

НАУЧНАЯ МЫСЛЬ

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2008 ГОДУ

С.А. НИЖНИКОВ

**МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА
В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНЫХ
И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ
ТРАДИЦИЙ**

Монография

Москва
ИНФРА-М
2011

УДК 1/14
ББК 87.7
Н60

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор РГГУ В.В. Сербиненко;

доктор исторических наук, профессор РУДН Д.Е. Слизовский

Нижников С.А.
Н60 Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций: Монография. — М.: ИНФРА-М, 2011. — 333 с. — (Научная мысль).

ISBN 978-5-16-004932-8

В исследовании, сквозь призму творчества Н. Макиавелли, выявляются возможные варианты соотношения морали и политики, среди которых: самого Макиавелли (только благая политическая цель оправдывает любые средства), макиавеллистский (цель оправдывает любые средства) и гуманистический (благая цель может быть достигнута только благими методами). Устанавливается принципиальная разница указанных вариантов понимания соотношения политики и морали, отмечается, что макиавеллистский вариант вовсе нельзя назвать политикой, так как такая деятельность в высшей степени преступна. Утверждается, что решение современных глобальных как международных, так и внутренних проблем возможно лишь на основе гуманистической политики, принципы которой открыты еще в «осевое время» мировыми религиями и философией, развиты И. Кантом, Ф. Достоевским, Л. Толстым, Махатмой Ганди, М.Л. Кингом и др. В подробностях раскрывается полемика И. Ильина с доктриной «непротивления злу силой». Анализируется роль интеллигенции в российском обществе.

ББК 87.7

ISBN 978-5-16-004932-8

© Нижников С.А., 2011

ВВЕДЕНИЕ

Впервые принципы моральной политики, ненасилия провозглашаются в «косевое время» вместе с возникновением философии и развитых форм религии. Именно в то далекое время совершился подлинный переворот в отношении к насилию. Древний мир до того не знал такого глубокого отвращения к нему, ибо физическая сила обожествлялась. Наиболее принципиальное отрицание насилия мы можем найти в даосизме, буддизме, Упанишадах, Библии, Коране, античной философии (Сократ) и т.д. Оказалось, что, не правда в силе, а сила в правде (Александр Невский). Ненасилие есть содержательное определение добра и потому – «синоним этики»¹, в то время как насилие «не может быть вписано в пространство разума и морали»². Для М. Ганди также «есть только одна фундаментальная истина, Истина как таковая, иначе называемая Ненасилием»³.

Вначале возникает принцип, провозглашенный, пожалуй, впервые Конфуцием: «Относись к другим так, как бы ты хотел, чтобы относились к тебе», засвидетельствованный также в Евангелии, затем, в качестве основного этического императива, – И. Кантом. Этот принцип можно назвать *минимумом морали*, позволяющим выжить человеческому обществу в качестве человеческого. Максимумом же морали можно назвать принцип *возлюби*, и не только ближнего своего (к которому относятся все люди), но и врага. То, что даже на врага должна распространяться не просто милость, но любовь, до сих пор не может быть даже словесно воспринято общественным сознанием. Этот высший духовный принцип – вечная задача для воплощения; его могли в той или иной степени реализовать лишь святые и великие гуманисты. При этом нельзя впадать в пацифистскую трактовку данного положения. Оно не отменяет борьбы со злом, но разделяет человека и завладевшее им зло, оставляя ему время и место для освобождения от него (с чем связан гуманистический запрет на смертную казнь).

В этой связи в представленном исследовании ставятся под сомнение по крайней мере два мифа новоевропейского социально-политического дискурса. Первый касается того, что политика вне морали, что она – «грязное дело» и с этим ничего нельзя поделать, что таково содержание «жанра». Но уже одно только признание этого, якобы само собой разумеющегося «факта», уничтожает политику как таковую, ибо она не только должна быть моральной, но и не может быть не моральной хотя бы в определенной степени. Окончательное

¹ См.: Гуссейнов А.А. Этика ненасилия // Вopr. философии. 1992. – № 2. – С. 72.

² Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003. – С. 73.

³ Gandhi M. Selected Political Writings / Ed. D. Dalton. – Indianapolis, 1996. – P. 31.

ее «освобождение» от морали приводит или к анархии, или к террору, тирании, тоталитаризму. Здесь две диалектические крайности сходятся, дополняя друг друга и переходя друг в друга. Моральная политика – это искомая «золотая середина». Как поясняет Адриан Пабст, современный духовно-нравственный кризис человека и человечества, породивший все глобальные проблемы, «является продуктом морального релятивизма», «демократии, свободной от ценностей»¹.

Другой миф говорит о том, что есть незыблемые законы общественно-политического развития, и что есть «великие учения» и «великие учителя», которым открылись тайны социального бытия. Ранее это был марксизм-ленинизм, а сейчас миф о справедливости и моральности современной доктрины «либеральной демократии» и однополярного мира².

Спор о том, что такое моральная политика, был начат в русской культуре уже в позапрошлом веке, наиболее глубоко развернулся в творчестве Ф.М. Достоевского и наиболее отчетливо проявился в полемике, развернутой вокруг книги И.А. Ильина *О сопротивлении злу силою*. Отзывы на нее отчетливо обозначили противостоящие позиции внутри русской эмиграции. Так, например, Н. Бердяев выступил против «кошмара злого добра», опубликовав статью с одноименным названием. Он считал, что «чека» во имя Божье более отвратительно, чем «чека во имя дьявола». А Н.О. Лосский в *Истории русской философии*, напротив, оценил работу Ильина в высшей степени положительно. Все нюансы данной полемики скрупулезно представлены в данном исследовании сквозь призму творчества таких ключевых для данной темы фигур как Н. Макиавелли, И. Кант, Ф.М. Достоевский и др.

1 Пабст Адриан. Что стоит за кризисом секуляризации // Духовность, достоинство и свобода человека в современной России. В 2-х ч. – Ч. 1. – Пермь, Перм. Гос. ин-т искусства и культуры, 2009. – С. 77. Автор ссылается на Папу Бенедикта XVI, сравнивая современную либеральную демократию с фашизмом: «когда либералы ни во что не верят – фашизм не за горами» (там же).

2 Панарин А.С. Народ без элиты. – М., 2006. – С. 280.

Часть I.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ НАУК

Необходимость политической философии заключается в том, что ее не может заменить ни одна наука, ибо только она задумывается о философских, т.е. наиболее фундаментальных основаниях политической жизни и политической системы, форм правления и политического режима. Тем самым политическая философия способна создавать новое знание, новое политическое мировоззрение. Таким образом, благодаря политической философии осуществляется прирост наших знаний о сфере политики, когда количественные показатели (многообразие информации) приводят к качественным (мировоззренческим) изменениям в понимании сущности политического. Политическая философия также является необходимой для формирования ответственной личности, так как она тесно связана с этикой. Приобщаясь к этико-политическим идеям личность гуманизируется, ее мировоззренческий горизонт расширяется и углубляется. Так как политическая философия ориентируется на должное, на ценностные аспекты, она неотторжима от морали, которая также выражается в долженствовании, исходит из должного. Согласно Исае Берлину “Этическая мысль заключается в систематическом изучении отношений людей друг к другу, тех представлений, интересов, идеалов, на основе которых формируются методы воздействия людей друг на друга, а также ценностных систем, служащих основой для выбора целей жизни. представления о том, как следует жить людям... является предметом этического исследования; а применительно к группам, нациям и, разумеется, ко всему человечеству, это называется политической философией, которая есть не что иное, как этика применительно к обществу”¹. Мораль – это тоже власть, не политическая, но влияющая на политику.

Современное демократическое общество не может не быть гражданским, т. е. оно должно представлять собой совокупность обладающих правами и имеющих обязанности граждан. Полноценным гражданином может быть человек, не только наделенный юридическими правами и обязанностями, но и имеющий достаточный уровень самосознания, то есть осознанно относящийся к себе, своему месту и роли в обществе, активно участвующий в политической жизни. Политическая философия способствует формированию прогрессивной гражданской позиции, отражающей потребности современного развития общества. Осознанное отношение к своему гражданскому долгу и истинное понимание того, в чем он заключается, невозможно без той совокупности знаний об обществе, которую может дать только изуче-

¹ Берлин Исаия. Поиски идеала // Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 3-4.

ние политической философии. Демократия невозможна без достаточно высокого уровня самосознания граждан.

Политическая философия способствует формированию политической культуры, ее наиболее глубоких оснований. Она противопоставляет как аполитичности, так и политиканству. Аполитичным может быть только человек, не осознающий свой долг перед обществом и отдающий свои права и возможность участия в общественной и политической жизни другим силам. Происходит это потому, что «свято место пусто не бывает», власть не терпит вакуума. Аполитичность одних граждан компенсируется чрезмерной активностью других, которые используют пассивность избирателей в своих целях. Таким образом, неучастие в политической жизни, политический абсентеизм не может быть в нормальных условиях гражданской позицией, а свидетельствует об отсутствии таковой. В случае разочарования граждан в предвыборной кампании и выдвигаемых кандидатах можно проявить свое отношение голосованием «против всех»¹, но никак не игнорированием самих выборов, если они легитимны. Русская интеллигенция несколько веков боролась за свободные и всеобщие выборы, которые впервые состоялись лишь в 1989 г.

Политиканство представляет собой другую крайность, когда чрезмерная псевдо политическая активность подменяет собой трезвый анализ. Политиканство обычно не связано с осознанием реальных потребностей общества и борьбой за их реализацию, а с фанатичным отношением, идеологической ангажированностью, демагогией, популизмом и т. д. Такая политическая сверхактивность наносит вред естественному развитию общества. Политическая философия учит занимать грамотную гражданскую позицию, не впадать в крайности аполитичности и политиканства, формировать и отстаивать собственную точку зрения. Поэтому познания в области политической философии в наибольшей степени могут способствовать общественному прогрессу. Функция политической философии, как, впрочем, философии и политологии не должна быть только «критической», но и созидательной, творческой.

Платон связывает политическую философию с осмыслением способности повелевать, управлять людьми, что он называет одним из сложнейших и самых труднодостижимых умений (Политик 292c-d). Политика – искусство управления, а политическая философия – знание основных принципов этого искусства. В политике самое важное – стремление к утверждению благого справедливого государства, а для реализации этой цели необходимы соответствующая форма правления и законодательство. Политический философ в этом случае – учитель

¹ Однако при переходе к пропорциональной избирательной системе необходимость в графе «против всех отпадает, так как голосование осуществляется за партии, а не отдельных кандидатов.

законодателей. Ибо закон несовершенен и философ должен способствовать осуществлению его связи с естественным правом (Платон). Политическая философия стремится понять природу политического, ведущей ее темой является скорее режим, нежели законы, естественное, а не позитивное право. Политическая наука исходно означала умение, при помощи которого человек мог бы разумно, при помощи слова и дела, управлять делами политических сообществ, а политическая философия есть рефлексия по поводу этих принципов, она их вырабатывает. Политическая философия есть специфическое знание, а именно знание власти над людьми, взятое в своем предельном обобщении.

Политическая философия постоянно и неустанно стремится выработать как сами политические принципы, так и знание о них. Она стремится вскрыть сущность политического, его истину. Платон называет способность управления государственными делами искусством “царственного плетения”. Суть его в способности гармонически сплести мужественные и активные силы общества с рассудительными и консервативными, подобно тому, как при тканье сплетается прочная нить основы и мягкая и нежная пряжа утка.

Политическая философия особенно актуально сегодня, ибо современное общество характеризуется большой сложностью и быстрыми переменами. В этих условиях политическое знание становится все более труднодостижимым и устаревает значительно быстрее, чем в былые времена. Необходимы новые способы приобретения политических знаний, одним из них и является политическая философия.

§ 1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

Политическая философия аксиологична, ибо всякое политическое действие несет в себе стремление к знанию блага, в роли которого выступает хорошо функционирующее общество. Хорошее общество в этом аспекте представляет собой завершенное политическое благо. По своей сущности политические события подлежат одобрению или неодобрению, выбору или отвержению, похвале или порицанию, – они не нейтральны. Лео Штраус отмечает, что невозможно изучать социальные феномены, не вынося при этом ценностных суждений. Поэтому политическая философия, с его точки зрения, несовместима с позитивистской и сциентистской установками.

Политическая философия не является точной наукой и отличается от нее также как и философия. Однако осознание этого различия появилось недавно (как и между философией и наукой), после XVII в. Традиционно политическая философия и политическая наука были тождественны. Политическая наука может стремиться использовать методологию естественных наук, в то время как для политической

философии это вряд ли возможно. Однако политическая наука может поставлять материал для теоретизирования политическим философам.

И. Берлин отмечает, что «попытки философов восемнадцатого века превратить философию, особенно нравственную и политическую философию, в эмпирическую науку, в индивидуальную и социальную психологию, не увенчались успехом. Они обанкротились... поскольку наши политические понятия являются частью нашего представления о том, что такое человек, а это не просто вопрос факта...»¹. Локк, Юм, Кондильяк «стремились свести вопросы о ценностях к вопросам о фактах». Но «Основные категории (и связанные с ними понятия) с помощью которых мы определяем людей — такие понятия как общество, свобода, чувство времени и изменения, страдание, счастье... хорошее и плохое... — не устанавливаются индуктивным или гипотетическим путем»; «То же самое относится и к ценностям (в том числе и политическим), в свете которых мы определяем людей»; «Вот почему те, кто ограничивается наблюдением человеческого поведения и эмпирическими гипотезами по его поводу, — какими бы глубокими и оригинальными они ни были, не являются, как таковые, политическими теоретиками... Поэтому мы и не считаем таких убежденных эмпириков, изучающих, скажем, образование и поведение политических партий, элит, классов... политическими философами или социальными теоретиками в широком смысле слова»².

Наука изучает сущее, а политическая философия не только сущее, но и должное; она стремится соединить, связать сущее и должное, политический идеал и действительность. При этом политический идеал нельзя пугать с утопией, он представляет собой лишь идеальную модель (М. Вебер).

