

подобных исследований проводилось в Великобритании 1990–2000-х при лейбористах в период реформирования социальной сферы. Так или иначе, все они были встроены в политический дискурс, чего данному исследованию явно не хватает. Впрочем, это не вина авторов, а специфика конstellляции существующего в РФ публичного поля, где неясно, какими именно политическими игроками определены его границы и есть ли они вообще. Если бы публичная дискуссия по вопросам реформирования системы социальных услуг действительно существовала и могла влиять на государственные решения, то авторы вряд ли ограничились бы описанием лишь некоего одного позитивного фокуса, где пересекаются «проактивные стратегии» ушных пациентов и предприимчивых врачей под названием «забота».

Технологии «заботы» описываются врачами и пациентами как наиболее приемлемые для них. «Забота» возникает как желаемое, но недостижимое врачом состояние вне бюрократического давления или текучки пациентов. Для пациента же «забота» — это персонально уделяемое именно ему и бесконечно растягиваемое время приема врача. Идеалом такого рода медицинских услуг, вероятно, должна служить кушетка психоаналитика.

Основная проблема исследования в том, что оно опирается на анализ коммуникативных стратегий по линии врач–пациент, отесняя на периферию — преимущественно негативную — другие характеристики коммуникации, например линию пациент–клиника и др. Как будто есть только двое в этом мире — врач и пациент с его хворями, а все остальное (кабинет, очередь за две-

рю, недоступные лекарства или дорогостоящее оборудование) осталось где-то там, в другом мире, откуда, как из ада, временами доносятся стоны и зубной скрежет.

Модель «заботы», пришедшая столь по душе авторам исследования, возникает не только как эффект деструкции старой системы здравоохранения, по сравнению с которой она выглядит откровенно коррупционной. Она возникает как стратегия принципиальной отмены институциональной рамки, поскольку «забота» лечит уже самим своим фактом, оказываясь по ту сторону каких бы то ни было систем оценки эффективности. Она эффективна в-себе. И теряет возможность легитимного отличия от так называемой нетрадиционной медицины.

Модель «заботы» возникает там, где ресурсы государственной социальной сферой оказываются исчерпаны, либо там, где доминируют консервативные практики институционального доверия, за которыми прячутся обыкновенные корпоративные интересы. Заботливый врач вполне может эксплуатировать доверие пациента, предоставляя ему крайне некачественные услуги. Тогда как пациент не будет иметь никаких способов опознать такое положение дел, сходя во гроб с улыбкой на устах и благодарностью за «заботу».

Между тем существует довольно диверсифицированный список различных моделей управления социальной сферой. Часть эти модели уходят корнями в различные спонтанно складывающиеся практики, отчасти — в спорадические попытки государства навести хоть какой-то порядок. Патерналистской модели Семашко и ее девиации в виде «заботы», в которой медицина отдана на откуп корпоративным интере-

сам провайдера услуг, противостоит внедряемая в российскую социальную сферу модель показателей. Данная модель крайне раздражает корпорацию, поскольку разрушает ее автономию. Корпорация данную модель тихо саботирует, что выливается в низкое качество услуг и очковительство при предоставлении результатов деятельности врачей и лечебно-профилактических учреждений.

Параллельно бюрократической системе показателей существует модель голоса, или обратной связи. В РФ она известна большей частью в связи с GR, однако некоторые ее фрагменты проявляются и в сфере здравоохранения, в частности в виде конфликтов, один из которых мы наблюдали в 2011 году между министром Татьяной Голиковой и главой НИИ неотложной детской хирургии и травматологии Леонидом Рашалем. Проблема с внедрением этой модели состоит в том, что корпоративный голос слышен лучше, чем несистематизированный и слабо представленный в законодательстве всех уровней голос потребителя качественных (скорее, чем доступных) медицинских услуг.

Собственно либеральная модель, переход к которой подразумевает реформаторский курс профильных министерств, основывается на праве выбора и конкуренции, что мо-

жет существенно подорвать статусы членов корпоративного мирка врачей, но одновременно превратит медицинские услуги в одни из самых дорогостоящих и наименее доступных из всего социального спектра.

