживает самого серьезного изучения.

Ключевые слова: мир, пространство, Россия—Запад, геофилософия, геософия, русская идея, теократия, консерватизм

Философская мысль, во всяком случае, после Маркса и Ницше, часто демонстрирует интерес к разнообразным проектам переустройства мира, и, как следствие, на философию нередко возлагают ответственность за все, что совершается в мире людьми, испытавшими ее прямое или косвенное влияние. Но люди всегда существуют *где-то*, и связь философского размышления относительно устройства и переустройства человеческого мира во многом обусловлена локализацией ее носителей. Философия имеет дело с пространством человеческого существования, она осваивается в границах и определяет границы, в которых может состояться задуманное. Само рождение философии можно связать с опытом освоения человеческой мыслью мирового пространства.

Философия — это геофилософия... Почему философия возникает в Греции в такой-то момент?.. География не просто дает материю переменных местностей для истории как формы. Подобно пейзажу, она оказывается не только географией природы и человека, но и географией ума. Она отрывает историю от культа закономерности, давая проявиться фактору ни к чему несводимой случайности... Она отрывает ее от структур, заменяя их начертанием линий, устремленных в бесконечность, которые проходят через греческий мир, пересекая все Средиземное море. Наконец, она отрывает историю от нее самой, открывая становления, которые не принадлежат истории, даже если в нее и вливаются; история философии в Греции не должна скрывать, что греки каждый раз должны были сначала стать философами, так же как философы должны были стать греками. (Делёз, Гваттари, 1998: 124)

Концепт геофилософии больше не встречается в сочинениях Делёза и Гваттари, но это не значит, что он малозначителен. Поскольку философия является для них «конструированием концептов», которые, в свою очередь, должны постоянно обновляться, ни один концепт, ни одно рассуждение не могут быть неважными, проходными, каждое может оказаться к месту и дать начало новым. В то же время концепт геофилософии не появляется «ниоткуда», он имеет явную связь с темами детерриториализации и ретерриториализации, с номадологией и т. д., т. е. с таким темами, которые занимают большое место в книге «Тысяча плато» (Делёз, Гваттари, 2010). Под детерриториализацией там предлагается понимать тот общий для животных и человеческих популяций процесс, когда обитатели какой-то ограниченной территории порывают с оседлым существованием и открывают для себя бескрайние просторы земли. Ретерриториализация представляет собой не-

что противоположное — обретение кочевниками-номадами земли обетованной, на которой вновь устанавливается оседлый образ жизни. Государства имперского типа осуществляют трансцендентную детерриториализацию, раздвигая границы посредством завоеваний и тем самым разрушая исходные родоплеменные структуры. Имманентная трансценденция характерна, например, для древнегреческого полиса, который не завоевывает новые территории, но устанавливает горизонтальные связи с колониями, образуя тем самым специфическую сетевую структуру. Разнообразные формы детерриториализации и ретерриториализации можно обнаружить и в философии.

За четверть века после выхода в свет книги «Что такое философия?» концепт геофилософии обрел самостоятельное существование. Помимо работ историко-философского характера, нацеленных прежде всего на изучение текстов Делёза (Bonta, Protevi, 2004; Gasche, 2014), появились книги, где концепт геофилософии применяется к анализу проблем историософии или философии образования (Каччари, 2004; Webb, Gulson, 2015). В ряде исследований концепт геофилософии удачно включен в анализ культурологических и политологических проблем (Корнилов, Корнилов, Минеев, 2013; Калуцков, 2012; Базалук, 2015). Большой интерес представляют работы немецкого исследователя Штефана Гюнцеля, стремящегося разработать новую философию пространства. Гюнцель испытал влияние Делёза и Гваттари, однако у него есть также обширные исторические исследования, посвященные, в частности, различным аспектам взаимодействия философской и географической мысли и генеалогии терминов. В книге «Геофилософия: философская география Ницше» (Günzel, 2001) Гюнцель оперирует термином «геософия», утверждая, что поначалу (в 1877 г.) он появился у немецкого географа Ф. Марте, который предложил дополнить обычную, то есть *описательную* географию, *объяснительной* частью. Речь идет о «логике земли», об «определениях, имеющих вневременную значимость» (Günzel, 2001: 51). У Марте нашлось мало последователей, его идеи вскоре забылись, но через семьдесят лет (в 1947 г.) этот термин вновь ввел американский географ Дж. К. Райт, который намеревался развести то, что изучает собственно география, с одной стороны, и «географические идеи», «географическое знание» (все равно, истинное или ложное) — с другой. К географии Райта мы еще вернемся, а пока последуем за изложением Гюнцеля. Через сорок с лишним лет, продолжает он, философ Константин Коленда, опираясь на Ницше, говорит о том, что географы должны развивать в общественном сознании «геофилию», приверженность земле. У этого последнего автора Гюнцель не находит важного для нас термина и в этой части его изложение кажется несколько натянутым, но зато важен его общий вывод:

На протяжении более чем ста лет в философски ориентированной географии происходит поворот такого рода, что метафизический интерес поначалу отворачивается от Земли, а потом, с учетом фактора «человек», снова обращается к земным делам. <...> Геофилософское мышление в сфере географии

начинает, однако, всегда с «Земли» как преднаходимой сущности, в противоположность чисто философским подходам, которые рассматривают конституцию Земли и мира (миров), исходя из мышления, даже если эта планета выступает в роли того, что предлежит мышлению. (Günzel, 2001: 53)

Поворот мысли к «земле» (что бы под этим ни понималось), необходимость учета не только объективного географического положения, но и географических идей, — вот что представляет здесь наибольшую важность. В этом же направлении движутся и другие авторы.

Здесь необходимы дополнительные разъяснения, так как термин «геософия» тесно связан и с отечественной интеллектуальной традицией. Так, например, к евразийцам восходит понимание геософии как науки о связи географического пространства жизни тех или иных народов и их культурных форм. П. Н. Савицкий, пытаясь осуществить синтез географических и исторических знаний, вынашивал замысел создания геософии как новой научной дисциплины, которая должна была опираться на общее основание целесообразности живой природы и разумного поведения человека (Савицкий, 1997). В наши дни многие авторы придерживаются аналогичного понимания задач геософии (Осипов, 2006; Побединский, 2009; Богомяков, 2014), хотя едва ли они готовы, возрождая евразийский проект слияния истории и географии в единую науку, принять и принципы географического детерминизма, без которых этот проект нежизнеспособен. Второе распространенное истолкование термина «геософия» в отечественной литературе также предполагает возвращение к духовным поискам начала XX столетия, в частности к попыткам Николая Гумилева создать Геософическое общество (Богомолов, 1999). Обсуждавшийся в беседах Гумилева и Вяч. Иванова проект такого общества мыслился, судя по всему, как аналог Геософического общества Е. П. Блаватской, а сам термин «геософия» предполагал органическое единство научных, религиозных и мистических представлений о географическом пространстве. В наши дни гуманитарная мысль склоняется в большей степени не к единству, а к жесткой сегментации таких представлений, подразумевающей более-менее строгое различие между геософией и метагеографией, философией ландшафта, геофилософией, геополитикой, экзистенциальной географией, географией воображения, геопозитикой и т. д. (Замятин, 2012)¹. Сакральная география специализируется на исследовании «священного» в пространстве, экзистенциальная география исследует «целостность бытия человеческих общностей с точки зрения лежащего в основе этих общностей объединяющего и вдохновляющего смысла, а также того, как этот смысл сказывается в характере времени и пространства их существования». Геопозитика — более технологичное знание, «проектная деятельность, направленная на создание и изменение различных территориальных мифов» (Окунев, Кучимов, 2013: 78). На

1. В качестве примера разделения смежных с геософией дисциплин см. следующее определение: «Геософия исследует пространство, где живёт человек» (Богомяков, 2012: 22–23), преимущественно философскими методами.