Точная наука имеет строго очерченный предмет изучения, который заранее дан, обнаружен, наука лишь описывает его, познает, стремится вскрыть его взаимосвязи с окружающим миром. Относительно политической философии дело обстоит сложнее. Есть ли такой предмет как политическое? Кто его видел? Можем ли мы при помощи органов чувств обнаружить политическое, указать на него? И да, и нет. Да, потому что на что бы мы ни указали в нашей человеческой жизни, во всем присутствуют властные отношения, но это присутствие не всегда очевидно, тем более скрытыми могут быть их причины и механизмы. Политические отношения пронизывают всю человеческую жизнь, однако они непосредственно не осязаемы. Политическое присутствует в монашеской келье и на площадях, в библиотеках и на демонстрациях. Одним словом, оно везде и нигде одновременно! Оно

¹ Берлин Исаия. Существует ли еще политическая философия? // Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 109.

² Берлин Исаия. Существует ли еще политическая философия? // Подлинная цель познания. – М., 2002. – С. 110, 114-116.

действительно существует, но его невозможно потрогать рукой. Политическое имеет чувственно-сверхчувственную форму, поэтому оно – понятие философское, во многом умозрительное: оно осознается не в меньшей степени, чем наблюдается. И хотя политическое существует тысячелетия, как нечто самостоятельное оно было осознано не так давно, а политическая философия как университетская наука появилась лишь в XX в. (хотя XXV веков она пребывала в лоне философии, не выделяясь из нее).

Понятие политического, являясь философским, не дано изначально в качестве противостоящего сознанию человека объекта. Оно исторически формируется и познается. Предмет политической философии, как и философии, не дан, а задан. Он является проблемой. Поэтому политическую философию можно назвать самопорождающейся сферой знания, что невозможно в традиционной науке, где предмет уже весь налицо, и задача состоит лишь в детальном его изучении. Изучение политического во многом состоит во все более глубоком определении самого понятия политического. В этом заключается философский аспект политической философии. Если наука изучает сущее, а философия – бытие, то политическая философия – политическое бытие.

Политическая философия не может «похвастаться» наличием совершенно определенных объективных знаний о своем предмете, которые имеют отдельные науки. В ней многое зависит от мировоззренческих установок познающего. Многообразие интерпретаций одного и того же политического события естественно в политической философии, но недопустимо в строгой науке. В науке такое возможно лишь на стадии гипотезы и исследования, но затем достигается фактическое знание, которое является общезначимым и объективным, с которым соглашаются все ученые. Политическая философия, напротив, развивается через спор различных точек зрения, который никогда не может прекратиться, ибо здесь нет раз и навсегда установленной истины. Да и сама истина в этом случае носит не столько желаемый объективный характер, сколько субъективный, оценочный. Трудно найти в истории развития общества хоть один такой факт, в интерпретации которого мнения всех мыслителей совпали бы.

В сказанном заключается и слабость, и достоинство политической философии. Слабость – в никогда не достижимой всецело объективной истине, на которую претендует наука; достоинство – в свободе от строгих причинно-следственных связей, возможности иметь собственную, независимую точку зрения. Это не значит, однако, что в политической философии царит хаос и произвол, просто истина здесь носит многосторонний характер.

Тем не менее политическая философия, как и любая наука, стремится к объективному познанию своего предмета. Но если наука отчасти способна его реализовать, то на долю политической философии

выпадает лишь «бесполезная страсть», она хочет, но не может познать политическое до конца, и не столько в силу своей слабости, сколько в силу несоизмеримости предмета изучения с человеческими познавательными возможностями и ограниченностью познавательной методологии.

Другая черта, объединяющая науку и политическая философия – стремление выявить причинно-следственные связи, рассмотреть предмет в его становлении и развитии. Политическая философия даже в большей степени, чем наука, исторична; она немислимо без истории, конституируется в историческом бытии общества.

Политическая философия, несмотря на свои отличия от строгой науки, не иррациональна, не противостоит точной науке, хотя и не тождественна ей. То, что в политической философии нет математической строгости добытых результатов познания как в естественных науках, еще не говорит о том, что в ней отсутствует познание. Понятие «знание» гораздо шире, чем понятие «научное знание», – последнее лишь входит в первое. Существует огромный пласт знаний, без которых не в состоянии жить ни человек, ни человеческое общество, однако его нельзя назвать научным. Такого рода знание, например, заложено в духовных традициях человечества: в философии, религии, морали и искусстве. Оно выходит за рамки причинно-следственных связей и рационализма, а иногда не просто трудно поддается научному анализу, но может и разрушаться под его воздействием. Однако политическая философия учитывает такое знание. Ведь люди в политике не всегда ведут себя рационально, и это не обязательно плохо. Разве можно назвать любовь или бескорыстную помощь другому человеку всецело рациональными? Однако без этих проявлений духовности нет человеческого общества.

Достоинство научного метода, состоит в том, что он носит всеобщий, объективный и доказательный характер. Но есть у него и недостатки: не все можно подтвердить или опровергнуть экспериментально, ибо не все человеческое знание носит чувственный и эмпирический характер. Есть формы вне научного познания, которые тоже являются познанием, но критерии истинности у них другие, нежели у науки. Это необходимо понимать, чтобы не распространять методы точных наук на то, что в принципе невозможно верифицировать экспериментально. К таким вне научным формам познания можно отнести философию, религию, искусство, мораль. Они являются вне научными, ибо их методы шире научных, не ограничены ими, но они не являются, вместе с тем, и антинаучными, иррациональными. Просто в них присутствует другой тип рациональности. Что касается мистики и иррационализма, то они не являются познанием вовсе, ибо строятся либо на вымысле или суеверии (мистика), либо на утверждении агностицизма.

Политическая философия, если и называть ее наукой, представляет собой науку особого рода. Основу для нее закладывает философия и такой ее раздел как социальная философия (она разрабатывает мировоззренческие и методологические принципы), последовательность изучения определяется историей политических учений (она поставляет фактический материал для осмысления). Политическая философия не является и набором социально-политических наук, она избирает самое существенное из тех знаний, которые они вырабатывают. В политической философии необходимо следовать мудрости древнегреческого философа Гераклита, сказавшего, что «много знать должны мужи философы» и, одновременно, «многознание уму не научает», если оно носит не сущностный, а поверхностный, лишь информативный характер. В политической философии необходимо не просто много знать, а уметь мыслить.

Перед тем как приступить непосредственно к изучению ценностей политической философии, необходимо подчеркнуть ее несовместимость с суевериями. То, что политическая философия выходит за рамки строго научного знания, отнюдь не означает, что к ней каким-либо образом могут относиться суеверия. Вненаучное знание также не тождественно им, ибо ненаучное еще не означает иррациональное, а суеверия таковы. Их можно охарактеризовать как заведомо искаженное представление человека о какой-либо действительности. К суевериям можно отнести все вымышленное, никак не подтвержденное, иллюзорное, чем человек подменяет действительность. Вместе с тем к ним нельзя отнести, например, художественный и творческий вымысел, сказки или фантастику. Они являются элементом культуры, предназначены для воспитания, развития воображения и мыслительной деятельности, в то время как суеверия ничего не развивают, а напротив, сужают сознание человека, делают его фанатичным и трусливым, не несущим ответственность за свои поступки, все списывающим на какие-либо потусторонние силы. Суеверия являются плодом не культуры, а бескультурия и невежества. Они не только не ушли в прошлое, но современная массовая культура и СМИ распространяют их без денно и нощно, стремясь привлечь недалеких обывателей, слушателей и зрителей. К особо популярным суевериям современного «просвещенного» человека можно отнести такие «систематические» суеверия и псевдонауки, как астрологию, магию, парапсихологию, экстрасенсорiku, предсказания (типа Нострадамуса) и т.д.

Важно понять, что данные суеверия не безвредны, они способны гипнотизировать человека, внушать ему определенные идеи относительно себя и общества, деформировать в результате его личность, дезинформировать и дезориентировать. А если таких людей набирается достаточное количество, то они оказываются способными негативно влиять на общественное развитие, сеять в обществе панику и создавать психозы. Так, время от времени ждут конца света, общаются с

инопланетянами из НЛО, создают вечные двигатели, каждое новое событие вдруг «вычитывают» у Нострадамуса (правда, тогда, когда оно уже состоялось).

Сразу необходимо сказать, что политическая философия не имеет ничего общего с названными и многими другими суевериями как прошлого, так и настоящего. Одно из двух: или человек стремится познать политическое таким, каково оно есть, или он подменяет реальное, хотя и труднодостижимое познание вымышленными и, в конечном счете, вредными иллюзиями. Третьего не дано. И если мы приступаем к изучению политической философии, то придется расстаться с предрассудками в сфере политики. Суеверия же требуют жертв, фанатичной веры, порождают страх и неуверенность. При полном подавлении сознания суевериями человек совершенно теряет ориентацию в мире, перестает адекватно себя воспринимать, плохо относится к окружающим. Наступает духовная шизофрения, от которой сложнее излечиться, чем от физиологического или психического заболевания. Необходимо заново учиться мыслить и трезво воспринимать окружающий мир.

В России, особенно в 90-е годы осуществлялся (если проанализировать то, что обрушивалось на телезрителя, слушателя и читателя из СМИ) интеллектуальный геноцид, происходило оболванивание, зомбирование населения страны. Особенно опасны для политической жизни такие суеверия как предсказания определенного будущего, будь то на личном или социальном уровне. Опасность заключается в том, что человек, будучи чрезвычайно сложно психически устроенным существом, может подвергаться как гипнозу, так и самовнушению, всевозможным политтехнологиям. Вера в некую predeterminedность, о которой ему говорит какой-либо астролог или предсказатель, человек сам формирует ее, в то время как он свободен. Человек есть то, что он думает о себе, во что он верит. Он – единственное существо, способное к самоопределению, самосозиданию. Любое суеверие уничтожает или, в лучшем случае, ограничивает человеческую свободу и альтернативность общественного развития. Политическая философия, философия и мировые религии утверждают эту свободу, поэтому они несовместимы с указанными суевериями. Согласно философии, человек способен строить свою жизнь исходя из разума, а согласно развитой религии – из веры в абсолютное благое начало, которое превыше и могущественнее как звезд, так и земных прорицателей. Чтобы уяснить высказанные мысли, остановимся на этой теме подробнее. Ответим на два вопроса: почему астрология и иные предсказания являются суевериями и ограничивают человеческую свободу, и чем вера отличается от суеверий? Что касается астрологии и подобных ей лженаук, то дать их критику не составляет особого труда, тем более что это давно уже сделано в предшествовавшей духовной культуре. А вот относительно веры существует много заблуждений.

Глубокой критике подверг суеверия немецкий философ Гегель в «Энциклопедии философских наук», причем особо в ней досталось астрологии. Правда, современный человек иногда предпочитает читать о «предсказаниях» последней. Гегель доказывал, что «содержание астрологии следует отвергнуть как суеверие», ибо «индивидуальное вообще само создает для себя свое пространство и свое время»¹.

С верой мировых религий суеверия несовместимы, потому что они носят натуралистический, эмпирический, аморальный характер, в то время как вера – умозрительный и духовно–нравственный. Однако религиозная вера не всегда выдерживает этот критерий. В сознании верующего человека может заключаться масса суеверий, с самой верой несовместимых. Хотя, если быть последовательными, то невозможно одновременно верить в умозрительную идею (Бога) и в астрологический прогноз или черную кошку, якобы приносящую беды. Но обыденное сознание почти всегда эклектично и противоречиво, человек сам себе может не отдавать отчет в том, во что он верит и как верит. Идолопоклонство всех видов – вот суеверие современного человека. Вера же, как феномен умозрительный не должна противоречить науке, а наука не может ни отрицать, ни доказать положения веры. Между тем суеверия несовместимы с научным методом познания.

Казалось бы, вера в пророчества объединяет веру с такими суевериями, как предсказания Нострадамуса. Но на самом деле это совершенно не так. Религия может говорить о конце света, но она не говорит, в каком году он произойдет, даже запрещает это прогнозировать. Религия не предсказывает, пророчествуя. Пророчество в отличие от предсказания носит всецело умозрительный характер. В этом смысле конец света наступит тогда, когда люди на земле окончательно духовно–нравственно деградируют. С таким пониманием конца света может согласиться и политическая философия. Между тем политическая философия не предсказывает и не пророчествует, но способна делать прогнозы, которые, однако, могут, как сбыться, так и нет, ибо существует множество труднопредсказуемых факторов, влияющих на развитие политической жизни.

Политическая философия демократична по своей сути, она противостоит политехнологизму и отрицательному идеологизму — своеобразным политическим суевериям, наиболее опасным для общества и особенно — его политической жизни.

Соотнесем познавательные способности человека с основными видами духовного освоения мира человеком:

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. – Т. 3. – М., 1977. – С. 54, 55.

<i>Вид познания</i>	<i>Орган познания</i>	<i>Метод познания</i>	<i>Единицы познания</i>	<i>Цель познания</i>
Политическая философия	ум (теоретический)	разум	идеи	умозрительное постижение сущности политического
Религия	сердце	вера	символы	обожение и спасение
Наука	ум (практический)	рассудок, чувственность	понятия, представления	познание причинно-следственных связей и законов
Мистика (суеверия)	искаженный ум, нарушенная система восприятий	воображение	чувственные галлюцинации и умственные заблуждения	иллюзорное приобщение к таинственным и могущественным силам

§ 2. ОСОБЕННОСТИ ПОЗНАНИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ

Чтобы глубже осознать специфику политической философии, необходимо рассмотреть особенности познания общественно-политических событий. В начале XX в. в одном из западноевропейских философских течений – неокантианстве – было определено, что все науки разделяются на два больших типа: 1) естественные – науки о природе, и 2) социально-гуманитарные – «науки о духе», т. е. культуре, о человеке и человеческом обществе.

Это разделение носит принципиальный характер, ибо у названных наук качественно разный предмет, а значит, должны отличаться и методы его познания: если «науки о природе» стремятся познать объективную предметную истину, то «науки о духе» – выявлять, осознавать, осмысливать и созидать ценности (моральные понятия, философские идеи, символы и т. д.). Между тем, данное разделение не означает противопоставления, так как все науки должны тесно взаимодействовать друг с другом.