Гендерная специфика исследования группы Здравомысловой и Темкиной оставила в стороне разнообразие моделей менеджмента медицинских услуг, сосредоточившись только на одной из версий модели экспертного доверия (модель «заботы»). Разумеется, лишь в порядке шутки можно предположить, что предпочтение этой модели оказалось не более чем проекцией доверительной дистанции, которая возникает между социологом и респондентом, тем более в секторе услуг с высокой долей женского персонала. Однако рецензенту-мужчине, который с крайним любопытством знакомится с каждой новой книгой по гендерным исследованиям, публикуемой ЕУ СПб, тоже хочется оставить за собой право требовать внимания врачей. Того самого, которым они с радостью делятся с коллегами и любимыми пациентками. И именно того, которое они обязаны оказывать в соответствии с институциональными нормами, а не размерами букета цветов или толстой конверта.

Вячеслав Данилов

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ МИФА

Светлана Неретина, Александр Огуцов. Реабилитация вещи.

СПб.: Мирь, 2010. — 800 с.

При чтении работ некоторых современных российских философов иногда бывает трудно избавиться от ощущения, что авторы сознатель-

но что-то недоговаривают. С одной стороны, бурный поток информации (исторические экскурсы, обильное цитирование перво- и второис-

точников, использование сложной (иногда неоправданно сложной) терминологии), а с другой стороны, после прочтения книги хочется спросить: а что это было? и зачем это было? С «Реабилитацией вещи» дело обстоит сходным образом.

В самом начале этого внушительного по объему труда авторы заявляют, что их целью является «возвратить понятию „вещь“ ее онтологическое содержание, понять его в контексте таких онтологических категорий, как свойство, признак, структура, бытие, сущее, реальность, действительность, объект, объективность» (С. 25). Авторы утверждают, что поворот «к самим вещам» необходим: он «приведет к новому пониманию мира и путей его осмысления» (Там же) и «без него поворот к бытию, произошедший в XX веке, может повиснуть в безвоздушном пространстве» (С. 36). И вообще: «необходимо построить региональные, материальные онтологии — онтологии предметных областей различных научных дисциплин, художественных произведений, ценностей культуры» — для того, чтобы «онтология бытия превратилась из провозглашаемого лозунга в реальное дело философии» (Там же).

Безусловно, эти благие намерения авторов можно только приветствовать уже хотя бы потому, что философия в последнее время редко занимается чем-то реальным. Но каковы, так сказать, методы достижения вышеуказанной цели — «возвратить понятию „вещь“ ее онтологическое содержание»? А они таковы: «Раскрыть онтологический смысл категории вещи, показать ее место в категориальных системах Античности, Средневековья и Нового времени, выявить те концептуальные

сдвиги, которые произошли в философии XX века и которые нашли свое выражение в трактовке вещи» (С. 25).

И вот после многообещающего введения под названием «Замысел» следует историко-философское исследование (длиною в семь с лишним сотен страниц), посвященное тому, как строились онтологии прошлого: от Сократа до Нанси. И... все. Иначе говоря, авторы хотят сказать нам: «Неплохо бы, конечно, превратить онтологию бытия в реальное дело философии или, скажем, построить онтологию предметной области какой-нибудь научной дисциплины, но вот только мы этого делать не будем, мы лучше расскажем вам, что думал по поводу „вещи“ Кант».

Конечно, даже и это предприятие — «проследить многообразные трактовки „вещи“ в истории мысли» — заслуживало бы всяческого одобрения (в конце концов, качественная история онтологии — редкий гость в наших философских широтах), если бы не одна проблема: весьма специфический характер историко-философской работы, проведенной авторами. Специфика эта, на мой взгляд, была предопределена двумя факторами: свойственным авторам мифологическим мышлением и их приверженностью философскому имяславия.

Здесь необходимо сделать два отступления, чтобы пояснить, что я имею в виду под «мифологическим мышлением» и «философским имяславием».

Первое. Вопрос о существовании некоего особого «мифологического», или «пралогического», или «магическо-религиозного» мышления, предположительно свойственного примитивным народам, был впервые поставлен еще в начале XX века французским антропологом Люсье-

ном Леви-Брюлем. Несколько позже и в несколько ином контексте данная тема стала разрабатываться советскими лингвистами и филологами, среди которых следует особо выделить Е. М. Мелетинского, автора одного из наиболее удачных определений «мифологического мышления»: «Мифологическое мышление выражается в неотчетливом разделении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности»³.