наш взгляд, такая фрагментация геодисциплин является явно преждевременной, и в ее основе лежит более элементарная джастификация сравнительно нового направления социально-гуманитарной мысли, попытка придать этому направлению большую основательность посредством его изображения в виде уже якобы состоявшегося комплекса научных дисциплин. Реальному положению дел в большей мере соответствует то понимание термина «геософия», какое можно встретить, например, у Райта, упомянутого нами выше: «Геософия» у него определяется «как отрасль наук, в которой исследуются географические знания во всех формах, содержатся ли они в научных по формальным критериям работах, или представлены в широком спектре формально внеученных источников» (Wright, 1947: 5; цит. по: Худяев, 2015). Аналогичное понимание геософии можно найти и в других работах (Райт, 1988; Рамсей, 1977).

Большой строгостью, как нам кажется, отличаются те авторы, которые работают с термином «геофилософия». Д. Н. Замятин использует концепт геофилософии как синоним метагеографии, под которой у него понимается «междисциплинарная область знания, находящаяся на стыке науки, философии и искусства (в широком смысле) и изучающая различные возможности, условия, способы и дискурсы географического мышления и воображения» (Замятин, 2012: 22; см. также: Замятин, 2006, 2008, 2009, 2014). Мы используем это определение как рабочее в наших дальнейших рассуждениях. Как же различать геософию и геофилософию? Все дело в том, насколько хорошо понимается специфика территориальной определенности в тех концепциях, которые становятся предметом нашего рассмотрения. Если различные формы детерриториализации и ретерриториализации в их отличии от иных форм и в их историческом своеобразии осознаются в этих концепциях с той или иной степенью внятности, имеет смысл говорить именно о *геофилософии*. Если же эта проблемная область мистифицируется, а формы детерриториализации и ретерриториализации молчаливо принимаются как единственно возможные, мы эти идейные конструкции будем называть *геософией*.

Перенесемся теперь во времени от зарождения философии в Греции к зарождению философии в России. Конечно, исторический момент появления русской философии остается дискуссионной проблемой (Лишаев, 2003). Широко распространена точка зрения, что временем ее возникновения в точном смысле слова следует считать 1820–1830-е годы. Мы принимаем это без обсуждения, но хотим сделать принципиально важную оговорку. Обо всех феноменах русской философии речь у нас не идет. В русской культуре почти одновременно с религиозной мыслью рождается иная, нерелигиозная традиция, нашедшая свое выражение в первую очередь в литературной критике и публицистике. Это революционно-демократическая традиция, берущая свое начало от В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Признавая ее значение и возможность изучения под избранным нами углом зрения, ее мы все же здесь не затрагиваем. Такое самоограничение, разумеется, существенным образом сужает интересующую нас предметную область, но в то же время оно в значительной мере оправданно. Из всех возможных аргументов в его

пользу приведем только один: поскольку нас интересует прежде всего сам процесс зарождения русской философии, то на первый план закономерно выходят такие ее качества, как автохтонность, органичность, гармоничное соответствие философской мысли русской культурной почве. Весомая роль заимствований в революционно-демократической традиции хорошо известна, и факт сильного влияния, например, на мировоззрение А. И. Герцена со стороны К. А. де Сен-Симона, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха никогда не оспаривался. К тому же есть основания согласиться с оценкой С. Н. Булгаковым философских воззрений А. И. Герцена как поверхностных и непоследовательных (Булгаков, 1905). Бесспорно, сама эта традиция закономерно возникает в русской культуре, но вопрос о сочетании в ней заимствованных и органичных элементов является довольно сложным, тогда как русская религиозная мысль оригинальна даже там, где можно найти, казалось бы, явные свидетельства заимствований. Характерный пример — рассказ об обращении И. В. Киреевского.

Однажды Иван Васильевич увлечённо пересказывал жене что-то из Шеллинга. Видя, что она реагирует как-то вяло, он спросил: «Что, ты считаешь это неправильным?» «Нет, тут всё верно, — ответила Наташа, — но это ведь давно известно». — «От кого известно?» — удивился Киреевский. «От подвижников христианского благочестия. Хочешь почитать — вон на моей полке сборник „Добротолюбие“, там всё сказано». Иван Васильевич почитал — вначале из любопытства, а потом — почувствовав, что у него раскрываются глаза. Какой там Шеллинг, какой Гегель, это детский лепет по сравнению со святоотеческой мудростью! Так произошло его обращение, а через его обращение началась великая русская философия, которую уже по своему происхождению можно называть «православной философией». (Тростников, 2010: 197)

В наши дни Киреевский, не видевший различий между «Добротолюбием» и философией Шеллинга, за такие историко-философские познания получил бы вполне заслуженную двойку, однако его мысль легко опознается в своей пространственной, а не только содержательной специфичности.

Дело не столько в оригинальности русской религиозной мысли, сколько в возможности, по меньшей мере, двух взглядов на природу русской религиозной философии и ее мироустроительных проектов. Первый — более традиционный — предполагает специфическую локализацию на русской почве универсальной мысли, случайно родившейся когда-то в греческой античности и продлевавшей свое историческое существование в тех цивилизациях, которые в своем развитии созрели до восприятия *philosophia perennis*. Проекты мирового переустройства являются, соответственно, необязательным следствием того, что на этот раз «философы должны были стать русскими...». Второй взгляд учит нас всматриваться не в русскую судьбу философии, а в философию как судьбу русской истории, в чем-то подобную, а в чем-то несхожую с философией как судьбой истории греков (Миро-

нов, Банных, Емельянов, 2009; Мустафин, Трахтенберг, 2015). Мы не рассматриваем конструирование пространства изнутри философского рассуждения, напротив, оно предзадано, предлежит, и родившаяся здесь мысль интересна именно как геософийная в указанном выше смысле, тогда как размышление *по поводу* геософии, ставящее ее под вопрос и подвергающее рассмотрению именно то, что в ней считалось самоочевидным, может называться геофилософским.

Когда-то, в момент зарождения европейской философии, судьбоносным оказался тот факт, «что Греция имеет фрактальную структуру, настолько каждая точка в ней близка к морю и настолько велика протяженность побережья. Эгейские народы, полисы античной Греции и тем более Афины как коренной город — не первые в истории торговые города. Но они первыми оказались настолько близко и вместе с тем настолько далеко от архаических восточных империй, что сумели извлечь из них выгоду, не следуя сами их образцу; вместо того чтобы паразитировать в их порах, они сами стали купаться в новой составляющей, осуществили новую, имманентную детерриториализацию, сформировали *среду имманентности*» (Делёз, Гваттари, 1998: 112). Считается, что философия рождается на окраинах греческой ойкумены, хотя географическая достоверность не запрещает говорить, что философская мысль возникает, наоборот, у кромки огромной вселенной восточных деспотий и миров, населенных варварами. В Древней Греции философы, как правило, были чужеземцами, бежавшими из атмосферы удушающего произвола в открывавшееся перед ними в новых полисах пространство дружеской общительности. Но несмотря на обретаемый интеллектуальный комфорт, бездомность покинувших отеческий кров странников-мудрецов осталась генетически унаследованной чертой философии. Как только специфика русской культурной жизни нашла свое выражение в почти повсеместном ощущении отсутствия связи человека с местом его жизни, пришло время и для рождения русской философии. К этому времени на русской почве

синтез кочевого и византийского принципов державности дал... очень специфический результат... Слагаемые мира как бы переименованы местами. Пространство получает сакральное измерение, распространение за горизонт — статус религиозного деяния, утверждения политической теологии Третьего Рима. Тогда как в эпицентре власти, в той точке, которая нормальным образом должна быть кульминационной точкой сакрального, — расположена нулевая степень сакральности, дыра профанного в эпицентре вихря опричного экстазиса. (Надточий, 2002: 323)