Тем не менее, в естественнонаучном знании предмет заранее обнаружен, он поддается эмпирическому наблюдению, а в социально-гуманитарном – является проблемой, так как конституируется в процессе человеческого самопознания и познания общества. Наверное, можно навлечь на себя критику со стороны представителей естест-

веннонаучного знания, осмелившись сказать, что предмет “наук о духе”, а особенно – политической философии, чрезвычайно сложен, т. е. отличается по своей сложности от предмета естественных наук качественно. Поясним такое утверждение следующим.

Естественные науки изучают различные уровни развития во Вселенной от базовых до более сложных. Самый фундаментальный уровень изучает физика (особенно физика элементарных частиц), и здесь она, как это ни странно, совпадает с астрофизикой, изучающей космические тела и развитие Вселенной в силу принципа “что внизу, то и вверху”. При усложнении физического взаимодействия элементарных частиц и возникновении сложных молекул образуется химический уровень развития и движения материи, который изучает, соответственно, химия. При усложнении химических взаимодействий, как сейчас полагают многие, возникает органическая жизнь, живая материя, клетка и т. д. Процессы на этом уровне изучает биология. Наконец, когда возникает совместная жизнь разумных существ и такая совершенно новая целостность и система, как общество и политическая система, появляются соответствующие науки социально-гуманитарного цикла, изучающие этот новый невиданный феномен.

Нетрудно увидеть, что всякий последующий уровень организации жизни на порядок сложнее предшествовавшего. Более высокий уровень диалектически вбирает в себя предыдущий в «снятом» виде. Исходя из этого, можно заключить, что общество является высшим итогом развития Вселенной, а значит, включает в себя все предшествовавшие этапы. Так, общество состоит из людей, которые являются биологическим видом и имеют тела, состоящие из сложных химических веществ, имеющих также атомарную, элементарную структуру. Человек есть микрокосм, то есть вселенная в миниатюре. Таким образом, чтобы изучить общество и организацию власти в нем, необходимо познать, по большому счету, всю Вселенную. Из сказанного можно заключить, что политическая философия является наиболее сложной областью знания, а значит, и наиболее интересной, захватывающей.

Сложность предмета политической философии связана поэтому с тем, что человек не может отстраниться от общества и политической системы, ибо он включен в их состав. В науках о “духе” невозможно познание, осуществляемое на субъект-объектной основе, как в естественных науках, ибо общество само есть субъект-объект. В нем есть субъектная и объектная стороны. В качестве объектной стороны могут выступать территория проживания, народонаселение, экономика и др. В качестве субъектной – сами люди, свободно организующие жизнь общества, и их духовная сфера, а также сфера политики. Изучая политическую философию, мы изучаем самих себя, т. е. занимаемся самопознанием, ибо общественные и властные отношения характеризуют сущность человека. В этом случае мы изучаем не внешний, противостоящий объект (как в естественных науках), а свое соб-

ственное продолжение и обнаружение. Мы изучаем свою сущность во внешнем проявлении, в виде общественно-политических отношений, которые одновременно как создаются человеком, так и организуют его.

Общество и его политическую сферу фактически невозможно изучать беспристрастно, полностью объективно, ибо при этом всегда могут присутствовать оценочные суждения. Для естественнонаучного знания мораль является чем-то внешним, привходящим, она зачастую даже противоречит научным устремлениям, запрещая эксперименты над человеком и животными, клонирование и т. д. Для гуманитарных и социальных наук, напротив, мораль является сущностной характеристикой познания. Не дав моральной оценки тому или иному обществу и его политической системе, мы не можем сказать, что познали его (демократично оно или нет, соблюдаются в нем права человека, или нет, гуманистично и справедливо оно, или нет).

Если цель ученого в естественнонаучном знании заключается в максимальном абстрагировании от объекта изучения, достижении беспристрастной точки зрения, исключающей эмоции, то в социально-гуманитарной сфере, напротив, необходимо внутреннее постижение предмета изучения, вживание в него, понимание его, ибо он является живым и сознательным существом, – можно и так назвать общество. Поэтому в гуманитарном знании разработана своя методология познания, превратившаяся в XX в. в целое философское направление. Это – *герменевтика*, которую первоначально определяли как метод толкования текстов, а сейчас – как искусство постижения другого субъекта, *Ты* или другого *Я*, иных духовных миров, в качестве которых может выступать как человек, так и общество. Политическая система определенного общества – это именно иной духовно-социальный мир, не осознав специфики которого так легко выносить сколь поверхностные, столь и неверные суждения.

Представьте себе: если астрофизик изучает Солнце, необходимо ли ему вживаться в него, понимать его? Нет, ибо оно, согласно современной науке, не является живым существом. А вот если изучать, например, древнегреческое общество и его сферу политического, можно ли их познать, узнав только внешние параметры его существования – хронологию, количество населения, географию, основные политические институты и т. д.? Нет, конечно, ибо для этого следует постигнуть мировоззрение древнего грека, понять его проблемы и радости, самому перевоплотиться в грека, ощутить морское побережье и постоянную угрозу с Востока, необходимость борьбы за демократию в полисе и т. д. Другими словами, осуществить герменевтическое проникновение в предмет изучения, когда познание, объяснение превращается в понимание. Согласно Вильгельму Дильтею (1833-1911)

«Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем»¹. Познать другого, можно лишь встав на его место, поэтому политическая философия сродни актерскому искусству перевоплощения. В связи с этим «Плодотворность познания, свойственного наукам о духе, кажется более родственной интуиции художника, нежели методическому духу исследования»².

Если речь идет не о субъект-объектном, а субъект-субъектном отношении, то познание здесь осуществляется не посредством монолога (субъект активен, а объект пассивен), а посредством диалога, когда две стороны проявляют активность. Поэтому если мы стремимся познать, что в данном случае означает «понять другого», наилучшим средством выступает общение. Если мы соберем о человеке медицинские справки, то что они нам дадут в плане познания? Мы рассмотрим лишь физиологические процессы в человеческом организме. Но ведь нас это совершенно не интересует, гораздо важнее изучить душевные качества человека: способность любить и сострадать, в трудную минуту прийти на помощь. Друзей мы выбираем не по медицинской карте. Сфера политического тоже может быть таким субъектом, и чтобы его познать, необходимо его полюбить. Действительно, мы познаем лишь то, что любим. Ненависть пресекает познание и свидетельствует об его отсутствии. Не зря ведь говорят, что понять – значит простить, а отсюда и заповедь: “не суди, да не судим будешь”. Любовь, таким образом, является высшим видом духовного, герменевтического познания. Кроме того, только любовь стимулирует и придает смысл любому познанию, дает ему благую ориентацию.

Еще один феномен отличает политическую философию от естественных наук, делает ее предмет почти непостижимым. Это – свобода, которая входит в мир только благодаря личности, способной разорвать сети естественной необходимости. Только человек может делать “не так, как надо”, только ему доступно своеволие, ситуация выбора, а значит, добро и зло со всеми вытекающими отсюда последствиями. Свободы нет в мире физическом и биологическом, она может быть только в мире социальном.

Мир, согласно естественнонаучной точке зрения, всецело детерминирован. Впервые к этой идее пришел древнегреческий философ Демокрит, считая случай выдумкой людей. И действительно, мир без личности – сплошная необходимость, атомы движутся в пространстве только так, как должны: в силу энергии столкновений, падения, гравитации, притяжения и отталкивания и т. д. Они образуют вихри, из которых рождается вся Вселенная и ее неумолимые законы. Эти законы несовместимы со свободой, а значит, из них невозможно вывести и человеческую личность. Религия и теология решают эту проблему,

¹ Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996. – С. 16.

² Гадамер Г.-Г. Истина в науках о духе // *Топос*. – № 1. – Минск, 2000. – С. 7.

утверждая божественную Личность, а И. Кант мыслил свободу беспредпосылочным началом, он ее не выводил, а полагал изначально присущей человеку, т. е. постулировал. Так или иначе, но свобода является фактом как общественно-политической, так и личностной жизни. Свобода, ее развитие, как и наличие гуманизма, являются критерием общественно-политического прогресса. Действительный его смысл заключается не столько в развитии техники или военно-промышленного комплекса (хотя и это может быть важным, а особенно актуально – сейчас), сколько в торжестве всесторонней свободы личности в обществе. Причем торжестве не только в юридическом отношении, но фактическом, социальном, на чем строилась коммунистическая идеология, но чему так противоречила «социалистическая» действительность.

Свобода – это чрезвычайно глубокое и основополагающее понятие политической философии, которая учит различать «свободу от» и «свободу для». Первая представляет собой вседозволенность, произвол и анархию, которые лишь демагогически выдаются за свободу, являясь формами рабства или социального, или политического, или духовного (преступник при больших деньгах может считать себя свободным, но на деле он раб своих низменных страстей, своего аморализма, дефектов личностного развития). Общество может быть свободным лишь в условиях правового государства и демократического режима, а личность – лишь в условиях соблюдения моральных норм и законов. Иной свободы нет и быть не может¹. В России 90-х годов была провозглашена свобода, но она была своеобразной: для олигархов и коррумпированных чиновников – безнаказанное преступное обогащение, для основной массы населения – свобода умереть от голода. Кому нужна такая свобода? Поэтому, когда с началом нового столетия хоть немного стал наводиться порядок, уже сложнее стало безнаказанно заниматься махинациями, олигархи (назовем так людей, незаконным путем приобретших большие капиталы, и намеревавшихся приватизировать вслед за этим и власть) используя СМИ, стали внушать идею о ликвидации свободы. Как это похоже на начало XX века, описанного А.И. Солженицыным в «Красном колесе». Также воспринималась и свобода слова – как возможность безнаказанно врать. Это не свобода слова, а свобода слов, при которой нет никакой ответственности за сказанное. Мораль и профессиональная этика журналиста при этом совершенно забываются. Но свобода невозможна без ответственности.

¹ А. Шмеман пишет по этому поводу следующее: «И опять мне кажется, что прав Солженицын: свобода без нравственного этажа — сама себя разлагает. Этой свободе “учат” в университетах: страшная судьба женщины, погибших в Лос-Анджелесе в перестрелке с полицией, — все как одна “радикализировались” в университете» (Шмеман А., Дневники. 1973-1983. – М., 2007. – С. 97.

Свобода вторгается в общественно-политические отношения благодаря «истине сердца» (духовной ценности), которая не всегда совпадает с объективной истиной. Так, Ф.М. Достоевский писал, что если бы когда-либо наука доказала, что воскресения Христа не было, он все равно верил бы в это, ибо вера основывается не на научном факте, а на потребностях человеческого сердца, на вере в торжество добра. Воскресение Христа и есть для него такой символ, совершенно реальное событие, без веры в которое нет оснований для добра в мире. Эта истина сердца была для него дороже объективных научных истин, ибо не они спасают человека от насилия и звероподобной жизни. Это способны сделать лишь сострадание и любовь, которые Достоевский называл важнейшим законом человеческой жизни. Научная истина не согревает души человека, а истина сердца придает смысл его жизни. Для Бердяева истиной сердца являлся Страшный Суд, грядущий в конце истории. Он полагал, что история приобретает смысл только благодаря своему завершению и суду с точки зрения добра и зла. Без эсхатологии история превращается в дурную бесконечность, которая уничтожает всякий смысл, ибо самосовершенствование не может быть самоцелью. Прогресс ради прогресса неизбежно приведет к гибели, ибо критерии прогрессивного развития не могут заключаться в нем самом, они должны замыкаться на Вечность.

Мир, в котором отсутствует свобода, легко познается, по крайней мере, он познается в принципе, и задача состоит лишь в развитии наук, приращении научного знания. Уже И. Кант сказал: “Дайте мне материю, и я построю из нее мир”, т. е. из изначально присущих материи сил притяжения и отталкивания можно вывести развитие всей Вселенной, просчитать ее от начала до конца, момент рождения и гибели. Нужно сказать, что в этом уже преуспели ученые. А вот могут ли они с такой же долей уверенности сказать, что произойдет в обществе завтра, особенно российском обществе? Нет. А почему? Да потому, что все извечные законы космоса может нарушить единственный поступок свободной личности. Этот поступок может быть как творческим и созидательным, так и разрушительным. В первом случае он способствует развитию космоса и жизни, во втором – деструктивен и самоубийственен, ибо в этом случае разрушается основа жизни, породившая человека. Зло не имеет самостоятельной основы и будущего, оно способно лишь паразитировать на том, что создано добром.

С точки зрения познания развития общества фактор свободы все неимоверно усложняет. Здесь уже невозможно ничего просчитать наперед, поэтому в принципе невозможны никакие предсказания. Политическая философия может лишь *прогнозировать* развитие политической системы общества, но не может дать никаких гарантий, что все будет именно так. Например, легче всего, казалось бы, можно просчитать развитие экономики, однако известно, насколько политика может определять экономическое развитие, причем как тормозить его, так и

ускорять. Любое вмешательство политики в экономику может перечеркнуть все прогнозы.

Принципиальное отличие в предметах социально-гуманитарного и естественнонаучного знания приводит и к разнице в методах познания. Науки о природе носят всецело экспериментальный характер. Они развиваются по следующей схеме: обнаруживаются некие неизвестные явления, относительно их протекания создается гипотеза, затем ставится эксперимент, который должен подтвердить выдвинутую гипотезу. Если многократно повторяемый эксперимент подтверждает гипотезу, то на основе причинно-следственной связи выводится определенный закон, под который подпадают все явления данного класса; если гипотеза не находит экспериментального подтверждения, то отбрасывается, выдвигается новая и т. д. Теория в них проверяется опытом.

Может ли социально-политическое знание развиваться таким образом? Можно ли ставить эксперименты над обществом и человеком? Это абсолютно недопустимо по двум причинам: гуманистического и научного плана. Человек (а общество состоит из людей) не может подвергаться насильственному экспериментированию, это противоречит принципам гуманизма, нарушает его свободу. С научной точки зрения экспериментирование над обществом ставит последнее в определенные стесненные обстоятельства, что уже само по себе неизбежно ведет к его неестественному, а значит, искаженному развитию, деформации. В сфере политического невозможно достичь «чистоты» эксперимента. В итоге общество и его политическая система или загнивают, или начинается конфликт, и насилие оказывается неизбежным.