Гипотеза Леви-Брюля предполагала, что такого рода «мифологичность» в сочетании с верой в магию является *единственной* характеристикой мышления примитивного человека. Это было ее слабым местом: полевые исследования наглядно демонстрировали, что «дикари» при всех их отличиях от «цивилизованных» европейцев вполне способны мыслить логически. Тем не менее сама идея о том, что человек (в том числе «цивилизованный») обладает неким типом мышления, который можно называть «мифологическим» (в противоположность «научному», или «критическому»), была в общем и целом принята антропологией. Как резюмировал свою статью о Леви-Брюле Э. Эванс-Причард, речь идет «не столько о противоположности „первобытного“ и „цивилизованного“ мышления, сколько о пропорции данных видов мышления в обществе любого типа (будь оно „первобытным“ или „цивилизованным“), о проблеме соотно-

шения разных уровней мышления и опыта»⁴. При этом данная пропорция может изменяться как в ту, так и в иную сторону: так, некоторые авторы, включая уже упомянутого Е. М. Мелетинского, считали, что в европейской культуре XX века происходил процесс «ремифологизации», который в некотором смысле стал ответом на предшествующую «демифологизацию» просвещения и позитивизма⁵.

Второе отступление. В 1907 году в России была издана книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», содержащая наставления в молитвенной практике. Помимо вполне традиционных для православия идей, связанных с «умным деланием», книга включала и более чем сомнительное с точки зрения ортодоксии положение о том, что «в имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим Существом и (всеми) Своими бесконечными свойствами». Данное учение, получившее впоследствии название «имяславие», или «имябожничество», быстро распространилось среди русских монахов Афонского монастыря. Лидером нового движения стал иеросхимонах Андреевского скита Антоний (Булатович), который в своей работе «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» в качестве основного положения выдвинул тезис о том, что «имя Божие есть Его энергия и Сам Он». В столице Российской Империи имяславие поддержал известный «старец» Григорий Распутин.

Церковные власти практически сразу определили имяславие как

4. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 163.

5. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 10.

3. Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992.

ересь. В 1912 году Синод запретил издание и распространение книги «На горах Кавказа», а в мае 1913-го было принято официальное синодальное постановление, осуждающее учение имябожников как еретическое. Летом того же года в конфликт вмешалась светская власть. Монахи, не пожелавшие отречься от имяславия, были выдворены с Афона силами армейской роты, а затем отправлены в Одессу для проведения следственных мероприятий. В результате большинство имябожников было лишено духовного сана и сослано, а несколько человек подверглось тюремному заключению.

Таким образом, в церковной среде имяславие практически исчезло, однако в то же самое время оно — неким парадоксальным образом — обрело популярность у склонных к богоискательству русских интеллигентов. И здесь невозможно пройти мимо творчества А. Ф. Лосева, который стал, по сути дела, отцом-основателем философского имяславия. Оригинальное имяславие было воспринято им не только (и не столько) как богословская концепция, но как некий методологический принцип, который в общих чертах представлял из себя следующее. «Философско-диалектический уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который... по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее и т. д.). <...> Это означает, что здесь должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рацио-

нализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбнизианского да и всякого другого спиритуалистического толка. <...> Наконец, в имяславии имеется еще один уровень — *научно-аналитический*. <...> Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божьему имени. <...> Механика Ньютона относится имяславием к нигилизму... классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов — это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие... защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм»⁶.

Эта программа мистического переустройства наук теснейшим образом смыкается с мифом и магией. Не только имя Бога есть Бог, но и вообще любое имя есть некоторым образом вещь, которой она именуется: оно есть своего рода «инобытие» вещи. Пытаясь определить, что такое имя, Лосев пишет: «Разыскивая в языках соответствующий термин, я не могу найти ничего лучшего, как термин „магия“. <...> Введение момента магии в диалектическую формулу имени является ее существенным дополнением. Имя есть символ личностный и энергийный или энергийно-лич-

6. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию. СПб., 2009. С. 16–18.

ностный символ. Эта формула, однако, ярче выражает свою сущность, если мы скажем, что имя есть магически-мифический символ»⁷.

Здесь, таким образом, наглядно проявляется то, что Мелетинский назвал «мифологическим мышлением», которое, напомним, характеризуется «неотчетливым разделением субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов». Действительно, у Лосева мы наблюдаем своего рода философский вариант распространенной среди некоторых примитивных народов веры в непосредственную связь имени и именуемого объекта, которая неоднократно описывалась антропологами. Например, согласно Дж. Фрэзеру, «первобытный человек, не будучи в состоянии проводить четкое различие между словами и вещами, как правило, воображает, что связь между именем и лицом или вещью, которую оно обозначает, является не произвольной и идеальной ассоциацией, а реальными, материально ощутимыми узлами»⁸. Кроме того, мы наблюдаем у Лосева и то, что характеризовало «пралогическое» мышление, как его понимал Леви-Брюль, а именно безразличное отношение к противоречиям: концепция имяславия Лосева принципиально *антиномична и алогична* («должна быть исключена всякая формально-логическая система» и т. д.).