Русская религиозная философия рождается в момент осознания национальным духом отсутствия связи его бытия с близлежащими пространствами. По историческим меркам одновременно с ней рождаются и первые мироустроительные проекты, нацеленные на освоение пространства, и первые компендиумы исторических знаний, нацеленные на освоение времени. В хронополитике русской историографии (Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев) центральное место отво-

дится монгольскому завоеванию, призванному объяснить особую судьбу России, ее историческую миссию, т. е. саму «русскую идею». Сам факт этого завоевания, оцениваемый либо негативно (у либералов и западников), либо позитивно (у евразийцев), предопределяет своеобразие русского мира, его непохожесть, его пороки и преимущества. Как только это становится понятным, возникает тот оригинальный феномен русской культурной жизни, который и называют русской религиозной философией. Русская философия, по словам Вл. Соловьева, началась с того, что задала себе вопрос, «беспольный в глазах некоторых, слишком смелый по мнению других... вопрос... о смысле существования России во всемирной истории» (Соловьев, 1991а: 42). Когда-то эта проблема объединяла западников и славянофилов, либералов и консерваторов. Все они были убеждены, что Россию ожидает великое будущее, что ее предназначение в истории человечества имеет всемирный масштаб. Но вопрос о смысле существования России во всемирной истории, т. е. во времени, сразу же сопровождается и попытками определить *место* этого существования, т. е. вопросом о пространстве. Русская религиозная философия оказывается, как мы и сказали, одновременно *геософией*, философией *мира*, которая подразумевает качественную сегментацию пространства, в первую очередь его разделение на Запад и Восток.

Деление географического пространства на Восток и Запад сразу же наделяется в русской мысли особым смыслом, тогда как Север и Юг остаются нейтральными сторонами света. Аксиологическая напряженность линии Восток—Запад задает направленность духовного поиска. Определяя в качестве своей главной проблемы судьбу России, русская философская мысль не может избежать и осмысления судьбы Запада. Образ Запада выступает как неизбежный горизонт любых размышлений о судьбах России. Запад всегда оказывается ориентиром, притягательным или, наоборот, отталкивающим, и если представить себе метафизическое мыслительное пространство русской философии, то Запад оказывается таким же обязательным сегментом этого пространства, как и сама Россия. В этом пространстве складываются, разумеется, идеальные отношения между Западом и Россией, но даже в этом метафизическом пространстве Запад наделяется неполной, жесткими границами, тогда как Россия предстает всеобъемлющим простором, бесконечным и количественно и качественно. Россия — это пространственная плерома, полнота богатства и разнообразия бытия. В этих размышлениях возникает — вполне закономерно — довольно странная географическая метафора, определяющая место Европы как всего лишь полуострова к западу от России. «Европа для России есть не более чем полуостров Старого материка, лежащий к западу от ее границ. Сама Россия на этом материке занимает основное его пространство, его торс» (Савицкий, 2002: 297). Запад раскрывается как пространство двусмысленности, по отношению к которому русская мысль выступает либо как то метафизическое основание, в котором эта двусмысленность или находит свое разрешение, или еще вообще не возникает, либо как область отграничения, находящая свое выражение в национальной идеологии. Запад насыщен атмосферой

разочарований, обманутых ожиданий, он не только воплощает собой буржуазную пошлость и ограниченность, но и скрывает за поверхностью своей внешне благополучной цивилизации одинаковую с Россией изначальную субстанцию истины. Однако Европа в своем историческом развитии давно уже отклонилась от пути истины, и ее шансы вернуться к этой субстанции бесповоротно утрачены, тогда как Россия, сохранив цельность своего духа, имеет возможность на этот путь вернуться. Казалось бы, такая диспозиция сегментов метафизического пространства требует выделения еще одной области, отличной и от Запада и от России, — той области, где и располагается субстанция истины. Если бы эта область была описана, то обязательный для русской геософии мессианизм обрел бы большую основательность. Но поскольку такого рода описания области истинного отсутствуют, мессианизм оборачивается набором поучительных наставлений в адрес Европы. Иногда в этом мессианизме Европе отдается предпочтение перед Россией, но и в этом случае только Россия может помочь Западу преодолеть свою ограниченность, подняться над собой, осуществить свое предназначение.

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно впоследствии произвело на Запад. Только немногие, может быть, и то разве на минуту, могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их красоты; но большая часть людей, следивших за явлениями Западной мысли, убедившись в неудовлетворительности Европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, неоцененные Европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо Европейского влияния. (Киреевский, 2002: 158–159)

В русской религиозной философии с самого начала имеется некая претенциозная масштабность, способная вызывать искреннее удивление. Любой народ вступает в разнообразные отношения с соседними народами, с которыми ему географически суждено существовать рядом. Эти отношения могут быть не только дружественными, но и враждебными. В этом отношении антипольские, антифранцузские, антинемецкие, антитюркские, антиеврейские настроения, бесспорно, играли свою роль в конституировании русской геософии. Однако очевидно, что этим отношениям отводится почти всегда второстепенная роль, так как русский национальный дух противопоставляет свое субстанциальное бытие Западу вообще, а не каким-либо особенным этническим субстратам. Более того, противопоставляя себя Западу, русская религиозная мысль исходит из утверждения, что Россия, русская культура ближе к тому истоку, которым питается Европа, и потому миссию, возложенную историей на Европу, Россия способна исполнить гораздо лучше и эффективнее.

Отметим, что такого рода геософская оптика предопределяет то обстоятельство, что для отечественной религиозной мысли либеральные и социалистические идеи обречены на русской культурной почве на заведомую неудачу. Либеральные

или социалистические идеалы в этой оптике всегда утопичны. Утопичны не в том смысле, что они неосуществимы, а в том, что они никогда не связаны с конкретными национальными, культурными, географическими реалиями. «Для консерватизма, напротив, связь человека с его „топосом“, связь общественного порядка с местоположением, связь закона с отечеством, является системообразующим началом» (Ремизов, 2006: 45). Поэтому с самого начала русская религиозная мысль была предрасположена к консерватизму и национализму. Некоторое оправдание этой предрасположенности можно увидеть в том, что утопичность либеральных и социалистических идеалов осмысливается по преимуществу негативно, а не позитивно, не в качестве возможных *всемирных* идеалов. Точнее сказать, если такая всемирность и допускается, то только в динамическом, а не в статическом аспекте, только в качестве одной из завершающих стадий эсхатологического, апокалиптического процесса.

Область воплощения либеральных и социалистических идеалов — Запад — в русской религиозной геософии предстает как пространство унификации жизни, уравнивания «прав и возможностей», пространство упадка внутренних сил и скорой гибели.

Сложность машин, сложность администрации, судебных порядков, сложность потребностей в больших городах, сложность действий и влияние газетного и книжного мира, сложность в приемах самой науки... Это все лишь орудия смещения — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы: все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса — сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. Цель всего — средний человек; буржуа спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных. (Леонтьев, 2010: 141)

В оптике геософии это бесконечное усложнение оборачивается фрагментацией пространства, прямо угрожающей тому синтезу кочевого и византийского принципов державности, о котором речь шла выше. В регламентированном пространстве, разбитом на более-менее строго очерченные фрагменты, всегда необходимо проходить половину пути прежде, чем будет пройден весь путь. Но такое пространство требовало бы интенсивного, а не экстенсивного освоения, и продвижение вглубь всегда рассматривалось как разрушающее бескрайность просторов и создающее прямую угрозу самой целостности русского государства. Это распространялось и на физическое и на социальное пространство, и поэтому у Леонтьева эгалитарный прогресс, в той мере, в какой он фрагментирует социальное пространство, одновременно и уничтожает в упрощающем смещении всю «цветущую сложность» наличного состояния.