Если естественнонаучное знание, выявляя законы природы, стремится основываться на наиболее общих принципах, то политическая философия призвана изучать каждое общество как неповторимое социально-политическое событие, обладающее самобытной культурой, историей, нормами и т. д. Политическую философию интересует не только общее, но и индивидуальное, особенное.

На основании сказанного нельзя делать вывод о том, что политической философии чужды методы естественнонаучного знания, объективность и всеобщность. Просто они соседствуют в ней, претерпевают изменения под воздействием свободной воли людей и того, в чем они видят ценность своей деятельности, смысл жизни и т. д.

Своеобразие и сложность познания политического заключаются еще и в том, что, будучи субъект-объектом, общество не безучастно к познанию его нами. Так как сам познающий включен в общественно-политические отношения, т. е. является их неотъемлемой частью, то познание им их является определенным самопознанием. Мы познаем общество, а оно познает нас. Познавая общество, открывая для себя нечто новое в нем, мы меняем свое поведение, свои ориентиры и цели

в политике, т. е. начинаем иначе вести себя в обществе. Это приводит к тому, что, познавая общество, мы изменяемся, а вместе с нашим изменением изменяется и общество, ибо мы являемся единицами общественно-политической жизни. Чем больше мы объективно постигаем общество и его политическую систему, тем вернее действуем, преследуя прогрессивные цели развития. Значит, от знания людьми сферы политического зависит общественный прогресс и, наоборот, чем больше в обществе людей невежественных, тем менее интенсивно оно развивается, может вообще прийти к застою или упадку. Таким образом, познающий субъект и объект его познания теснейшим образом взаимосвязаны в политической философии, они взаимозависимы и оказывают друг на друга глубокое влияние. Познание политического оказывается необходимым не только для познающей личности, но ценным и для самой политической системы общества, ее поступательного развития: чем лучше мы знаем общество, тем правильнее действуем в нем.

Не так обстоит дело в естественнонаучном знании, где Солнцу, например, не холодно и не жарко от того, что его кто-то изучает. При этом скорость протекания реакций в нем никак не зависит от наших наблюдений. Познавая Солнце, мы познаем объект и не осуществляем самопознание в его непосредственном виде. Мы, конечно, зависим от Солнца, но отнюдь не в такой мере, как от общества.

Считается, что именно Кьеркегор ввел в философию понятие экзистенции, противопоставив ее гегелевскому спекулятивному методу, ориентированному на общее и нивелирующему все личностное и «случайное» как исходящее из свободной воли человека. Экзистенция – это сущность неподдающегося объективации бытия человека, которое можно понять только изнутри, эмоционально пережить. Экзистенция фиксирует саму данность этого бытия, момент его «открытости» для человека. Все прочие категории мышления уже вторичны по отношению к экзистенциалам бытия человека. Категориальное мышление объективирует действительное в понятия, но упускает экзистенцию, которая по своей природе необъективируема. Экзистенцию невозможно знать, в ней можно только пребывать. В экзистенциальном мышлении «...истина не отличается от пути, но как раз и есть сам путь...»¹. «Увы, – уличает Кьеркегор Гегеля, – пока спекулятивный почтенный господин профессор был занят объяснением всего наличного существования, он по чистой рассеянности совсем позабыл, как зовут его самого, то бишь начисто забыл, что сам он человек, просто-

¹ См. об этом: *Исаева Н., Исаев С.* Сёрен Кьеркегор: Лестница в небо – виртуальный проект // Кьеркегор, Сёрен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб., 2005. – С. 5.

напросто человек, а не фантастические три восьмушки параграфа»¹. Происходит это потому, что абстрактное мышление всегда пренебрегает конкретным, временным, становлением экзистенции, жизнью и смертью отдельного человека².

Экзистенция неотторжима от морального выбора и ответственности, тогда как спекулятивное мышление «снимает» в себе и добро и зло и саму свободу как предпосылку морали. В спекулятивной истории господствуют законы, не важно, всемирного духа или экономических отношений, не оставляя личности пространства для морального поступка. В этом суть макиавеллизма, гегельянства и марксизма, подчиняющих личность и мораль большим числам, государственным и всемирно-историческим задачам: «Со всемирно-исторической точки зрения, индивидуальный субъект, конечно же, – всего лишь пустяк,.. с этической точки зрения, индивидуальный субъект бесконечно более значим»³.

Так Кьеркегор начал методологический переворот в новоевропейской философии от гегелевского понимания философии как «мышления в понятиях» к «экзистенциальной диалектике», оперирующей терминами не объективного и абсолютного духа, но такими экзистенциалами как отчаяние, страх, боль – оказалось, что именно они изначально и неотчуждаемо присущи человеческому бытию, а иное бытие для философии и духовного познания неинтересно – им занимается наука. Спекулятивная прогрессистская философия истории в этом случае заменяется экзистенциальным, эсхатологическим осмыслением истории, в рамках которой только и возможно этическое. Кьеркегор возвращает новоевропейское мышление к забытым христианским ценностям – моральной личности и эсхатологическому пониманию истории.

Фактически формулируя герменевтический метод, Кьеркегор рассматривает его как самопознание, – только познавая себя мы можем познать другого и историю в ее экзистенциально-личностном измерении: «Только обратив самое пристальное внимание на себя самого, я способен понять, каким образом действовал исторический персонаж, пока он еще был живым, – и понимаю его только пока держу его живым внутри своего понимания. Я не должен уподобляться детям, которые разбивают часы, чтобы понять их внутреннюю жизнь, я не должен уподобляться спекулятивному мышлению, которое для того, чтобы понять исторический персонаж, превращает его в нечто совершенно иное. Однако я не могу узнать у этого персонажа, что значит жить, поскольку сам он уже умер и исчез. Я должен испытать это сам,

¹ Кьеркегор, Сёрен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб., 2005. – С. 160.

² Там же. – С. 326-327.

³ Там же. – С. 163.

а потому я должен понять самого себя, а вовсе не наоборот...»¹. Вместе с нашим познанием сферы политического она тоже изменяется, развивается, совершенствуется через наши действия в ней. Тогда получается, что она становится уже другой, не той, каким мы наблюдали ее вчера, и весь процесс познания начинается заново. Но завтра она опять изменится в соответствии с нашим новым поведением, а мы опять отстанем от нее в познании. Таким образом, политическая философия всегда стремится познать общество, но всегда как минимум на шаг неизбежно отстает от изменений в нем. Сфера политического, как и творческая личность, всегда оказывается больше, глубже и сложнее того, каким мы ее себе представляем. Поэтому мы можем заблуждаться из-за недостатка знаний, который неискореним. Познающий феномен политического находится в состоянии Ахиллеса, который не может догнать черепаху, как бы медленно она не двигалась, ибо в момент старта они находились не на одной линии.

§ 3. ОСНОВАНИЯ АЛЬТЕРНАТИВНОСТИ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В обществе как субъект–объекте присутствуют как объективные законы, так и субъективные, те, что устанавливает сам человек или большие группы людей в процессе социальной практики исходя из своей свободы, морали и т. д. Объективный закон, распространяющийся на человека как биологическое существо, преломляется через субъективный, встречаясь с феноменом свободы. Он уже не выступает в своем чистом природном виде, но видоизменяется, очеловечивается. Экономической сфере в большей мере свойственны объективные законы, в то время как духовная основывается на свободе и развивается во многом по своим собственным “законам” свободы.

В истории политической философии существуют различные точки зрения на значимость объективного и субъективного факторов в общественном развитии. Так, Гегель, например, утверждал, что общество развивается на основе запросов всемирного духа, а Маркс даже духовную сферу стремился вывести из материальной, экономической.

Основу естественных наук составляет математика, с помощью которой, применяя вычислительную технику, можно дать довольно точный прогноз развития природных явлений. Но как в компьютер заложить свободу? Здесь сразу возникнет множество разнообразных путей развития. У Вселенной без личности нет выбора в развитии; у человеческого общества благодаря личности всегда есть. Отсюда вытекает принципиальная *альтернативность общественного развития*. Но ее

¹ Кьеркегор, Сёрен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб., 2005. – С. 161-162.

нельзя отождествлять с произволом. Так, если мы посмотрим на историю России XX в., то увидим, что у нее были различные альтернативы, но осуществились именно те, которые состоялись, поэтому говорят, что “у истории нет сослагательного наклонения”. Это показывает, что и альтернативы «избираются» не произвольно, а на основе созревших предпосылок. Так, октябрьский переворот и революция в целом состоялись не только потому, что Ленин действовал соответствующим образом, что существовала революционная партия, но и потому, что Россия переживала разруху и анархию, фактически безвластие и т. д. Объективные и субъективные факторы, переплетаясь теснейшим образом, приводят к выбору определенной альтернативы. Чем более развито общество, тем больше у него потенциальных альтернатив и возможностей и, вместе с тем, меньше революций и насилия, тем более законообразно оно развивается.

В природе “альтернатива” всецело определяется количественными показателями, которые затем переводят явление в иное качество. Через количество можно предсказать и возникновение нового качества. Например, превратится ли Солнце в сверхновую звезду или в карликовую, всецело зависит от его массы. Для изменений в обществе количественный показатель не является решающим, в нем многое зависит от элиты. Недостаточное количество большевиков и пролетариата в начале революции с лихвой компенсировалось их активностью и правильно выбранными тактическими ходами. Личность, если она выражает действительные потребности развития общества, может повести его за собой. Общество развивается не волюнтаристски и не детерминистически, не исходя из полной свободы или абсолютной необходимости, а благодаря совокупной деятельности людей, наличию элиты, выражающей интересы общества.

Лейбниц и Гегель полагали, что “природа не делает скачков” в том плане, что в ней нет самостоятельного развития, она управляется духовными силами, которые и заставляют ее развиваться, порождать новые биологические виды. В природе мы наблюдаем повторяемость: зима – лето, день – ночь, возникновение – уничтожение. Здесь не обнаруживается принципиальной новизны, а значит, по сути, нет творчества. Последнее возникает лишь там, где появляется нечто совершенно новое, не сводимое всецело к своим предпосылкам и не разложимое на них. С этой точки зрения в природе нет творчества, есть лишь продуцирование. Истинное творчество возникает на основе свободы и носит личностный характер, что особенно подчеркивал отечественный философ Н.А. Бердяев. Таким образом, если в природе господствует *эволюционный* процесс, то общество развивается *исторически*. История есть лишь там, где осуществляется творческий процесс развития, где порождаются совершенно новые, ранее невиданные и немислимые общественные отношения. Историю творит совокупность личностей, а природа развивается на основе эволюционных за-

конов. История в этом смысле вовсе не есть развитие, если под последним понимать морфологическое, а не динамическое, изменение. Развитие есть обнаружение, преформация, а не творчество. И потому, по мнению русского философа и богослова Г.В. Флоровского, «развитие всегда идеально предвычислимо»¹. Немецкий философ Шеллинг утверждал, что «историческое отличается от природного по признаку свободы». История есть арена, на которой разыгрывается драма человеческой свободы.

Часто приводится высказывание Гегеля: «история учит нас тому, что она никого ничему не научила». Из этого делают вывод: люди очень глупы, не хотят учиться на ошибках других. Однако Гегель вкладывал совершенно иной смысл в эти слова. Это проблема не человеческой глупости, а непредсказуемости и неповторимости общественного развития. Он подчеркивал, что нет и не может быть повторения в обществе одной и той же ситуации. Возможно лишь внешнее и поверхностное сходство, аналогия, но не повторение. Поэтому никакой мудрец не может на основе осмысления старых ошибок не допускать будущие, если речь идет о творческом развитии, а не о механических действиях. Это, конечно, не означает, что история ничему не учит в буквальном смысле слова, и что нет необходимости ее изучать.

Гегель полагал, что осмыслить историческое событие и социальное изменение можно лишь после того, как оно состоялось. Поэтому он говорил, что «сова Минервы вылетает в полночь», т. е. когда день уже прошел (эпоха завершилась), можно его осмыслить. Политическая философия предстает как «время, постигнутое в мысли». Немецкий мыслитель, таким образом, налагал запрет на построение всевозможных проектов будущего социального развития, которые не могут быть ничем иным, как очередной утопией. А любая утопия, стремясь реализоваться, приводит к насилию, ибо, если общество не хочет следовать в своем развитии мыслям утописта, его стремятся «подправить», а не желающих идти в «светлое будущее» вначале идеологически, а затем и физически подавляют и уничтожают. К. Маркс стремился преодолеть запрет Гегеля и создать образ будущего коммунистического общества, указать пути к нему. Однако опыт реализации утопических идей, привел общество к тоталитаризму и неисчислимым человеческим жертвам, породил в XX в. и новое явление, новый литературный жанр – антиутопию.

Хорошо, если философы и политологи понимают состояние всегдашней неполноты наших знаний об обществе. Это дает смирение, спасает от построения новых утопий, предоставляет обществу и людям альтернативу развития. Но когда происходит обратное, когда человеческий разум начинает мнить себе, что познал неизблемые законы общественного развития и с высоты гордыни ума стремится «под-

¹ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 423.

править» общество, то в итоге это заканчивается насилием и свертыванием общественного развития. Здесь уже не до «слезинки ребенка», о чем предупреждал Достоевский.

Однако разумный человек не должен и уклоняться от действенной попытки совершенствования общества. Но при этом следует уважать свободу других, осознавать ограниченность своих знаний и всегда стараться их расширить, понимать, что человек всегда есть цель и никогда не должен выступать в качестве средства. В общественной жизни необходимо стремиться к ненасильственным средствам изменения нежелательной социальной ситуации, т. е. не столько к революции, сколько к реформам. Необходимо отличать утопию от идеала. Утопия заведомо невыполнима, стремление к ней подменяет естественность общественного развития. Идеал представляет собой осознаваемое, но, тем не менее, недостижимое совершенство, приближение к которому способствует общественному прогрессу. Утопией, на наш взгляд, является постиндустриальное общество как нечто принципиально новое и чаемое (ибо таковым не является, а представляет собой идеализированный вариант индустриального), идеалом — персоналистическое, общностное, демократия как народовластие народа страны (суверенная демократия, а не управляемая извне или внутренними политтехнологами) в условиях правового государства и развитого гражданского общества.

§ 4. МОДЕЛИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ И ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В связи с альтернативностью общественного развития возникли различные теоретические модели развития культур. Рассмотрим основные из них.