После этих предварительных разъяснений можно вернуться к «Реабилитации вещи». В первой половине книги, повествующей о трактовке понятия «вещь» в Античности и Средние века, мы сразу же находим хорошо знакомое:

7. Он же. Бытие-Имя-Космос. М., 1993. С. 878.
8. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 2009. С. 262.

«вещь потому и называлась вещью, что она вещала» (С. 12), «слово — это сама вещь» (С. 15). Здесь же мы обнаруживаем одобрительное цитирование ученика Лосева В. В. Бибикина, согласно которому «после всех метаний от вещей к словам и от слов к вещам» остается один выход, «когда наивно и против всей очевидности мы говорим: слово и вещь одно, как в игре ребенка» (С. 15). Или находим такое вот наблюдение: «Вещь становится вещью, коль скоро она получила имя. Именно имя вещи, сначала данное Богом, а затем при утрате адамова языка — человеком, позволяет выделить из пестрого и размытого многообразия определенные сгустки божественной воли и мысли — вещи» (С. 330). Таким образом, для античного язычества и для средневекового христианства (то есть в эпоху, когда «вещь», по выражению авторов, еще «не была утрачена») имяславная формула, предполагающая некое мистическое тождество вещи и имени, заявляется в качестве основополагающего принципа. Напротив, считают авторы, в эпоху «утраты вещи» (после Канта) дело обстоит иначе. Так, для Жильсона «вещь не (курсив авторов. — А. А.) слово и указывает не на внутренний порядок, а, наоборот, на беспорядок» (С. 665).

Между тем некорректно приписывать имяславие средневековым западным авторам. Имяславие — специфически российская ересь (это не мое оценочное суждение: таковы синодальные определения от 10–24 мая 1914 года за № 4136 и от 10 марта 1916 года за № 2670), возникшая не ранее 1907 года. Более того, ничего подобного имяславие в Средние века появиться не могло, поскольку в данный период господ-

ствовала конвенционалистская теория языка, согласно которой язык есть набор произвольно установленных знаков, употребляющихся для обозначения чувственно воспринимаемых вещей и понятий человеческого разума, причем никакой «онтологической» связи между вещами и их знаками-словами не существует. Данная теория была сформулирована еще Аристотелем, который писал, в частности: «В самом деле, так как нельзя при рассуждениях приносить самые вещи, а вместо вещей мы пользуемся как их знаками именами, то нам кажется, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами, как это происходит со счетными камешками для тех, кто ведет счет. Но соответствия здесь нет, ибо число имен и слов ограничено, а количество вещей неограниченно» (Elench., 4; 165a 5).

Нельзя сказать, чтобы авторы «Реабилитации вещи» были совсем не в курсе данного обстоятельства. Они даже цитируют Гегеля: «Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится в чем-то третьем, она мысленна»⁹. Однако далее (попняяв по случаю Шпету за то, что он ничего не понял в Августине и Гегеле) авторы разъясняют, что, по их мнению, Гегель имел в виду: «Но само слово (не знак), которое вместе и делает, и говорит, что и есть вещь, есть „акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак“. Распределение функций вещи на знак и означаемое „привносят в данное чувство нечто объективное“, но постижение смысла — это мистический акт, в духе это составляет одно» (С. 186). Таким обра-

зом, единство слова (имени) и вещи как бы восстанавливается вместе со всей имябожнической мистикой.

Естественно, Гегель ничего подобного не говорил. Говорил он прямо противоположное: «Для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают наименование. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове, — не есть дух, не есть ее сущность, но противоположно ей»¹⁰. И далее: «Связь между знаком и обозначенным сама по себе не духовна, не есть жизнь, она — лишь объективная связь. Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится вне их, она в чем-то третьем, она мысленна. Совместная еда и питье есть акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак»¹¹. Конечно, в принципе, «слово» и «совместная еда и питье» — это не одно и то же, тем более что сам Гегель принципиально разделяет «любовь, выраженную в слове» (конвенциональный знак) и действие, которое реально выражает эту любовь в «прочувствованном единении», или «в духе, в жизни». Однако с точки зрения мифологического сознания проделанная авторами операция (изъятие части фразы Гегеля и добавление вместо нее некоего «слова» так, чтобы читателю показалось, что Гегель имел какое-то особое «учение о слове») вполне естественна, ибо, как мы помним из приведенного выше определения мифологического мышления, оно «выражается в неотчетливом разделении... вещи и ее атрибутов, единичного и множест-

венного, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности». Действительно, почему «совместная еда и питье» не могут быть «словом»? Ведь за столом обычно *говорят*. А вещи *вещают*. Ну, и так далее.