Прогрессивное развитие западной цивилизации, ее технические достижения постепенно распространились на все иные типы цивилизаций. Но в оптике русской геософии это развитие иногда олицетворяется грандиозной картиной раз-

ложения гигантского трупa, продукты распада которого своим ядом убивают все живое. Один из таких продуктов распада представляет собой идея демократии, народовластия. Согласно этой идее, высшая власть, как и само государство, возникают вследствие выражения воли народных масс. Это возникновение не является однократным, так как оно должно регулярно повторяться посредством выборов. Эта идея была в русской религиозной философии с самого начала воспринята с подозрением. Русская мысль увидела в демократии прежде всего чуждую ей систему нравственных и религиозных ценностей, относительных и субъективных по своей природе. Тот факт, что при демократии всеобщая воля конституирует государственную власть, имеет лишь поверхностное, формальное значение. Эта воля лишена содержания, она не руководствуется какой-либо религиозной, метафизической идеей. Поэтому демократические режимы обречены на вечные колебания между консерватизмом, которые основывают свою политическую программу на сохранении утративших целостную связь фрагментов христианского наследия, и либеральным нигилизмом, призывающим, по сути дела, начинать культурное строительство всякий раз заново, *ex nihilo*, и потому фактически санкционирующим разрушение. Демократический режим опирается на статистику и социологию, цель которых — не изучать общественное мнение, а формировать его в нужном направлении. Демократический режим не может ставить перед собой какие-то глобальные цели, он не может решать задачи, выходящие за рамки сиюминутной политической и экономической конъюнктуры. Для решения таких задач требуется прочная и долговременная государственная власть. Демократия же, устанавливая срок существования власти, выигравшей выборы, вынуждает эту власть с самых первых шагов думать о следующих выборах и проводить политику, нацеленную на удовлетворение текущих, а не фундаментальных потребностей человека. Отсюда следует неизбежное для демократии противопоставление интересов отдельного индивида интересам общественного целого, противопоставление, влекущее за собой отрицание вековых нравственных и религиозных норм. Таковы лишь некоторые негативные характеристики демократии, с самого начала обнаруженные русской религиозной мыслью. Нельзя сказать, что европейские критики демократии не замечали эти негативные черты и что русская философия первая эти черты обнаружила. Но даже такие консервативные критики современного им положения дел в Европе, как Э. Бёрк или Ж. де Местр, нигде не ставили под сомнение, например, сам институт парламентаризма, не говоря уже о независимом судопроизводстве. Русский консерватизм самобытен в гораздо большей степени, чем он сам об этом заявляет². Антидемократизм представляет собой сугубо оригинальную черту русской религиозной мысли, и в ряду аргументов в его пользу до-

2. Именно поэтому влияние, например, Ж. де Местра на русскую религиозную мысль заметно преувеличивается современными исследователями, неслучайно избирающими в качестве объекта исследования такие темы, как «де Местр и Григорий Сковорода» (Марченко, 2014) или «де Местр и граф С. С. Уваров» (Детярева, 2006), переписка которых была опубликована только в 1937 г. и, следовательно, вообще не являлась фактом русской культурной жизни того времени.

вод относительно гигантских географических пространств, требующих жесткого авторитарного режима правления, всегда занимал далеко не последнее место.

Но более весомым в глазах русской религиозной философии является представление, что демократия являет собой тот закономерный итог западноевропейского развития, общая направленность которого заключается в окончательном освобождении человека от истины христианского Откровения. Демократия предоставляет режим наибольшего благоприятствования такому состоянию человека, когда он опирается только на собственную свободу, когда он находит истину не в реальности, а в своем мышлении, и когда он, посредством своей ничем не ограниченной воли, пытается воплотить эту исключительно субъективную истину в действительность. Демократия оборачивается царством безграничного антропоцентризма.

В религиоведении давно уже стало общепринятым представление, что в древних архаических обществах пространство всегда разделяется на священное и профанное. «Для религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других... Таким образом, есть пространства священные, т. е. „сильные“, значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные» (Элиаде, 1994: 22). Казалось бы, в соответствии с этим представлением западному профанному пространству должно противостоять сакральное пространство России. Подходящий опыт описания сакрального русского пространства можно найти у В. Розанова, где оно воспринимается как таинственный организм, как магически освященная телесность. Это пространство «Святой Руси», но у Розанова оно, раскрываясь в картинах повседневного быта, приобретает особую зримость и осязаемость.

Много есть прекрасного в России: 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлович. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невского). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампадою. Полное православие. (Розанов, 1990: 99)

Здесь мы попадаем не в пространство классической физики, а в пространство сакральное, связанное с «иными мирами». Лавка имеет лишь видимость лавки, а на самом деле является храмом. Но вместе с тем и метафизическое измерение храма в этом пространстве приземляется, уравнивается с физическим измерением. Крайности сходятся, быт освящается, а священное обретает бытие в быте. «Частная жизнь» возводится на уровень религии, благодаря чему быт уравнивается с высокой культурой. Русский мир, раскрывающийся прежде всего стороной своего быта, своей культуры повседневности, описывается Розановым как «осязательно-обонятельная» модальность русского пространства.

Но такое восприятие пространства в русской религиозной мысли является далеко не единственным. Вспоминая о пространственных характеристиках противопоставляемой Западу России, нельзя не вспомнить и о знаменитом образе К. П. Победоносцева. «Да знаете ли вы, что такое Россия? Ледяная пустыня, а по ней бродит лихой человек!» (Фирсов, 1996: 17). Этот образ может служить прекрасной иллюстрацией к той геософской концепции, где с Россией связывается «нулевая степень сакральности, дыра профанного в эпицентре вихря опричного экстазиса» (Надточий, 2002: 323). Сделаем оговорку, что, связывая два образа русского пространства с именами Розанова и Победоносцева, мы не имеем в виду хронологический порядок их появления в русской культуре. В том или ином виде эти образы (магически освященная телесность, «Святая Русь» и Россия как «ледяная пустыня» под властью разбойников) могут быть обнаружены в русской словесности задолго до появления философских текстов. Это обстоятельство объясняет тот скрытый момент полемики и разочарования, который, несомненно, присутствует в образе «ледяной пустыни». Но исключительно негативное понимание этого образа было бы неверным. Лавка Розанова, оборачивающаяся при более внимательном взгляде храмом, — это сакральное пространство, выходящее за пределы изначально установленной области сакрального, выходящее за пределы храма. Но такое же выхождение за свои собственные пределы подразумевает и образ ледяной пустыни. Это особый способ организации сакрального пространства, где «... трансцендентное, священное уходит не ввысь, не в Небо, а вдаль, в горизонтальную пустоту неисчислимых пространств. В этой топологической модели небо не присутствует вовсе, вместо него — горизонталь простирается. Распространение за горизонт оказывается сакральным действием выхода из мира профанного, путем к Богу» (Надточий, 2002: 323). «Ледяная пустыня» — это не пустыня существования, лишенного божественного измерения; это измерение присутствует со всей возможной степенью достоверности, но оно оказывается не вертикалью, а горизонталью в сетке координат мироздания.

Тем не менее хотя эти два образа в равной мере являются образами распределения сегментов сакрального и профанного пространства, их противоположность нельзя не признать очевидной. В какой-то степени эти образы могут выступать в качестве пиктограмм, указывающих на два разнородных комплекса теологических, философских и политических идей, на две разновидности русского религиозно-философского консерватизма, которые условно можно назвать социальным и государственным, этатистским консерватизмом. Если консерватизм вообще основывается на интенции сохранения («спасения»), то в первом случае стремление сохранить и спасти направлено прежде всего на самую культурную ткань русской жизни, тогда как во втором объектом сохранения становится сама государственность. Ледяная пустыня — идеальный объект приложения организующего и упорядочивающего принципа государственности, и практика освоения безлюдных северных пространств может иметь не только прагматическое, но и глубокое символическое значение.