1. **Циклическая** – присуща взглядам древних на развитие общества (античность: Геродот и др.). Реализует миф вечного возвращения, повторения. Однако истории как таковой здесь еще нет, ибо не присутствует идея развития как созидания нового, человеческое общество рассматривается по аналогии с природой, принципиальные отличия не обнаруживаются.

2. **Эсхатологическая**, религиозно-философская и христианская. Ее разрабатывали Аврелий Августин (творец первой философии истории) и Николай Бердяев. Согласно этой точке зрения история только тогда имеет смысл, когда завершается, т. е. заканчивается Страшным Судом. История, уходящая в бесконечность – бессмысленна, ибо все обесценивает. Подлинный смысл истории заключается в необходимости выхода за ее пределы в область трансцендентного. Согласно Ф. Степуну «понимание истории как трагедии в христианском сознании неотделимо от веры в свободу человеческой воли: конечно, не в смысле возможности любых произвольных действий, а в смысле все-

гда возможного для человека правильного выбора из ряда предложенных ему жизнью путей. Вне такой веры немислима нравственная ответственность исторического деятеля перед истиной и историей»¹.

3. **Прогрессистская** и однолинейная, европоцентристская, вырабатывается в Новое время. Ее смысл можно передать словами Лейбница: «все к лучшему в этом лучшем из миров». Развитие идея прогресса получила в XVIII в. в творчестве Дидро, Даламбер и, особенно, французского мыслителя Ж.А.Н. Кондорсе (1743-1794). Прогресс, по мысли Кондорсе, может иметь разную скорость, но «никогда развитие не пойдет вспять». В XIX в. наиболее приметными фигурами в проблеме и теории прогресса были О. Конт и Г. Спенсер. Для Конта прогресс – это «фундаментальный принцип человеческого общества».

Философию этой модели разрабатывал Гегель (прогресс в виде спирали), следовал этой традиции и Маркс, переведя идею прогресса с метафизического на социально-экономический уровень, выделяя пять общественно-экономических формаций, каждая последующая из которых совершеннее предшествующей. Исторический процесс выходит на завершающую стадию, когда одна часть человечества (эксплуатируемые) должна уничтожить другую часть (эксплуататоров), после чего оставшиеся в живых построят общество всеобщего равенства и благоденствия. Однако прошлые эпохи и существующие поколения здесь оказываются лишь строительным материалом для «светлого будущего». Отдельная человеческая личность представляется «удобрением» для утопистов-революционеров. Глубокой убедительной критике подверг данную модель Ф.М. Достоевский (речь идет о «слезинке ребенка», необходимой для совершенного общества, от чего отказывался Иван Карамазов в знаменитом романе). Идея прогресса может усыплять сознание человека, когда жизнь становится похожей на туристическую поездку. История мыслится как «протез свободы», где задачи человека решаются за него. На деле же история – это драма, трагедия человеческой свободы, завершение которой заранее неизвестно и всецело зависит от усилий самого человека (Хосе Отрега-и-Гассет). Детерминистскую концепцию подверг критике уже поздний Герцен, который от гегелевской философии как «алгебры революции» перешел к критике революционного насилия, к осознанию того, что «история – это не Невский проспект», что в ней бывают и случайности, и сбои, и даже регресс. В связи с этим Герцена можно назвать «разочарованным западником».

Продолжил эту критику и Ф. Степун. По его мнению, «не имея никаких шансов стать точной наукой в естественнонаучном смысле этого слова, историоведение, начиная с эпохи Возрождения, неустанно стремилось стать таковым».

¹ *Степун Ф.Ф.* Бывшее и несбывшееся. – СПб., 2000. – С. 407.

С таким науковерческим стремлением связано типичное для большинства ученых-историков нового времени отрицание таких основных категорий исторического познания, как трагедия, свобода воли, личная нравственная ответственность и соборная народная вина.

Нельзя, однако, сказать, чтобы в своем стремлении очистить историческую науку от остатков «мифических» представлений современные историки и историософы были бы вполне последовательны. Изучая их труды, замечаешь, что, не допуская откровенно религиозного, в частности христианского, подхода к исторической жизни, они иногда открыто, а иногда контрабандою вносят в свою, будто бы строго научную, работу самые разнообразные полуметафизические и полумифические, во всяком случае, сверхнаучные представления. Одни, в особенности консервативные немцы, часто говорят о судьбе, о каких-то анонимных исторических силах, о народных и эпохальных душах, другие же, прежде всего социалисты, говорят о неотменных социально-экономических законах и о господствующих в истории циклических ритмах¹. При этом значение личности в истории сводится к нулю.

4. Теория культурно-исторических типов, своеобразный аналог циклической модели, но разрабатываемой уже в XIX–XX вв. Вначале рассмотрим отечественных мыслителей, первооткрывателей данной концепции.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) является основателем теории *культурно-исторических типов*. Основное его произведение *Россия и Европа* (1871 г.). Согласно ему все в мире развивается, проходя три стадии: зарождения, расцвета и увядания. Эту точку зрения он позаимствовал из биологии, наблюдая жизненные циклы растений и животных. Историю он рассматривал как чередование самобытных, эквивалентных по своей ценности культур. Одновременно он считал, что в основе каждой из культур лежит божественное энергетическое начало.

Он выделял несколько культурно-исторических типов (китайский, египетский, ассири-вавилонно-финикийский, халдейский или древне-семитический, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или аравийский, романо-германский или европейский; с оговорками он включает также в число мировых цивилизаций мексиканскую и перуанскую).

Европейский тип, начавшийся с середины XIX века, переживает начало упадка и должен быть сменен восточнославянским, центром которого является Россия. Будущая восточнославянская цивилизация должна стать четырехосновным культурно-историческим типом (предыдущие были одноосновными, за исключением "двухосновной" Европы, которая смогла развить экономику и художественно–

¹ Степун Ф.Ф. Бывшее и несбывшееся. – СПб., 2000. – С. 408-408.

эстетическое творчество), т. е. объединить экономическое, художественно-эстетическое, религиозное и нравственное начала.

«Прогресс состоит не в том, – отмечал Данилевский, – чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях...». В мире нет и не должно быть привилегированных культурно-исторических типов. Общечеловеческое в его понимании есть нечто аморфное, бесцветное, неоригинальное, словом, то, что принято называть общим местом. Настоящая жизнь – только во всечеловеческом. Оно, считает Данилевский, стоит «выше всякого отдельно-человеческого, или народного», но одновременно состоит из «совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать».

Опираясь в своей теории на национальный фактор («все явления общественного мира суть явления национальные») Данилевский вступает в противоречие с такими общечеловеческими феноменами как мировые религии. Основное противоречие его теории заключается в попытке соединить два взаимоисключающих понимания истории: религиозно-провиденциалистское и позитивистско-натуралистическое.

Остановимся на анализе Данилевским взаимоотношений России и Европы. Он указывает на предвзятое отношение Европы к России, которое зачастую объясняют тем, что существует недопонимание России в Европе. По Данилевскому, Европа не знает и не хочет понимать Россию, и дело здесь в том, «что Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды... – материалом, который можно было бы формовать и обделывать по образу и подобию своему»¹. «Русский в глазах их, – продолжает Данилевский, – может претендовать на достоинство человека только тогда, когда потерял уже свой национальный облик». Европа видит враждебное начало в том, что Россия «имеет и силу и притязание жить своей независимой, самобытной жизнью». Причину этого Данилевский видит «в неизведанных глубинах тех племенных симпатий и антипатий, которые составляют как бы исторический инстинкт народов, ведущий их (помимо, хотя и не против их воли и сознания) к неведомой для них цели...»².

Наверное, в Европе есть такие силы, в том числе и политические, но можно ли судить так об отношении в целом? Определяются ли они только племенными характеристиками? Наверно нет. Можно привести множество доводов прямо противоположного свойства – о единстве духовной культуры (христианства) и ее античных истоков. Поли-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 2003. – С. 71.

² Там же. – С. 73, 72, 73.

тические элиты Запада и находящиеся у них под контролем СМИ, к сожалению и сегодня, как и во времена Данилевского, не всегда отражают национальные интересы своих народов, но именно они ими управляют¹.

Данилевский делает вывод, что Россия в этом смысле не принадлежит Европе, с чем никак нельзя согласиться. Россия не принадлежит, конечно, никому, кроме своего народа, в том числе она не принадлежит и Западу, но она – часть большой Европы, которая заканчивается, по словам бывшего президента Франции Жака Ширака, – во Владивостоке². Россия входит в европейскую культуру и цивилизацию, но у нее особенная статья – восточноевропейская. У России с Европой общие ценности и во многом общая духовная культура, хотя и имеющая свои особенности.

Для Константина Николаевича Леонтьева (1831-1891 гг.) красота – критерий оценки явлений окружающего мира. Чем ближе к красоте, тем ближе к истине бытия, жизненности и силе. Основной характеристикой прекрасного является многообразие форм, отсюда признание в социо-культурной сфере необходимости многообразия национальных культур, единства их несхожести, благодаря чему достигается высший расцвет. Человечество живо до тех пор, пока развиваются самобытные национальные культуры. Любая унификация человеческого бытия неизбежно приводит культуру к деградации и гибели. С этой точки зрения Европа мыслилась Леонтьевым как «разлагающийся организм», где люди отуманены идеей «прогресса». Он разочаровался в идее Данилевского относительно славянства и считал, что Россия может сохраниться лишь изолировавшись от «тлетворного» влияния Европы, которому уже поддались восточноевропейские славянские народы. Поэтому Россию необходимо «подморозить».

Леонтьев сформулировал закон «триединого процесса развития» каждого народа, состоящий из трех стадий: «простоты» (аморфность, зачаточное состояние всех социальных структур), «цветущей сложности» (это наибольшая дифференцированность, характеризующаяся «культурной производительностью» и «государственной стабильностью») и «вторичного смесительного упрощения» (регрессивный этап, характеризующийся «смешением и большим равенством сословий», сменой монархии демократией, падением влияния религии). В качестве культурородного и государственно-строительного фермента Леонтьев выдвигает религию, свойственную данному народу. Однако всеобщая евангелизация, считал он, может иметь столь же пагубные по-

1 Ярчайший пример тому – раздел Сербии, аннексирование части ее территории, или протесты поляков и чехов против установления на их территории военных объектов США. Народы нельзя отождествлять с их правительствами. Отношения России и Европы – не черно-белые, они разнообразные.

2 Кстати, пример данного государственного деятеля, переведившего Пушкина на французский язык, свидетельствует не в пользу позиции Данилевского.

следствия, как и всеобщая европеизация, стирающая культурно-исторические особенности народов и унифицирующая личность. В философии Леонтьева противоборствовали две идеи: религиозного забвения посюстороннего мира и превознесения эстетических ценностей.

Немецкий философ и историк Освальд Шпенглер (1880–1936) прославился произведением *Закат Европы*, наделавшим много шума в 1918 г. В данной работе Шпенглер выступил против таких постулатов западной исторической науки XIX в., как европоцентризм, панлогизм, историзм, прогрессизм и т. д. Им он противопоставил учение о восьми равноценных культурах: египетская, индийская, вавилонская, китайская, "аполлоновская" (греко-римская), "фаустовская" (западно-европейская), арабская и культура майи. Он не выстраивает их в линейной последовательности по степени совершенства, а считает меняющимися проявлениями и выражениями единой, находящейся в центре всего жизни. Создавая циклическую теорию развития он пытался преодолеть механицизм одномерных эволюционных схем развития, что дает возможность увидеть индивидуальность и исключительность каждой из культур. Шпенглер проводил биологические аналогии: культура рассматривается им как организм, имеющий определенную судьбу: рождение, развитие и смерть.

Власть у него оказывается самостоятельным проявлением витальности вообще как метафизического принципа, в силу этого формы политического выглядят несущественными. Он критикует кабинетных мыслителей о политике и превозносит государственных деятелей, которые творят историю в той мере, в какой отражают потребности жизни, как у Гегеля – потребности духа. Великий политик для него – это «центр сил в потоке событий». В связи с этим «Бывает только *личностная* история и в силу этого только *личностная* политика»¹. «Суверенитет народа» – «это лишь слова, означающие, что господствующая власть приняла вместо королевского титула звание «народного вождя»»².

Несмотря на антигуманизм и антидемократизм Шпенглера его книга до сих пор пользуется популярностью. Она вскрывает многие недостатки западного общества, которые не замечают те, кто слепо преклоняются перед ним.

Арнольд Джозеф Тойнби (1889-1975), британский историк и общественный деятель, выпустил 12-томный труд *Исследование истории* (1934-1961), который представляет собой попытку систематизации исторического фактического материала с помощью научных классифицирующих процедур. Ему, как и О. Шпенглеру, свойственно острое ощущение реальной возможности гибели европейской цивилизации и

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 2003. – С. 467.

² Там же.

всех завоеваний разума. Его установка – *культурологический плюрализм*, отстаивание своеобразия исторической жизни. Биологические аналогии он пытался совместить с целеполагающей деятельностью человека, свободу с необходимостью. Тем не менее «цивилизации» он уподобляет биологическим видам, которым свойственен свой географический «ареал». Вслед за Бергсоном он считал, что «возникновение» и «рост» являются результатом «жизненного порыва», а «надлом», «упадок» и «разложение» связаны с «истощением жизненных сил».

К основному фактору жизненного прогресса он относил «*закон вызова и ответа*» как способность общества дать адекватный «ответ» на «вызов» времени. Он связан с деятельностью «творческого меньшинства», в то время как упадок связан с ухудшением состава правящей элиты – «господствующего меньшинства», в связи с чем происходит «раскол в духе», скапливается «внутренний пролетариат», требующий лишь «хлеба и зрелищ», и «внешний пролетариат» – народы, еще не достигшие расцвета. Спасение – от «единения в духе», т. е. мировых религий. В этом смысле Тойнби стремился восстановить идею единства мировой истории, однако цивилизация у него оказывается не предпосылкой ее, а возможным результатом исторического процесса. Оставаясь сторонником идеи замкнутых, локальных цивилизаций, в перспективе он считал возможным их слияние на основе религиозной интеграции.