Еще одной чертой мифологического мышления является «неотчетливое разделение... единичного и множественного». И это мы тоже обнаруживаем в «Реабилитации вещи». Так, сказано: «У Боэция... все единичные вещи назывались *personae*» (С. 395). При этом авторы дают ссылку на 78-ю страницу известного издания «„Утешение философии“ и другие трактаты». На указанной странице, естественно, ничего подобного про *personae* не написано да и не могло быть написано, поскольку на 172-й странице того же издания сказано, что *personae*, то есть лица, суть «индивидуальные субстанции разумной природы» (*naturae rationabilis individuae substantiae*). Современному человеку это определение может показаться здравым: ведь мы не называем «лицами» неодушевленные предметы (и даже неразумных животных), а когда, например, упоминают сервиз на двенадцать персон, обычно подразумевается, что искомые персоны — те самые «индивидуальные субстанции разумной природы». Однако с точки зрения мифологического мышления все обстоит иначе. Как утверждают авторы, Боэций полагал, что «все единичные вещи назывались *personae*» потому, что «субстанция, личность, индивид, материя, форма, сформированная материя, сущность, род и вещь как общий род всего были тем же самым, понимались как то же самое» (Там же). Действительно, прямо-таки по Мелетинскому: если личность

и род — одно и то же, то, соответственно, имеет место «неотчетливое разделение... единичного и множественного». Помимо этого наблюдается еще и «пралогическое» мышление по Леви-Брюлю. Действительно, по крайней мере со времен Аристотеля принято считать, что индивид не может быть тождественен роду. Но, как уже отмечалось ранее, мифологическое мышление не склонно принимать во внимание формальную логику.

Наконец, к определению Мелетинского мне хотелось бы добавить нечто и от себя, а именно «неотчетливое разделение существенного и несущественного». Это связано с тем, что авторы «Реабилитации вещи» ставят читателя в тупик таким заявлением: «У Декарта нет нигде речи о моделях науки, зато почти в каждом произведении — речь об игре, воображении» (С. 415). Это отнюдь не случайное замечание. Во-первых, за ним стоит уже процитированный выше ученик Лосева В. В. Бибахин с его «игрой ребенка», о которой авторы пишут так: «Не случайно, что в любом веке почти у каждого философа, размышляющего о языке, появляются размышления о том, что такое игра; у Декарта это особенно ярко» (С. 15). Во-вторых, авторы смогли найти у Декарта упоминание об игре (одно). Из этого делается очевидный — для мифологического сознания — вывод: «„Театр“ („и люди в нем — актеры“), соотношение „актер–зритель“, „сценические приемы“... „туманные принципы“ из лексикона как XVII, так и XX веков (например, Витгенштейна или Делеза), которые словно предвидит Декарт...» (С. 415). При этом, конечно, не принимается во внимание, что никаких специальных работ

9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 144.

10. Там же. С. 142–143.

11. Там же. С. 144.

об игре Декарт не писал, а научно-методу посвятил сразу несколько («Правила для руководства ума», «Разыскание истины посредством естественного света» и «Рассуждение о методе»). Также не принимается во внимание, что в двухтомном собрании сочинений Декарта¹² слово «игра» встречается раз десять, а термин «наука» — около двухсот. Также игнорируется тот очевидный факт, что Декарта, в отличие от Библихина, совершенно не интересовал язык (равно как и «игра ребенка»; и вообще, согласно Декарту, «это слово — игра — напоминает мне об ошибке»¹³). Таким образом, мы видим, как под давлением авторитета *традиции* (Лосев, Библихин и др.) мифологическое мышление фокусируется на второстепенном, явно игнорируя существенное.

В заключение все-таки хотелось бы сказать пару слов о том, в связи с чем авторы собираются реабилитировать вещь. Кому-то может показаться странным, но эта реабилитация предпринимается главным образом в связи с «элиминацией вещи из экономического сознания», которая имело место в СССР: «В советской дефицитарной экономике, где круг вещей, необходимых для удовлетворения нужд, был резко сужен, модернизация общества отождествлялась с индустриализацией, а индустриализация — с созданием отраслей тяжелой промышленности, и удовлетворение нужд ныне живущих людей отодвигалось в „светлое будущее“ „Дефицитарная идеология“, будучи апологией дефицитарной экономики, выносила за скобки реальное многообразие потребностей

человека и способов их удовлетворения, уже существовавших в развитых обществах» (С. 6).