Вместе с тем за явной противоположностью образов Святой Руси и ледяной пустыни (а также тех идейных комплексов, которые этими образами могут подразумеваться) может быть обнаружено и их единое основание. Это основание связано с теократическим идеалом, которому в мироустроительных проектах, выдвигавшихся русской религиозной философией, отводится весьма важная роль. Единое человечество может быть только человечеством, объединившимся на основе христианского вероучения. «Русская идея» интерпретируется как божественный императив исторического процесса объединения человечества, предполагающего одновременно и глобальную христианизацию и социальные реформы. Представляя собой неотъемлемую часть этого процесса, «русская идея» диктует отказ от национального самоограничения и от церковной автономии. Итогом этого процесса должна стать всемирная, одновременно и светская и духовная теократическая государственность. Вл. Соловьев видит даже такую черту этой грядущей теократии, как симфонию духовной власти (олицетворяемой римским папой) и русского самодержавия (представленного фигурой императора России). Под этой двоякой властью должно объединиться все человечество. У Вл. Соловьева, как и у его единомышленников, такая теократическая схема была отражением на социальном уровне динамики метафизики всеединства, целью которой было уже не объединение человечества, а объединение вселенной, обретение ею ее божественного лика. Интерпретация исторического процесса как богочеловеческого предполагала слияние космической реальности Софии и сакральной реальности Церкви, понимаемой как мистическое тело Христа. Вместе с тем этот необратимый процесс всеобщего объединения допускает, что человечество может объединиться и без Бога, во вселенском муравейнике, в социалистическом хрустальном фаланстере или вавилонском смещении царства Антихриста, т.е. объединиться на более низкой основе (Соловьев, 1991б: 293–427).

Теократия — это социальный проект, но его апокалиптический пафос заставляет воспринимать его как обреченный на неудачу. Показательна в этом отношении мировоззренческая эволюция Вл. Соловьева, на одном из этапов которой увлечение теократическим идеалом играло решающую роль. Наиболее характерными работами этого этапа стали «История и будущность теократии», «Русская идея», «Владимир Святой и христианское государство», «Россия и вселенская церковь». В этих работах ранее намеченная идея объединения всех христианских церквей приобретает форму теократической утопии, идеала общественного устройства человечества, в котором полнота духовной власти отдается римскому первосвященнику. России в этом идеале суждено воплотить полноту не духовной, а светской власти, той политической, государственной силы, которая должна служить опорой для духовной власти Рима. Такие представления были непривычны для русской религиозной мысли, для которой именно Запад олицетворял собой земное, человеческое начало, тогда как Восток провиденциально сохранял связь с божественным началом. Казалось бы, такие представления прочно связывают Восток (включая Россию) с духовным началом, а Запад — с началом светским.

Но вселенское объединение христианских церквей переворачивает эти исходные позиции. Религиозный и склонный к монархическому правлению русский народ должен признать римского папу верховным судьей в религиозных вопросах, а Европа с ее длительными традициями существования институтов демократии и самоуправления должна увидеть политическое совершенство в монархическом идеале, воплощенном в русском самодержавии. Восток и Запад должны поменяться местами, и для этого требуется самоотречение как со стороны России, так и со стороны Европы. Но теократические идеи Вл. Соловьева не были восприняты ни в России, ни в Европе, и разочарование привело философа к построению драматических картин завершения земной истории человечества. Россия падет под натиском азиатских орд, и отравленная византизмом русская церковь не сможет выступить той духовной силой, вокруг которой может быть организовано сопротивление. Россия освободится от азиатского ига не самостоятельно, а в составе объединенных европейских сил, что приведет к образованию Соединенных Штатов Европы. Что касается христианской перспективы, то теперь у Вл. Соловьева на первом плане не теократические идеалы, предполагающие вселенское объединение человечества, а христианство для избранного меньшинства, которое, несмотря на смертельную опасность борьбы с Антихристом, сохранит верность Христу.

Современные исследователи (Оболевич, 2014; Париков, 2013) вполне обоснованно считают переход Вл. Соловьева от теократических идеалов к апокалиптическим картинам конца мира закономерным. Если вынести за скобки религиозное содержание, то можно утверждать, что теократия у Вл. Соловьева связывается с надеждой на некое абсолютное событие. Но такая надежда становится реальной только тогда, когда осознан крах любого социально-проективного мышления, когда понятна неудача любых попыток организовать человеческую жизнь на основе научных знаний, когда исчезают последние надежды на науку и технический прогресс. Поэтому реальной почвой теократических утопий был не обновленный монархизм, а глубочайший исторический пессимизм. Теократия предполагала окончательный отказ от любых стремлений к «светлому будущему» России. В теократических проектах Россия представляла уже не как магически освященное пространство Розанова и не как «ледяная пустыня» Победоносцева, а как место тектонического разлома, открывающего дверь в иные миры. Это еще один образ, насыщенный геософской семантикой. В третьей речи о Ф. М. Достоевском Вл. Соловьев говорит, что великий русский писатель связывал с Россией «видение Иоанна Богослова о жене, облаченной в солнце и в мучениях хотящей родить сына мужеска: жена — это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру... слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой» (Соловьев, 1990: 58). В то же время в «Трех разговорах» именно за этим видением уходят вслед за папой все христиане, а земля, над которой это видение явилось, становится местом, где отворились «двери между земным и загробным миром, и действительно общение живых и умерших, а также людей и демонов сделалось обычным явлением, и развились

новые, неслыханные виды мистического блуда и демонологии» (Соловьев, 1991б: 424). Горящая земля, уходящая из-под ног почва, тектонический разлом, открывающий двери в иные миры, — такого рода образы на рубеже XIX–XX столетий все чаще начинают проникать в философские сочинения. Лев Шестов в «Апофеозе беспочвенности» предпринял даже попытку «антисистемного» обобщения такого рода образности (Шестов, 1990). В современных исследованиях эти образы горячей земли и тектонических разломов связываются с формированием специфического дискурса дистопии (Дыдров, 2015). В то же время нельзя не заметить, что такой образ объединяет в себе семантику описанных выше пиктограмм — «Святой Руси» и «ледяной пустыни».

Оценивая в целом русскую религиозную геософию, следует сказать, что собственные ей теократические проекты сегодня можно воспринимать позитивно лишь на почве глубокого мистицизма, причем гораздо более глубокого, чем во времена Вл. Соловьева. Геософское противопоставление России и Запада уже неоднократно опровергалось самой историей. Уместно будет привести в связи с этим слова Г. Адамовича, относящиеся уже к 30-м годам XX столетия:

Некоторые из самых глубоких русских умов — Тютчев, Достоевский и другие — утверждали, что Россия призвана спасти мир. Запад будто бы подпал под власть дьявола, Россия служит Христу и должна, значит, озарить своим светом заблудившуюся, обезумевшую и грешную часть человечества... Если бы Тютчев, Достоевский или такие славянофилы, как Хомяков, а еще лучше Ив. Киреевский... если бы вышли они из могил и взглянули на современный мир, то в соответствии со своими основными утверждениями должны были бы признать, что христианского лагеря, христианского «стана» на земле больше нет: осталось два сатанинских лагеря, или на крайность, один полностью сатанинский — в России, другой полусатанинский — на Западе. (Адамович, 2000: 383–385)

Но это противопоставление удивительным образом возрождается вновь и вновь — вначале в виде марксистской критики раздираемого внутренними противоречиями капитализма (олицетворяемого Западом), а в постсоветские времена — в виде странной с точки зрения географии идеологии «многополярного мира» и страстных ожиданий скорейшего развала Евросоюза. Но консерваторы России наших дней, воспроизводя описанное Адамовичем противопоставление России и Запада, не столько озадачены необходимостью точно следовать идеям своих предшественников, сколько с неожиданной для себя радостью обнаруживают у них совпадения со своими собственными умонастроениями. Такая позиция свидетельствует, что уроки русской геософии едва ли будут усвоены.