Интересны высказывания Тойнби относительно взаимоотношений России и Запада. Прежде всего, он называет Запад «архиагрессором современной эпохи»¹. Россию он относит к части общемирового западного большинства человечества, также пострадавшего от западной агрессии. Именно защищаясь от западных соседей московское царство вынуждено было создавать абсолютную монархию, а затем из Запада же была привнесена коммунистическая идея, чуждая русскому народу. Запад у него, таким образом, оказывается ответственным за тоталитаризм, развившийся на русской почве.

Несмотря на ряд достоинств, исходящих из критики европоцентризма и недалекого прогрессизма, теория культурно-исторических типов имеет ряд существенных недостатков, среди которых биологические аналогии и разрушение единства всемирно-исторического процесса развития, подмена европоцентризма каким либо иным «центризмом».

5. Постмодернистская концепция рассматривает историю как повествование, в котором нет ничего бесспорного. Вся история состоит из интерпретативных мифов, которые придумывают люди, чтобы наделить ее тем или иным смыслом (нарратив спасения создала хри-

¹ Тойнби А.Дж. Мир и Запад // Цивилизация перед судом истории: Сборник. – М., 2003. – С. 436.

стианскую историю, наррация эмансипации – марксизм). Постмодернисты (Жан-Франсуа Лиотар (1924), Жак Деррида (1930)) выступили против любой концепции макроистории, считая, что они неизбежно ведут к насилию. Приватизация исторической истины всегда оборачивается насилием. В истории самой по себе нет ни цели, ни смысла, ни универсальности; между правдой и вымыслом нет разницы, есть только тексты и ничего кроме текстов. К. Поппер полагал, что написать единую всемирную историю невозможно, возможны лишь интерпретации отдельных событий. Любую претензию философа истории на определение общей направленности исторического развития можно как подтвердить, так и опровергнуть. Так прогресс в сфере науки и техники соседствует с глобальными проблемами современности, грозящими человечеству тотальным уничтожением (регресс).

Однако ни человек, ни общество не могут жить без смысла истории.

6. Концепция многолинейного развития цивилизаций отвечает необходимости построения многополярного мира. В отличие от популярной в Германии, да и во всей Европе первой половины века теории культурных циклов, развитой сначала О. Шпенглером, а позднее – А. Тойнби, Карл Ясперс делает акцент на том, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, несмотря на то, что многие факты, казалось бы, говорят против этого. Метод Шпенглера Ясперс квалифицирует как «физиогномический»: с его помощью можно толковать явления душевной жизни, стили искусства и типы «настроений», но нельзя установить никаких законов – обстоятельство, на которое указывали многие критики Шпенглера, в том числе и старший современник Ясперса – Макс Вебер. Кроме того, в шпенглеровской концепции истории широко используются биологические аналогии, которые неправомерно переносятся на историческую реальность, приобретающую из-за этого фаталистический характер.

Не только Шпенглер с его концепцией «исторических циклов» является предметом критики Ясперса. Не согласен немецкий философ и с материалистическим толкованием истории, предложенным марксизмом, где определяющую роль в развитии общества играют экономические факторы. Не отвергая значения последних, Ясперс, тем не менее, убежден, что история как человеческая реальность определяется в наибольшей степени факторами духовными, среди которых первенствующую роль играют те, что связаны с экзистенциальной жизнью, а стало быть, со смыслообразующей доминантой – толкованием трансцендентного.

Таким образом, в полемике со Шпенглером Ясперс настаивает на единстве мирового исторического процесса, а в полемике с марксизмом – на приоритете «духовной составляющей». Поскольку, однако, единство исторического развития человечества научно доказать невозможно, он называет допущение этого единства постулатом веры (а

именно: философской веры). Ставя вопрос таким образом, Ясперс, в сущности, возвращается от «язычества» в истолковании истории к ее пониманию как единой линии, имеющей начало и конец, т. е. свое смысловое завершение. Данная концепция нацелена на построение единой мировой цивилизации как «ответа» на «вызов», заключенный в глобальных проблемах современности.

В начале девяностых прошлого века с идеей «конца истории» и начала «постистории» выступил Френсис Фукуяма – американский политолог японского происхождения. Он утверждал, что мы являемся свидетелями «конца истории как таковой», т.е. завершения «идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»¹. Конец XX в., полагал он, состоялся триумфом западной идеи либерализма, у которой теперь нет «никаких жизнеспособных альтернатив». Уже не может появиться ничего принципиально нового. Возникла «ситуация состоявшегося прогресса», хотя «либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко»². Постистория ограничена только теми, кого Фукуяма причисляет к авангарду человечества, считая лидерами современного мира: странами Европы, Северной Америки, Японией, другими индустриально развитыми странами. Но от этого ее победный универсализм нисколько не страдает. «...В конце истории, – отмечает Фукуяма, – нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития»³. Либерализм в XX в., полагал он, одержал победу над фашизмом и коммунизмом и также успешно справляется с религиозным фундаментализмом и национализмом. Возникает даже некая скука – ведь мир уже идеологически «состоялся», осталось только стремление к благополучию⁴. Концепция «конца истории» упрощает мировое развитие, когда достижениям и успехам западной цивилизации придается статус универсальных, общечеловеческих ценностей. Наряду с универсализацией здесь присутствует и идеализация⁵. О реальных противоречиях говорится лишь вскользь как о досадных издержках светлого настоящего.

Другой американский ученый, Самюэль Хантингтон, в знаменитой статье *Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка* (1996) уже радикально по иному и более реалистично оценивает международную ситуацию. Он отмечает, что соперничеству супердержав (СССР и США в прошлом) уступает место столкновение цивилиза-

¹ Фукуяма Фр. Конец истории? // Вопросы философии. – № 3. 1990. – С. 135.

² Там же.

³ Фукуяма Фр. Конец истории? // Вопросы философии. – № 3. 1990. – С. 144.

⁴ Там же. – С. 148.

⁵ Об этом см. в учебном пособии П.К. Гречко «Концептуальные модели истории» (Изд-во РУДН).

ций, вырастающее из культурно-религиозных различий. Автор откровенно раскрывает и их причину: Запад пытается сохранить свое ведущее положение и отстоять собственные интересы, определяя их как интересы «мирового сообщества». Задачей является «обеспечить глобальную легитимность той деятельности, которая служит достижению интересов США и других западных держав. Запад, например, стремится интегрировать экономику западных обществ в глобальную экономическую систему, в которой он сам занимает ведущее место. Посредством вмешательства МВФ и других международных экономических институтов он продвигает свои хозяйственные интересы и навязывает другим нациям ту экономическую политику, которую считает нужной»¹. Автор признается, что в политике ведущих стран присутствует двойная мораль и двойные стандарты.

Вывод, казалось бы, напрашивается сам собой: необходимо менять дискриминационную политику постнеоколониализма, однако вместо этого автор углубляется в противоречия и несовместимость исламской и христианской цивилизаций. Вместе с тем Хантингтон признает, что все же в основе конфликта находятся не религии, а цивилизации, ибо Запад уже давно стал секуляризованным, и ислам не может выносить не христианство, а именно западный секуляризм, его бездуховность.

В итоге после прочтения статьи Хантингтона остается двойственное впечатление: с одной стороны, ясное видение проблемы, а с другой, уход от путей ее решения. Фактически все внимание он уделяет неизбежности возможного будущего конфликта между Западом и исламским миром,² Западом и Китаем и нисколько не говорит о том, как этого избежать³.

Третий американский политолог, польского происхождения, Збигнев Бжезинский, еще более откровенен и конкретен в своей книге *Великая шахматная доска* (1997). Острие его внимания обращено на постсоветское, евразийское пространство, где он обнаруживает жизненные интересы Америки. Состоят они в недопущении возрождения России как сильной ядерной державы, даже как мощного регионального центра. Для этого необходимо расчленение России на ряд территорий, а прежде всего от нее необходимо навсегда отколоть Украину, без которой, как полагал Бжезинский, Россия уже никогда не сможет восстановить свой статус сверхдержавы, фактически лишится доступа

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. – М., 1994. – С. 536.

² Н.С. Кирабаев отмечает, что «После опубликования в 1993 г. известной статьи С. Хантингтона “Столкновение цивилизаций” уже вся мусульманская цивилизация стала восприниматься как потенциальный источник конфликтов в современном мире» (Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. – М., 2005. – С. 8).

к Черному морю. Также ее необходимо отрезать и от Тихого океана, вернув, по сути, к границам московского княжества.

В своей новой книге – *Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство*, – после бомбежек Югославии, интервенции в Ирак и других акций, разрушающих международное право и безопасность в мире, утратой в результате этого морального авторитета США, заокеанский советчик американских президентов несколько смиряет свои идеологические амбиции. Уже во введении он отмечает, что «американское общество стимулирует развитие таких глобальных социальных тенденций, которые подвергают эрозии традиционный государственный суверенитет» и при неблагоприятном исходе мир может быть ввергнут «в состояние хаоса, а Америка превратится в осажденную крепость»¹. Тем не менее он продолжает настаивать, что «Америка определяет сейчас направление движения человечества, и соперника ей не предвидится». Европе уже «не под силу составить конкуренцию США на экономической ниве», «Россия же – больше не участник забега»². Ее необходимо вовлечь «в атлантическую структуру под американским руководством»³, т.е. окончательно лишит суверенитета.

Американский политолог вообще теряет связь с реальностью, когда продолжает говорить об «осуществляемым Россией геноциде чеченского народа», о необходимости принятия в НАТО Украины до конца текущего десятилетия, выражает сожаление, что «Северный Кавказ все еще находится под властью России». Оказывается, что стабилизация Кавказа – это «обязанность НАТО», Россия «должна «признать верховенство атлантического сообщества», так как у нее «нет выбора». Без малейшего зазрения совести Бжезинский пишет о необходимости «прогрессирующей геополитической экспансии западного сообщества все дальше и дальше вглубь Евразии... по развитию и заселению Сибири»⁴. Или Сибирь будет Китайской, или надо поделить территорию с Евросоюзом и НАТО – такие перспективы у России по Бжезинскому: он лишает ее суверенитета и делит территорию. И это не сумасшедший и безграмотный террорист, а советник американских президентов, профессор нескольких американских университетов, «классик современной политологии», «выдающийся американский политолог» – с такой рекламой выходят в России его книжки.

И дело даже не в том, что ближайшее развитие уже поставило под сомнение самоуверенные заявления вашингтонского ястреба⁵, а в том,

¹ Бжезинский 36. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. – М., 2007. – С. 7.

² Там же. – С. 7-8.

³ Там же. – С. 11.

⁴ Там же. – С. 111, 134, 136, 137, 139.

⁵ Уже в 2007 г. совокупный ВВП Евросоюза превзошел ВВП США, а Россия начала вставать с колен и осознавать себя полноценным субъектом международ-

что Америка по-прежнему рассматривается как моральная и демократическая сила в мире, а потому все, что она делает – правильно. Однако на деле правда у Вашингтонских идеологов заключается в силе, а отнюдь не в истине и добре. Бжезинский не видит альтернативы однополярному миру во главе с США, однако не задумывается о том, что кроме Америки и ряда зарубежных политиков такое положение не устраивает народы и государства, проживающие на Земле.

Увидев, что реализация однополярной геополитики при помощи силы дает сбои, Бжезинский только софистически смягчает позиции, стремясь от идеологии «колониализма» перейти к «неоколониализму», респектабельно называя этот переход «от мирового господства к мировому лидерству». Он не хочет, чтобы Америка как государство «свободных людей» превратилось бы в «государство-гарнизон», окруженный враждебными народами и террористами. Бжезинский даже стал понимать, что глобализация «по своей сути означает глобальную взаимозависимость»¹, и даже за океаном уже невозможно чувствовать себя в безопасности в разбушевавшемся и хаотичном мире, который никак не удастся поставить под должный контроль. Однако суть его предложений и методов от этого не изменились.

На деле глобализация должна пониматься не как реализация геополитических интересов наиболее развитых стран, или одной из них, а как процесс построения взаимозависимого многополярного мира, в котором осуществляется постоянный взаимовыгодный диалог между различными народами, нациями и цивилизациями, приводящий к недопущению ни локальных конфликтов, ни очередной гонки вооружений.

Этому была посвящена речь президента РФ В.В. Путина в феврале 2007 г. в Мюнхене. В ней отмечалась, что холодная война оставила нам «неразорвавшиеся снаряды»: идеологические стереотипы, двойные стандарты, иные шаблоны блокового мышления. Но самое опасное – это попытка построить однополярный мир, что означает на практике «один центр власти, один центр силы, один центр принятия решения. Это мир одного хозяина, одного суверена. И это в конечном итоге губительно не только для всех, кто находится в рамках этой системы, но и для самого суверена, потому что разрушает его изнутри. И это ничего общего не имеет, конечно, с демократией. Потому что де-

ной политики. Ее развал по сценарию Бжезинского не состоялся. Суммарный ВВП Индии и Китая по паритетной покупательной способности уже больше, чем у Соединенных Штатов Америки. А рассчитанный по тому же принципу ВВП государств группы БРИК – Бразилия, Россия, Индия и Китай - превосходит совокупный ВВП Евросоюза. И, по оценкам экспертов, в обозримой исторической перспективе этот разрыв будет только возрастать.

¹ *Бжезинский* 3б. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. – М., 2007. – С. 10.

мократия – это, как известно, власть большинства при учете интересов и мнений меньшинства».

Указывалось, что для современного мира однополярная модель не только неприемлема, но и вообще невозможна, в ее основе нет и не может быть морально-нравственной базы современной цивилизации, а «безопасность и процветание должны быть не для избранных, а для всех». Согласно Панарину «Сегодня в мире решается судьбоносный вопрос, касающийся характера постиндустриальной эпохи. Станет ли она простым продолжением индустриальной (только на более рафинированной технологической основе) или ознаменуется поворотом гуманитарного типа, касающегося не столько средств производства, сколько самих наших ценностей, смыслов жизни, приоритетов и идеалов... Большая идея российской цивилизации непременно должна включать свой альтернативный проект постиндустриального будущего, призванный покончить с экологическим и нравственным нигилизмом технопотребительских обществ»¹.

¹ *Панарин А.* В поисках большой идеи // Российская политическая наука: в 5 т. Т. 5. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 608, 609

Часть II.