Авторы не скупятся на иллюстрации бедственного положения с вещами в СССР. Так, «один иностранец» «не мог найти в продаже ножницы для того, чтобы постричь ногти» (Там же), а еще «каждый из нас помнит советские времена, когда в магазинах был только один сорт сыра под названием „Сыр“» (С. 578). Для особо непонятливых читателей авторы даже сделали цветную вклейку: с одной стороны — «Завтрак с рыбой» Питера Класа (серебряная посуда, изящный бокал с вином, фрукты и проч.), с другой — разложенная на оберточной бумаге жалкая «Селедка» Петрова-Водкина с осьмушкой черного хлеба и двумя картофелинами. Именно к этим иллюстрациям, по всей видимости, относятся следующие слова авторов: «Один знакомый говорил, что уровень цивилизованности общества и его свободы можно определять тем, какой хлеб продается в магазинах. Это — не шутка, а точное социологическое наблюдение» (Там же).

Соответственно, «реабилитация вещи» в этом, экономическом, так сказать, смысле произошла в современных «цивилизованных» и «свободных» потребительских обществах, где «осуществлен поворот к ВЕЩИ (выделение заглавными буквами принадлежит авторам. — А.А.) как к предмету потребления, в том числе и к ВЕЩИ как знаку и символу престижа» (Там же). У меня, конечно, нет полной уверенности, но складывается впечатление, что именно в этих нескольких словах и заключается та основная идея, которую хотели донести до нас авторы.

Алексей Апполонов

НЕ МИР ВАМ ПРИНЕС...
ПУБЛИКАЦИЯ ПАТРИАРХИИ К 65-ЛЕТИЮ
ПОБЕДЫ НАД ФАШИЗМОМ

Антон Керсновский. Философия войны.
М.: Изд-во Московской патриархии, 2010. — 208 с.

Кто сегодня сможет объяснить, отчего в эмиграции считалось, будто рассуждения в духе «как нам обустроить Россию» — это философия? Во всяком случае большую часть этих рассуждений отличали две характерные черты: во-первых, в них даже не ставился вопрос, куда денутся большевики и почему, собственно, «народ» должен будет заинтересоваться проектами хранителей русской культуры; во-вторых, любая конкретика в них последовательно замещалась пугающе пафосными и безапелляционными общими формулами. Прекрасным примером эмигрантского стиля мысли может служить книжка Керсновского. «Армия, — пишет он, — не меч. Она — рука, держащая меч. Живая рука, направляемая волей головы. А голова — царь. Это единственно возможная в русских условиях формулировка. Всякая другая исключается. Коммунистическое варварство, демократический мажорант, тоталитарно-диктаторское богоборчество одинаково растлевают страну, одинаково развращают вооруженную силу. Мы отбрасываем эти порождения тщеты и скудоумия» (С. 121). Или: «Задача женщины — создание и воспитание семьи. <...> Женский труд является лишь суррогатом мужского труда» (С. 126). Или еще: «Создание духа страны — дело Церкви и школы. <...> Первенство воспитания над обучением в школьном деле столь же ясно и очевидно, как

и в собственно военном. Мы должны считать это аксиомой» (С. 127).

Аксиомами дело не ограничивается — все-таки Керсновский выдающийся военный писатель своего времени. Однако его «философия» производит странное впечатление. Прежде всего сам он указывает в предисловии, что книга представляет собой «посильную... лепту в... возрождение нашей национальной доктрины, а тем самым и военной доктрины» (С. 27). Далее следует пояснение: речь идет о том, чтобы, отвергнув чуждые национальному характеру «рационалистические теории», прочитать «духовными очами» суворовскую «Науку побеждать» и, проникнувшись ее православным духом, завершить строительство «величественного здания русской национальной доктрины» (С. 27), дабы, в конце концов, соответствующим образом реформировать военное государственную систему. Для чего было называть этот, по-своему любопытный, проект «философией» — непонятно. Зато вроде бы понятно, почему он понравился Московской патриархии.

Хотя и здесь возникают вопросы. Книгу выпустили к 65-летию Победы и презентовали на круглом столе, посвященном вкладу в победу религиозных организаций. Допустим, протоиерей Димитрий Смирнов, председатель Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами, вслед за Керсновским