Предпринятый нами опыт реконструкции русской религиозной геософии был намеренно ограничен лишь одной из множества возможных тем. Мы старались сосредоточиться на первичном опыте освоения пространства русской религиозной мыслью, поскольку именно с этим первичным опытом и было связано само

зарождение философии в России. Этот опыт раскрывается в последовательности трех образов — образа «Святой Руси» (экспансии вовне сакрального пространства, первоначально ограниченного храмом, связанным с областью сакрального вертикалю), образа ледяной пустыни (где связь с сакральным характеризуется как горизонталь, а сама область сакрального располагается за горизонтом) и образа тектонического разлома, открывающего дверь в иные миры (где восстанавливается вертикальная связь с областью сакрального). В стороне остались такие имеющие геософскую семантику темы, как Санкт-Петербургская и Московская топография русской мысли (Ванчугов, 2015), а также аналитика мира, основанная на том, что в русском языке слово *мир* удивительным образом сочетает в себе две идеи, чаще всего воспринимаемые раздельно: идею всей совокупности всего существующего и идею покоя, согласия, отрицания войны (Бибихин, 2007). Кроме того, заслуживают своего рассмотрения в оптике геофилософии и связанные с ретерриториализацией, т. е. с обретением «земли обетованной» темы утопии, антиутопии, дистопии. Существующие исследования (Гальцева, 1992; Исаев, 1991; Шестаков, 1995) обходят геофилософский аспект русского утопического мышления стороной. Однако процессы глобализации с особой остротой ставят перед исследователями-гуманитариями проблему качественного своеобразия пространства и вынуждают пересмотреть прежние подходы. Глобализация в перспективе устраняет все границы и заменяет национально-территориальные образования единым пространством нового мира. Этот необратимый процесс неизбежно приведет к тому, что прежние элементарные способы ориентации в пространстве будут пересмотрены. Такая же судьба ожидает и привычные нам пространственные диспозиции «Восток и Запад», «Россия и Европа». Геофилософия предоставляет инструментарий не только для деструкции привычных географических образов, генерированных в ходе истории и обусловленных специфическими историко-культурными обстоятельствами, но и для теоретического освоения, открывающегося перед нашими глазами единого мирового пространства.

Литература

- Адамович Г. (2000). Комментарии / Сост. О. А. Коростелевой. СПб.: Алетейя.
- Базалук О. А. (2015). Основы геофилософии Украины: на переломе двух культур // Гилея. № 103. С. 112–115.
- Бибихин В. В. (2007). Мир. СПб.: Наука.
- Богомолов Н. А. (1999). Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: НЛО.
- Богомяков В. Г. (2014). Изменения современного геопропространственного дискурса // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanities. № 10. С. 22–28.
- Булгаков С. Н. (1905). Душевная драма Герцена. Киев: Изд-во книжного магазина С. И. Иванова и К°.

- Ванчугов В. (2015). Географические предпочтения русской мысли в историко-философской ретроспекции // Тетради по консерватизму. № 5. С. 12–25.
- Гальцева Р. П. (1992). Очерки русской утопической мысли XX века. М.: Наука.
- Дегтярева М. И. (2006). «Лучше быть якобинцем, чем фейяном»: Жозеф де Местр и Сергей Семенович Уваров // Вопросы философии. № 7. С. 105–112.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. (2010). Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Я. И. Свирского под ред. В. Ю. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. (1998). Что такое философия? / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. СПб.: Алетейя.
- Дыдров А. А. (2015). Terra utopia: хребты и плато // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Т. 15. № 1. С. 110–112.
- Замятин Д. Н. (2006). Культура и пространство: моделирование географических образов. М.: Знак.
- Замятин Д. Н. (2008). Геократия: Евразия как образ, символ и проект российской цивилизации // Безопасность Евразии. № 4. С. 213–219.
- Замятин Д. Н. (2009). Локальные мифы: модерн и географическое воображение // Обсерватория культуры. № 2. С. 14–23.
- Замятин Д. Н. (2012). Метагеографические оси Евразии // Историческая география. № 1. С. 206–246.
- Замятин Д. Н. (2014). Метафизика путешествия // Человек. № 1. С. 5–17.
- Исаев И. А. (1991). Политико-правовая утопия в России: конец XIX — начало XX века. М.: Наука.
- Калуцков В. Н. (2012). Геоконцепты в региональных исследованиях // Россия и Запад: диалог культур. № 1. URL: <http://www.regionalstudies.ru/journal/homejournal/rubric/2012-11-02-22-16-38/168--l-r.html> (дата доступа: 09.08.2016).
- Каччари М. (2004). Геофилософия Европы / Пер. с итал. С. А. Мальцевой. СПб: Пневма.
- Киреевский И. В. (2002). О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине / Сост. Н. Лазаревой. М.: Правило веры. С. 151–213.
- Корнилов Вл. В., Корнилов В. В., Минеев В. В. (2013). Геофилософские аспекты российской ментальности: опыт оправдания статуса научной дисциплины // Актуальные проблемы философии и социологии. Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева. С. 160–165.
- Леонтьев К. Н. (2010). Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России / Сост. А. В. Белова. М.: Институт русской цивилизации. С. 34–172.
- Лишаев С. А. (2003). Возникновение русской философии (языковой аспект) // *Mixtura verborum* 2003: возникновение, исчезновение, игра / Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии. С. 120–153.

- Марченко О. В. (2014). Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете) // Соловьевские исследования. № 4. С. 124–141.
- Миронов М. П., Банных С. Г., Емельянов Б. В. (2009). Геософия русской мысли. Екатеринбург: Уральский ин-т Гос. противопожарной службы.
- Мустафин А. А., Трахтенберг Л. И. (2015). Геосоциологическая парадигма в русской философии. Ангарск: АГТА.
- Надточий Э. (2002). Путиами Авеля // Логос. № 3–4. С. 300–331.
- Оболевич Т. (2014). Метафизические обоснования экуменического проекта Владимира Соловьева // Богословие. Культура. Образование. Т. 18. № 4. С. 576–586.
- Окунев И., Кучимов А. (2013). Сопряжение пространства и власти. Многообразие ликов современной геополитики // Международные процессы. Т. 11. № 34. С. 74–84.
- Осипов И. Д. (2006). Геософия культуры евразийства // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 17. С. 97–114.
- Парилев О. В. (2013). Хилястические мотивы в творчестве Ф. М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. Вып. 2. С. 16–28.
- Побединский В. Н. (2009). Культура и «почва» в учении евразийцев: геософия или геополитика // Вопросы культурологии. № 11. С. 23–27.
- Райт Дж. К. (1988). Географические представления в эпоху крестовых походов: исследования средневековой науки и традиции в Западной Европе / Пер. с англ. А. М. Кабанова под ред. Е. А. Мельниковой. М.: Наука.
- Рамсей Р. (1977). Открытия, которых никогда не было / Пер. с англ. Г. М. Углицкой. М.: Прогресс.
- Ремизов М. (2006). Консерватизм сегодня: аналитический обзор // Волшебная гора. № XII. С. 24–48.
- Розанов В. В. (1990). Уединенное // Розанов В. В. Сочинения. Т. 2: Уединенное. Л.: Васильевский остров. С. 195–274.
- Савицкий П. Н. (1997). Географический обзор России—Евразии // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф. С. 282–286.
- Савицкий П. Н. (2002). Географические и геополитические основы евразийства // Основы евразийства / Под ред. А. Г. Дугина. М.: Арктогея-центр. С. 297–323.
- Соловьев В. С. (1990). Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Литературная критика / Сост. Н. И. Цимбаева. М.: Современник. С. 35–58.
- Соловьев В. С. (1991а). Русская идея // Соловьев В. С. Смысл любви / Сост. Н. И. Цимбаева. М.: Современник. С. 41–68.
- Соловьев В. С. (1991б). Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе // Соловьев В. С. Смысл любви / Сост. Н. И. Цимбаева. М.: Современник. С. 293–427.
- Тростников В. (2010). Вера и разум: европейская философия и ее вклад в познание истины. М.: Грифон.