ТЕЗИСЫ О СООТНОШЕНИИ ПОЛИТИКИ И МОРАЛИ

Я не люблю насилие и бессилье

Вл. Высоцкий

По Канту «Два человеческих изобретения можно считать самыми трудными, а именно: искусство управлять и искусство воспитывать...»; «Родители заботятся о своей семье, правители – о государстве. И те и другие ставят своей конечной целью всеобщее благо и то совершенство, к которому предназначено человечество...»¹. Самый, казалось бы, простой и универсальный способ управления – насилие. Однако оно низводит человеческий мир на уровень животности и варварства. Только мораль, согласно тому же Канту, делает человека человеком, *homo sapiens*. Тем не менее, сейчас стало распространенным говорить, что политика вне морали. Многие видные политики, юристы и даже философы стремятся убедить нас в этом². Однако это

¹ *Кант И.* О Педагогике // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 8. – М., 1994. – С. 405, 406.

² Например, знаменитый американский юрист и общественный деятель Джордж Кеннан утверждал, что, вступая в область большой политики, мы уже не можем пользоваться моральными указателями. Хотя, с другой стороны, он же выступал за одностороннее сокращение вооружений со стороны США. Среди современных исследователей Б.Г. Капустин, отсылая нас к большому «гуманисту» Томасу Гоббсу, уже в самом начале своей книги пишет, что «не мораль руководит политикой или лежит в её «основании», а совсем наоборот: политика «актуализирует» мораль и сообщает ей жизнь, тогда как до того она была лишь пустым мечтанием или беспомощным созерцательным «знанием» о «должном»» (*Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 5.) Однако в этом высказывании содержится целый ворох недоразумений. Можно согласиться с тем, что политика актуализирует (должна актуализировать) мораль, но только в своей сфере – политики и для политики. Действительно, «естественные законы безмолвствуют в естественном состоянии» (Гоббс), и для расширения морального действия на все общество, необходима политика. Однако мораль способна существовать и *без и вне* политики, так как пронизывает *все* без исключения общественные отношения. С другой стороны, мечтательность и «беспомощное созерцание» являются не качествами морали, а показателем ее вырождения, аморализма. Мораль всегда деятельна и всегда активна. И иной она быть по определению не может. Но мечтательной и беспомощной может быть этика – наука о морали. И Гоббс в процитированном Б.Г. Капустиным высказывании говорит именно о ней: «наука о морали человека как такового, взятого вне государственной организации (т.е. вне политики – Б.К.), не может быть построена» (цит. там же.). Таким образом, мораль шире политики и не исчерпывается ею, а значит и не возникает благодаря политике и не поглощается ею (хотя политика и должна быть моральной). Впрочем, рассматриваемая позиция известна и ранее в истории политической философии – это Макиавелли, о котором речь пойдет ниже.

убеждение не оправдывает себя ни теоретически, ни практически. Политика немыслима без морали, ибо вне ее она превращается уже в нечто другое. Это прекрасно понимал И. Берлин, для которого «политическая теория – это ветвь моральной философии, начинающаяся с применения моральных категорий к политическим отношениям». Ключевой фигурой при рассмотрении проблемы соотношения политики и морали является Никколо Макиавелли (1469–1527), так как его творчество представляется водоразделом между классической (Платон и Аристотель) и средневековой политической мыслью, с одной стороны, и новоевропейской, современной – с другой. Именно сквозь призму его идей можно рассмотреть проблему соотношения политики и морали в истории политической философии. Макиавелли признается первым политическим мыслителем нового времени, так как “совершил разрыв со всей предшествующей традицией политической философии. Он сравнивал свое достижение с деяниями таких людей, как Колумб, претендовал на то, что открыл новый моральный континент... Единственный вопрос в том, пригоден ли этот новый континент для человеческого проживания”¹, – задается вопросом современный политический философ Лео Штраус. Чтобы разобраться в этом, рассмотрим четыре возможных варианта соотношения политики и морали.

§ 1. ТЕЗИС МАКИАВЕЛЛИ

Тезис Макиавелли можно выразить следующим образом: только благая политическая цель оправдывает любые средства². Так, Макиа-

Никак также нельзя согласиться с уважаемым политологом в том, что «Насилие – не акциденция, но часть самой субстанции категории “политика”» (*Канустин Б.Г.* К понятию политического насилия // *Полис.* 2003. – № 6. – С. 6). Политике, структурирующей вокруг и по поводу власти присуще принуждение, в арсенале которого не только и не обязательно насилие. Более того, оно должно исключаться из сферы политики, если речь идет о ее моральном измерении. Допустимы только ненасильственные, хотя и силовые формы принуждения и заставления (*И.Ильин*).

¹ *Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Введение в политическую философию. – М., 2000. – С. 37.

² Проблему благой цели и средств ее достижения разрабатывал также иезуит Ф. Суарес (1548–1617). Он полагал, что если благой целью является сам Бог, то оправдано любое средство, приближающее к нему. Однако если Бог, по определению, есть абсолютное благо, то средство приближения к нему тоже по необходимости может быть только благом. В метафизике это именно так, однако иезуиты распространили этот вывод на *свои* представления о Боге, который мог пожелать уже и насилия во благо. Зачатки такого понимания можно встретить уже у Авгу-

велли пишет о политическом деятеле: «Пусть обвиняют его поступки, лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хороши...»¹. Следует правильно понимать этот тезис, так как он не направлен на апологию насилия. Как отмечает Л. Белас, «политика является базисным моментом размышлений Макиавелли, причем, самую высшую политическую норму представляет самосохранение государства как политического сообщества. Однако это не самоцель. Оказывается, что государство рассматривалось Макиавелли гарантией обеспечения жизни человека, свободы и имущества граждан»². Целью для Макиавелли всегда оставалось «общее благо». Политический лидер должен «не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо»³.

Это зло во имя добра превосходно описал Достоевский в *Преступлении и наказании*. Вот рассуждения Раскольникова, приведшие его к убийству, когда цель оправдывает средства: «...с одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому не нужная и, напротив, всем вредная, которая сама не знает, для чего живет, и которая завтра же сама собой умрет. <...> С другой стороны, молодые, свежие силы, пропадающие даром без поддержки, и это тысячи, и это всюду! Сто, тысячу добрых дел и начинаний, которые можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченные в монастырь! Сотни, тысячи, может быть, существований, направленных на дорогу; десятки семейств, спасенных от нищеты, от разложения, от гибели, от разврата, от венерических больниц, - и все это на ее деньги. Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу: как ты думаешь, не загладится ли одно, крошечное преступленице тысячами добрых дел? За одну жизнь – тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен – да ведь тут арифметика! Да и что значит на общих весах жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна. Она чужую жизнь заедает: она намядни Лизавете палец со зла укусила; чуть-чуть не отрезали!» (VI, 54)⁴.

стина, призывавшего «понудь войти», то есть полагавшего, что для обращения язвников в истинную веру допустимо применение насилия.

¹ *Макиавелли Н.* Государь или Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869. – С. 148.

² *Белас Л.* Власть и добродетель в «Государстве» Макиавелли // Вестник РУДН. Серия *Философия*. – № 1, 2010. – М., 2010. – С. 45-46.

³ *Макиавелли Н.* Соч. – Т. 1. М. – Л., 1934. – С. 289.

⁴ Здесь и далее при цитировании Полн. собр. соч. Ф.М. Достоевского в 30-ти томах (Л., 1972–1990) ссылки на издание приводятся в тексте с указанием в скобках номера тома и страницы.

Достоевский брал свои сюжеты из жизни, которая обильно их поставляла. Вот что, например, было сказано в программе Исполкома «Народной воли»: «По отношению к правительству, как к врагу, цель оправдывает средства, — т. е. всякое средство, ведущее к цели, мы считаем дозволительным»¹.

Вообще творчество Достоевского в данном контексте значимо тем, что он, по словам П.П. Гайденко, «раньше многих других разглядел опасность распространившихся в России социалистических учений, в основе которых, как он это хорошо показал, лежал атеистический в существе своем принцип самоутверждения автономной личности, убежденной в том, что средствами науки можно и нужно перестроить существующий общественный порядок, даже если для этого потребуется прибегнуть к насилию»².

Что касается Италии, то к концу XV и началу XVI в. возрожденческий гуманизм оказался в глубоком кризисе. Трагическая реальность разбила мечты о благом государственном устройстве и о человеке как богоподобном существе. Итальянские города не смогли преодолеть раздробленности. Именно ответом на эти условия и явилось учение Н. Макиавелли, в котором он разрабатывал не только новую теорию общественного и политического устройства, но и новую идеологию и психологию. В это время возникают понятия *родины* и *отечества*. Это не просто единство территории, так как независимость и величие государства – результат усилия граждан. Патриотизм становится первейшим долгом и добродетелью. Идеалом социально-политического устройства выступает *нация*. В связи с этим Макиавелли осознал необходимость в новом типе гражданской власти, легитимность которой заключена в ней самой, а не обосновывается божественным правом. Государство, так же как человек, обретает свою независимость и самостоятельность. Поэтому политика, а не религия становится новой формой обоснования морали. Его произведение *Государь (Князь)* – это не только политическая теория, но и политический акт. Это воззвание, попытка реализовать идею национального государства любыми средствами, ибо только в этом состояло спасение Италии, преодоление раздробленности и междоусобицы.

В государственной жизни критерий правомерности насилия – общественный интерес. Только если устроитель государства действует для общего блага, он может прибегать к чрезвычайным мерам, ибо «только те насилия заслуживают порицания, цель которых не исправлять, а портить». Не всегда абсолютно все средства хороши для реализации даже столь необходимой и благой цели. Согласно Макиавелли,

¹ Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов. В 2 т. – Т. 2. – М.; Л., 1965. – С. 174.

² *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 15.

предательством, вероломством и жестокостью «можно стяжать власть, но не славу», и тех, кто следует бесчеловечности и совершает преступления, он не относит к «величайшим людям». Для него «жестокость жестокости рознь»¹. Вот как он комментирует данный тезис: «Жестокость применена хорошо в тех случаях, – если позволительно дурное называть хорошим, – когда ее проявляют сразу и по соображениям безопасности, не упорствуют в ней и по возможности обращают на благо подданных». «Плохая жестокость» возникает, когда превращается чуть ли не в единственный способ решения всех проблем и применяется повсеместно. Жестокость во благо, как крайняя и вынужденная мера, необходима для блага граждан, – такова, видимо, позиция Макиавелли. Вместе с тем для него «...гнусны и омерзительны искоренители религий, разрушители республик и царств, враги доблести, литературы и всех прочих искусств, приносящих пользу и честь роду человеческому, иными словами – люди нечестивые, насильники, невежды, недотепы, лентяи и трусы»². Макиавелли клеймит позором тех, кто обращается к тирании как средству обретения и удержания власти. В этом он осуждает даже Юлия Цезаря. Тиран для него, как и для Платона, несчастьнейший из людей. Политика вне морали расценивается им как преступление. Л. Белас в этой связи проводит даже параллель между этикой Канта и политической философией Макиавелли: «Суть этики Макиавелли можно объяснить в сравнении с Кантом. Что, если каждый сделает так? Этот вопрос ставит Кант в своей практической философии. Надо быть верным своему обещанию, надо избежать лжи, обмана и лицемерия, чтобы жить в обществе. *Каждый не делает этого*, — вероятно сказал бы Макиавелли. Но мы обязательно знаем, что для гражданской жизни, по его мнению, необходимы добродетели — сочувствие, преданность, честность, гуманность и благочестивость...»³.

Однако «политика не отделяется у Макиавелли от морали, она полностью ее поглощает, не остается такой области, которая была бы независима от политики...»⁴. Политика *уже* моральна по своему определению. Иная мораль, внеполитическая, – только мешает реализации политических целей и потому должна быть упразднена, или к ней нет необходимости прислушиваться. Мораль превращается в технический инструментарий политика, лишается своей сущностной и универсальной характеристики⁵. Такой «гуманизм», если его вообще можно на-

¹ Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М., 1999. – С. 71, 73.

² Там же. – С. 176.

³ Белас Л. Власть и добродетель в «Государстве» Макиавелли // Вестник РУДН. Серия *Философия*. – № 1, 2010. – М., 2010. – С. 55.

⁴ См. коммент. М. Андреева и Р. Хлодовского к: Макиавелли Н. Избранные сочинения. – М., 1982. – С. 470.

⁵ Об истоках позиции Макиавелли в вынесении морали «за скобки» американский социолог А.У. Гоулднер пишет следующее: «Для человека настолько же

зывать гуманизмом, является весьма относительным, провозглашенным на этапе становления централизованных национальных государств и служащим их интересам.

Таким образом, Макиавелли призывает следовать не всеобщему пониманию морали, а интересам политики: «пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот...»¹. Дело в том, что итальянская и европейская действительность не оставляли надежд для создания государства в республиканской форме. Целью же Макиавелли было «всеобщее благо», поэтому спасение отечества он видел только в сильной монархической централизованной власти как пути к республике.

Макиавелли, как и Фрейд позднее, лишь признал то, что люди и политики всегда скрывали от самих себя. Он отдает предпочтение действительным истинам общественной практики перед истинами, диктуемыми отвлеченной моралью: «я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех многих, кто избразил республики и государства, каких в действительности не знал и не видывал»². Его интересует не то, как люди должны были бы поступать, а как они поступают. У действительности свои законы, которые не совпадают с пожеланиями, даже самыми благими, действующих лиц. Данная позиция способствовала избавлению от религиозных и нравственных иллюзий относительно политических интересов, как верхов, так и низов. Религия и мораль оказываются у Макиавелли подчиненными политическим соображениям. Политика же рассматривается как совершенно самостоятельная сфера деятельности человека, имеющая свои цели и законы.