- Фирсов С. Л. (1996). Человек во времени: штрихи к портрету Константина Петровича Победоносцева // Победоносцев: pro et contra / Сост. С. Л. Фирсова. СПб.: РХГИ. С. 6–27.
- Худяев А. С. (2015). «Сакральное пространство» и «сакральная география» как семиотические концепты // Человек. Культура. Образование. № 3. С. 90–101.
- Шестаков В. П. (1995). Эсхатология и утопия: очерки русской философии и культуры. М.: Владос.
- Шестов Л. (1990). Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Элиаде М. (1994). Священное и мирское / Пер. с франц. Н. К. Грабовского. М.: Изд-во МГУ.
- Bonta M., Protevi J. (2004). Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gasché R. (2014) Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Félix Guattari's *What Is Philosophy?* Evanston: Northwestern University Press.
- Günzel S. (2001). Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie. Berlin: Akademie Verlag.
- Webb P. T., Gulson N. K. (2015). Policy, Geophilosophy and Education. Rotterdam: Sense.
- Wright J. K. (1947). Terrae Incognitae: The Place of the Imagination in Geography // Annals of the Association of American Geographers. Vol. 37. № 1. P. 1–15.

Russian Religious Geosophy: An Attempt of Philosophical and Historical Reconstruction

Vladimir Bystrov

Doctor of Philosophy, Professor, Saint Petersburg University

Address: Universitetskaya nabereznaya, 7/9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: vyb83@yandex.ru

Sergei Dudnik

Doctor of Philosophy, Professor, Saint Petersburg University

Address: Universitetskaya nabereznaya, 7/9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: s.i.dudnik@gmail.com

Vladimir Kamnev

Doctor of Philosophy, Professor, Saint Petersburg University

Address: Universitetskaya nabereznaya, 7/9, Saint Petersburg, Russian Federation 199034

E-mail: kamnev4@yandex.ru

In the article, an attempt is undertaken to apply the concept of geophilosophy of G. Deleuze and F. Guattari to the main range of problems of Russian religious philosophy. Under such an approach,

world development projects are put into the foreground, in particular, VI. Solovyov's project of universal theocracy. The authors begin with the representation that such world-organizing projects are an obligatory component of a nascent philosophical discourse. Several key themes of Russian thought, that is, such "Russian ideas" as the opposition between Russia and Europe, or the historical mission of Russia, are considered not only from the point of view of the validity or untruthfulness of their content, but as a specific intellectual experience of the reclamation of world areas by the means of philosophical thought, and the experience of geosophy. As opposition to the West failed, the sacral dimension of the expanse of Russia's geography appears not only as a sacred geographical region or as a mystical, corporeal sphere (V. V. Rozanov), but also as an "icy desert" (K. P. Pobedonostsev), or as a tectonic break opening doors to another world (VI. Solovyov and Sophiology). The world-development projects of Russian philosophy naturally find a universal scale, a possibility owing to specific "non-dualistic" uses of the category of the world. The experience of Russian geosophy, both positive and negative, remains a reality and deserves serious consideration.

Keywords: the world (peace), space, Russia, the West, philosophy, geosophy, Russian idea, theocracy, conservatism

References

- Adamovich G. (2000) *Kommentarii* [Commentaries], Saint Petersburg: Aleteia.
- Bazaluk O. (2015) *Osnovy geophilosophii Ukrainy: na perelome dvuch kultur* [The Foundations of Ukrainian Geophilosophy: At the Turning Point of Two Cultures]. *Gileya*, no 103, pp. 112–115.
- Bibihin V. (2007) *Mir* [The World], Saint Petersburg: Nauka.
- Bogomolov N. (1999) *Russkaya literatura nachala XX veka i okkultizm* [Russian Literature at the Beginning of 20th Century and Occultism], Moscow: New Literary Observer.
- Bogomyakov V. (2014) *Izmeneniya sovremennogo geoprostranstvennogo diskursa* [The Change in Modern Geospatial Discourse]. *Bulletin of Tyumen State University: Humanitarian Studies. Humanities*, no 10, pp. 22–28.
- Bonta M., Protevi J. (2004) *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Bulgakov S. (1905) *Dushevnyaya drama Gertsena* [The Mental Drama of Herzen], Kiev: Ivanov and Co.
- Cacciary M. (2004) *Geophilosophia Evropy* [Geophilosophy of Europe], Saint Petersburg: Pnevma.
- Degtyareva M. (2006) "Luchsche bytj yakobintsem, chem feiyanom": Zhozeph de Mestr i Sergej Semenovich Uvarov ["It's better to be Jacobin than Feuillant": Joseph de Maistre and Sergey Semenovich Uvarov]. *Voprosy filosofii*, no 7, pp. 105–112.
- Deleuze G., Guattari F. (2010) *Tysyacha plato: kapitalizm i schizofreniya* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia], Ekaterinburg: U-Faktoria.
- Deleuze G., Guattari F. (1998) *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?], Saint Petersburg: Aleteia.
- Dydrov A. (2015) *Terra utopia: hrebty i plato* [Terra Utopia: Mountain Ranges and Plateaus]. *Bulletin of Southern Ural State University*, vol. 15, no 1, pp. 110–112.
- Eliade M. (1994) *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and Profane], Moscow: MSU.
- Firsov S. (1996) *Chelovek vo vremeni: shtrichi k portretu Konstantina Petrovicha Pobedonostseva* [Person in Time: Some Strokes to the Portrait of Konstantin Petrovich Pobedonostsev]. *Pobedonostsev: pro et contra* [Pobedonostsev: Pro et Contra], Saint Petersburg: RCHL, pp. 6–27.
- Galtseva R. (1992) *Ocherki russkoi utopicheskoi mysli XX veka* [Essays on Russian 20th Century Utopian Thought], Moscow: Nauka.
- Gasché R. (2014) *Geophilosophy: On Gilles Deleuze and Félix Guattari's What Is Philosophy?*, Evanston: Northwestern University Press.
- Günzel S. (2001) *Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Hudyaev A. (2015) "Sacralnoe prostranstvo" i "sacralnaya geographiya" kak semioticheskie kontsepty ["Sacred Space" and "Sacred Geography" as Semiotics Concepts]. *Man. Culture. Education*, no 3, pp. 90–101.

- Isaev I. (1991) *Politiko-pravovaya utopia v Rossii: konets XIX — nachalo XX veka* [Political and Legal Utopia in Russia: From the End of 19th to the Beginning of 20th Century], Moscow: Nauka.
- Kalutskov V. (2012) Geokontsepty v regionalnykh issledovaniyakh [Geoconcepts in Regional Studies]. *Russia and West: Dialog of Cultures*, no 1. Available at: <http://www.regionalstudies.ru/journal/homejournal/rubric/2012-11-02-22-16-38/168--l-r.html> (accessed 9 August 2016).
- Kireyevsky I. (2002) O karaktere prosvessheniya Evropy I o ego otnoshenii k prosvessheniyu Rossii [On the Character of the Enlightenment in Europe and Its Relation to the Enlightenment of Russia]. *Razum na puti k istine* [Reason on Its Way to the Truth], Moscow: Pravilo Very, pp. 151–213.
- Kornilov V., Kornilov V., Mineev V. (2013) Geophilosophskie aspekty rossiiskoi mentalnosti: opyt opravdaniya statusa nauchnoi distsipliny [Geophilosophical Aspects Russian Mentality: An Essay on the Justification of Scientific Discipline's Status]. *Aktual'nye problemy filosofii i sociologii* [Actual Problems of Philosophy and Sociology], Krasnoyarsk: Krasnoyarsk State Pedagogical University, pp. 160–165.
- Leontiev K. (2010) Vizantizm I slavyanstvo [Byzantism and the Slaviness]. *Slavyanofilstvo I gryadushhie sudby Rossii* [Slavophilism and the Coming Fortunes of Russia], Moscow: Institute of Russian Civilization, pp. 34–172.
- Lischaev S. (2003) Vozniknovenie russkoi filosofii (yazykovyi aspekt) [Beginnings of Russian Philosophy (Language Aspect)]. *Mixtura verborum'2003: vozniknovenie, ischeznoventie, igra* [Mixtura Verborum'2003: Emergence, Disappearance, Play], Samara: Samara Humanitarian Academy, pp. 120–153.
- Marchenko O. (2014) Grigorii Skovoroda i Zhozeph de Mestr: ob odnom zabytom sjuzhete [Grigory Skovoroda and Joseph de Maistre: About a Forgotten Theme]. *Solovyov Studies*, no 4, pp. 124–141.
- Mironov M., Bannykh S., Emeljanov B. (2009) *Geosophia russkoi mysly* [Geosophy of Russian Thought], Yekaterinburg: Ural Institute of the State Fire Service.
- Mustaphin A., Trachtenberg L. (2015) *Geosociologicheskaya paradigma v russkoi filosofii* [Geosociological Paradigm in Russian Philosophy], Angarsk: AGTA.
- Nadochy E. (2002) Putyami Avelya [Avel's Ways]. *Logos*, no 3-4, pp. 300–331.
- Obolevich T. (2014) Metaphizicheskie obosnovaniya ekumenicheskogo proekta Vladimira Solovyeva [Metaphysical Grounds of Vladimir Solovyov's Ecumenical Project]. *Theology. Culture. Education*, vol. 18, no 4, pp. 576–586.
- Okunev I., Kuchimov A. (2013) Sopryazhenie prostranstva i vlasti: mnogoobrazie likov sovremennoi geopolitiki [Coupling of Space and Power: Diversity of Modern Geopolitics' Faces]. *International Processes*, vol. 11, no 34, pp. 74–84.
- Osipov I. (2006) Geosophia kultury evraziistva [Eurasian Geosophy of Culture]. *Veche*, no 17, pp. 97–114.
- Parilov O. (2013) Chiliasticheskie motivy v tvorchestve F. M. Dostoevskogo, sformirovannyye pod vliyaniem kontseptsii vseмирnoi teokratii V.S. Solovyova [Chiliastic Motives in Ph. Dostoevsky's Work, Formed Under the Influence of V. Solovyov's Conception of Worldwide Theocracy]. *Solovyov Studies*, no 2, pp. 16–28.
- Pobedinsky V. (2009) Kultura i pochva v uchenii evraziitsev: geosophia ili geopolitika [Culture and Soil in Eurasian Doctrine: Geosophy or Geopolitics]. *Voprosy kulturologii*, no 11, pp. 23–27.
- Ramsay R. H. (1977) *Otkrytiya, kotorykh nikogda ne bylo* [No Longer on the Map], Moscow: Progress.
- Remizov A. (2006) Konservatism segodnya: analiticheskii obzor [Conservatism Today: Analytical Review]. *Magic Mountain*, no 12, pp. 24–48.
- Rozanov V. (1990) Uedinennoe [The Lonely]. *Sochineniya. T. 2: Uedinennoe* [Works, Vol. 2: The Lonely], Leningrad: Vasiljevskii ostrov, pp. 195–274.
- Savitsky P. (1997) Geographicheskii obzor Rossii-Evrazii [Geographical Review of Russia-Eurasia]. *Kontinent Eurasia* [Eurasian Continent], Moscow: Agraph, pp. 282–286.
- Savitsky P. (2002) *Geographicheskie i geopoliticheskie osnovy evraziistva* [Geographical and Geopolitical Foundations of Eurasian Doctrine], Moscow: Arctogeya-centre, pp. 297–323.
- Schestakov V. (1995) *Eshatologiya I utopia: ocherki russkoi filosofii I kultury* [Eschatology and Utopia: Essays in Russian Philosophy and Culture], Moscow: Vlados.
- Schestov L. (1990) *Apopheoz bespochvennosti: opyt adogmaticheskogo myshleniya* [Apotheosis of Groundlessness: An Attempt of Adogmatic Thinking], Leningrad: LSU.

- Solovyov V. (1990) Tri rechi v pamyat Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky]. *Literaturnaja kritika* [Literary Criticism], Moscow: Sovremennik, pp. 35–58.
- Solovyov V. (1991) *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. *Smysl ljubvi* [The Meaning of Love], Moscow: Sovremennik, pp. 41–68.
- Solovyov V. (1991) Tri razgovora o voine, progresse i kontse vseмирnoi istorii, so vklucheniem kratkoi povesti ob Antichriste [Three Conversations about War, Progress and the End of World History Including Short Story about Antichrist]. *Smysl ljubvi* [The Meaning of Love], Moscow: Sovremennik, pp. 293–427.
- Trostonikov V. (2010) *Vera I razum: evropejskaya philosophia I ee vklad v poznanie istiny* [Faith and Reason: European Philosophy and Its Contribution in Knowledge of Truth], Moscow: Griphon.
- Vanchugov V. (2015) Geographicheskie predpochteniya russkoi mysli v istoriko-philosophskoi retrospektzii [Geographical Preferences of Russian Thought in Historical and Philosophical Retrospection]. *Essays on Conservatism*, no 5, pp. 12–25.
- Webb P. T., Gulson N. K. (2015) *Policy, Geophilosophy and Education*, Rotterdam: Sense.
- Wright J. K. (1947) Terrae Incognitae: The Place of the Imagination in Geography. *Annals of the Assosiation of American Geographers*, vol. 37, pp. 1–15.
- Wright J. K. (1988) *Geographicheskie predstavleniya v epochu krestovych pochodov: issledovaniya srednevekovoi nauki i traditsii v Zapadnoi Evrope* [The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe], Moscow: Nauka.
- Zamyatin D. (2006) *Kultura i prostranstvo: modelirovanie geographicheskich obrazov* [Culture and Space: Modelling of the Geographical Images], Moscow: Znak.
- Zamyatin D. (2008) Geokratia: Evrazia kak obraz, simvol i proekt rossiiskoi tsivilization [Geocracy: Eurasia as an Image, Symbol, and Project of Russian Civilization]. *Bezopasnost' Evrazii*, no 4, pp. 213–219.
- Zamyatin D. (2009) Lokalnye miphy: modern i geographicheskoe voobrazhenie [Local Myths: Modern Geographical Imagination]. *Observatorija kul'tury*, no 2, pp. 14–23.
- Zamyatin D. (2012). Metageographicheskie osi Evrazii [Metageographical Axes of Eurasia]. *Istoricheskaja geografija*, no 1, pp. 206–246.
- Zamyatin D. (2014) Metaphizika puteschestviya [Metaphysics of Journey]. *Cheloveck*, no 1, pp. 5–17.