Макиавелли был озабочен практической истиной, а не фантазиями; многие придумывали государства и княжества, которых никогда не было, потому что они смотрели на то, как люди *должны* жить, вместо того чтобы смотреть, как они *живут* на самом деле. Макиавелли про-

болезненно и тяжело считать, что то, что обладает силой в обществе, не есть добро, как для верующего было бы тяжело и болезненно чувствовать, что его Бог – зло. Однако не нужно ослаблять противоречия такого несанкционированного мира просто молчаливо приписывая «нравственно положительные качества» обладающему силой, но можно решить проблему также и другим путем. Одним из самых общих способов здесь – ограничить или запретить вынесение любого суждения с точки зрения такого параметра, как добро, в то же самое время подчеркивая важность оценки с точки зрения силы. Макиавеллизм – *Machtpolitik* или *Realpolitik* – представляет собой пример этой тенденции в области политики; концепция ценностно свободной социальной науки представляет собой то же самое в области социологии» (Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии. – М., 2003. – С. 542.).

¹ Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М., 1999. – С. 90–91.

² Там же.

тивопоставляет идеализму традиционной политической философии реалистичный подход к политическим фактам. Согласно Л. Штраусу критика морали у Макиавелли “тождественна его критике классической политической философии”. Ее главный пункт может быть выражен в следующей форме: что-то в основе своей неверно в том подходе к политике, который завершается утопией, описанием наилучшего строя, воплощение которого в жизнь крайне проблематично. Макиавелли сознательно занижает стандарты социального действия, чтобы повысить вероятность его реализации, уменьшить зависимость от случая. Религиозные гонения и притеснения являются следствием библейского принципа, задающего слишком высокий идеал. Макиавелли предлагает понизить цели так, чтобы не нужно было совершать ради них какие-либо зверства, в которых нет необходимости для сохранения общества и свободы. Стремление классической политической философии построить рай на Земле, оборачивается адом – сплошным насилием. Макиавелли в этом случае выступает как критик всякого утопизма, но вместе с утопией не уничтожается ли и политический идеал? Следует различать *утопию* (как нечто, что требует реального воплощения, хотя это и невозможно, что приводит к насилию и свертыванию общественного прогресса, деформации общества) и *идеал* как то, к чему следует стремиться как к бесконечному совершенству, осознавая его недостижимость. Таким образом, Макиавелли выступил с критикой традиционной политической философии, подменявшей сущее должным. У него иное стремление, он следует из сущего, не теряя из вида должное: «Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо...»¹.

Но если мораль включена внутрь политики и не может быть автономной, самодостаточной, то она лишается возможности влиять на политику, гуманизировать ее. Тем самым *сущее* поработает *должное*. А также, если добродетель существует ради государства и только в его рамках, то политическая проблема становится технической проблемой – как заставить людей быть добродетельными. Для этого не требуется уже божественная милость, мораль или формирование характера, а суровые институты. Согласно Лео Штраусу непосредственным следствием такого понимания «является новое истолкование добродетели: добродетель не должна пониматься как цель существования государства, напротив, добродетель существует ради него; политическая жизнь как таковая не подчинена морали; мораль невозможна вне политического общества; она предполагает его; политическое общество не может быть установлено и сохранено, оставаясь внутри границ морали, по той простой причине, что следствие или

¹ Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М., 1999.

обусловленное не могут предшествовать причине или условию». При этом «политическая проблема становится технической проблемой»¹.

Происходит также переворот во взглядах на природу человека. Он уже не мыслится как божественное создание, совершенное в своей сущности, а как эгоистическое существо, не всегда отзывающееся на добро, поэтому требующее кнута в большей степени, чем добра, любви и даже пряника. Макиавелли расстался и с традиционной метафизической установкой, рассматривающей природу человека как божественную и благоую. Для него человек соткан из противоречий, смешения добра и зла: «...в силу своей природы человек не может ни иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать»². В этом он является зачинателем новой традиции, определяющей западноевропейскую социологию, рассматривающей природу человека как эгоистическую (Гоббс).

Все сказанное привело к переосмыслению сущности морали и ее места в обществе. Специфика моральных воззрений состоит в том, что они претендуют на безусловную, абсолютную ценность, поскольку отражают общий нравственный опыт людей, общий интерес в отношениях между индивидом и обществом. Однако у людей, по Макиавелли, есть не одни только общие интересы. Цель политической деятельности – создание и укрепление государства, критерий этой деятельности – польза и успех. Хорошим и благим является все, что способствует укреплению государства, и, соответственно, наоборот. Пользоваться или не пользоваться добродетелями зависит от конкретной политической ситуации. Государь должен «не отклоняться от добра, если это возможно, но вступить на путь зла, если это необходимо». «Следует знать, – пишет Макиавелли, – что, когда на весы положено спасение родины, его не перевесят никакие соображения справедливости или несправедливости, милосердия или жестокости, похвального или позорного, наоборот, предпочтение во всем следует отдать тому образу действий, который спасет ее жизнь и сохранит свободу». Тот, кто исповедует добро во всех случаях жизни, неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. «Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности»³.

Согласно Макиавелли, мораль возможна только внутри контекста, который не может быть создан ею. Он поменял этот контекст: на место разума и абстрактной, а значит отвлеченной справедливости и

¹ Штраус Лео. Три волны современности // Введение в политическую философию. – М., 2000. – С. 72.

² Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М., 1999. – С. 90.

³ Там же.

добродетели (античность) и средневекового теизма он поставил саму политику. Невозможно определить благо общества в терминах добродетели, напротив, сама добродетель должна быть определена в терминах общего (политического) блага. Побочным продуктом данной цепи рассуждений является открывающийся путь не только к либеральной демократии, но и, как это ни парадоксально, как отмечает Лео Штраус, к тоталитаризму, диктату государства и идеологии над личностью. Наиболее ясно эта логика проявила себя в творчестве Руссо, отстаивавшего идеалы свободы лица и республиканской власти (общей воли), что на практике могло извратиться до якобинского террора от имени народа в эпоху Великой французской и большевистской революции.

У Макиавелли под благом понимаются общие цели для всех сообществ: свобода от иноземного господства, стабильность и правление закона, процветание и др. Только эта цель делает действия добродетельными; то, что способствует достижению этой цели, есть благо. Эта цель оправдывает любые средства. Добродетель здесь сужается до гражданского ее смысла. Нужно сместить ударение, полагал Макиавелли, с нравственного характера добродетели на общественные институты, построить жестко управляемую республику по образу Древнего Рима. Основная «добродетель» при этом – жажда славы, благодаря которой эгоизм способствует усовершенствованию общества. Справедливость возникнет только тогда, когда несправедливость станет невыгодной. Лео Штраус отмечает, что Макиавелли выстраивает учение, «полностью отдающее должное всем возможным требованиям политики железа и крови и в то же время, наиболее благоприятствующее политической свободе и власти закона»¹.

Такое изменение в понимании морали оказалось возможным в связи со сменой эпох, переходом от средневековых представлений о неизбылемости вечных моральных истин, исходящих из трансцендентного источника, к пантеистической и, по сути, языческой картине мира, где действует неумолимая судьба – *фортуна*. Отсюда вытекает и макиавеллиева *virtu*: «это уже не средневековая «добродетель», – поясняет А.Х. Горфункель, – но и не совокупность моральных качеств, это – свободная от моральных и религиозных оценок сила и способность к действию, сочетанию активности, воли, энергии, стремлению к успеху, к достижению поставленной цели»². Само понятие добра начинает мыслиться «гуманистически», т.е. как «польза». При этом происходит фактическая подмена добра пользой: что полезно – то добро. Польза

¹ Макиавелли Н. Государь: Сочинения. – М., 1999. – С. 39.

² Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – С. 147. Автор отмечает, что понятие *virtu* – лишь условно и весьма неточно переводится на русский язык словом «доблесть».

же мыслится не метафизически, а все в большей степени гедонистически. В итоге добро вообще может вырождаться в эгоизм.

Общество является, по Макиавелли, ареной борьбы страстей. Поэтому он не только приемлет насилие, но в некотором смысле выводит из него (путем создания искусственной необходимости) всеобщее благоденствие. На этом тезисе – возможности социализации эгоизма – строится вся современная социология и политология. Система общественных отношений и политическая система мыслятся как механизм сдерживания эгоистических инстинктов человека, их сублимация. Парламентаризм представляет собой именно такое изобретение, где возможно достижение компромисса эгоизмов. Российская небольшая история парламентаризма показывает, насколько он не органичен отечественной культуре и политической жизни, которая стремится к состоянию соборности, того, что сейчас принято называть консенсусом, взаимопониманием. Разделение властей в этом случае предстает не как система сдержек и противовесов, а как сотрудничающие государственные институты, нацеленные на решение единых национальных задач. Именно о такой системе власти, народной и конституционной монархии мечтали славянофилы. Система же властных институтов, практическая конституция должна и единственно может вырастать из духа народа, его истории и традиций (Гегель).

Позиция Макиавелли пришлась по душе русским народникам и революционерам-демократом, методы которых косвенно поддерживали и либералы (!) в России XIX- начала XX вв. Лучше Л.А. Тихомирова, пожалуй, не скажешь:

Действительно, какая бы ни была наука, хотя бы самая патентованная либеральная, она все же давала некоторое упражнение, от которого теперь совершенно отрешались. Революционная вера заковывалась в непроницаемую броню привычки рассуждать и ничегонезнания. Без этого ей трудно было бы уцелеть, пережить вопиющий опровергающий крик фактов и дойти до своего «террора», даже не замечая, что он составляет логический смертный приговор. Заклепав наглухо все пружины понимания, можно было теперь встретить помеху только в привычках нравственного чувства.

Любопытно, однако, как все устраивалось само собой, но с такой систематичностью, как будто кто нарочно подстраивал и вел к роковому концу. Еще с 1876 года, когда не было никаких политических убийств (хотя и были уже к ним подстрекательства), в революционных кружках с чрезвычайной силой возникает по-видимому странный спор о том, *оправдывает ли цель средства?* Посторонний слушатель подумал бы, что эти люди замышляют преступление и расчищают для него путь в своей совести. Революция бессознательно наткнулась на такие препятствия, которых чистыми средствами не могла одолеть, она искала других средств, которых нечистоту создала, потому что сама искала им *оправдания*. Вопрос дебатировался чрезвычайно страстно. Сильнейший кружок 1877 — 1878 годов «Земля и воля» признал правило: «Цель оправдывает средства» — основным прин-

ципом, внес его в свою программу, и с тех пор в кружок никто не был допускаем без торжественного исповедания этого иезуитского принципа.

Действительно, со своей точки зрения революционеры и не могли его не принять. Нравственные понятия совершенно связывали им руки. А между тем почему же нельзя убить, ограбить, обмануть? Почему нельзя насильно навязать народу ту или иную судьбу? Конечно, утилитарная нравственность, единственная, которую могли признавать они, говорила, что убийство, нарушение чужого права, обман и т. п. — недозволительны, потому что они вредны для общества. Как общее правило, это было ясно. Но в отношении *революционеров*, спасителей общества, передовой его части, носителей разума человечества? Ведь они осуществляли революцию, то есть *величайшее благо*, а величайшее благо, величайшая степень *пользы* выражает в себе и величайшую степень *нравственности*. Стало быть, если для такой цели потребуется кого-нибудь убить — это *полезно*, то есть и нравственно, дозволительно или даже обязательно. Но, может быть, расчет окажется ошибочным, может быть, убийство или грабеж окажутся бесполезными, нецелесообразными? Это уже другой вопрос, и, во всяком случае, революционерам приходится тут полагаться только на *свое* соображение, потому что они впереди всех, они понимают лучше всех и некому им делать указаний. Если они признают что либо полезным, то, по наибольшей степени вероятности, это действительно полезно...

Л. А. Тихомиров. Начала и концы. Либералы и террористы
// Россия и демократия. — М., 2007. — С. 98.

Но если бы дело было только в революционерах и негласно, а зачастую и гласно поддерживавших их либералах, — идеей насилия как методом решения сложнейших общественных проблем стало заражаться все образованное общество, в итоге свергнувшее народ в кровавую бойню революции и гражданской войны. Впрочем, многие из идеологов успели выехать за рубеж, остальных уничтожили большевики. Начиналось все со следующего:

«В таких маленьких приключениях, в сходках, в толках о программах действия время прошло до процесса Веры Засулич.

Ее оправдали при всеобщих рукоплесканиях, генерал Трепов осужден «общественным мнением». «Общественное мнение» признало за революционерами право убивать. Цель оправдывает средства, и цель намечена верно. Яснее невозможно было выразиться» (там же, с. 100).

Как пишет в своем исследовании Е.Л. Рудницкая «"Катехизис революционера" подводил идейную и организационную основу под революцию-авантюру, под революцию, порождающую деспотию и тоталитаризм. Морально все, что служит революции: прямая интерполяция принципа иезуитизма на дело социального прогресса ляжет в основу нравственной парадигмы русской революции»¹. Политический

¹ Рудницкая Е.Л. Лики русской интеллигенции. — М., 2007. — С. 424-425.

беспредел «вытекал из возведения аморализма в принцип политической борьбы»; «...именно степень радикализма находилась в прямой связи с нравственными установками, отношением к морали революционных идеологов»¹. Так признание Савинкова гласит: «Мы отравили кровью. Мы без крови не понимаем борьбы»².

К этому можно только добавить, что отечественные радикалы не ограничились позицией Макиавелли, по мере приближения 1917 года насилие из метода достижения некоего мифического благого общества превращается уже фактически в самоцель, ибо без него ни захватить власть, ни удержать ее невозможно. Но тогда и сама власть превращается в сплошное насилие, – налицо макиавеллизм (о котором пойдет речь далее) и его практическая реализация в тоталитаризме большевиков и Сталина. Е.Л. Рудницкая отмечает, что деятельность большевиков фактически выродилась в бланкизм: «Бланкистская устремленность, изначально существовавшая в русском освободительном движении и давшая цвет его наиболее радикальному выражению, со всей определенностью выявила себя в революции октября 1917 г., совершенной под знаменем социализма»³.

И за пределами России в XX веке Макиавелли нашел многих сторонников, среди которых был и французский философ Морис Мерло-Понти (1908–1961), полагавший, что в исторической деятельности добродетель порой толкает к катастрофе, а жестокость оказывается менее жестокой, чем снисходительность. В силу этого может получиться, что «жестокий политик любит людей и свободу больше, чем так называемый гуманист»⁴. История есть борьба, поэтому «политика соотносится скорее с людьми, чем с принципами». К тому же «принципы ни к чему не обязывают» и «могут быть на услужении у каких угодно целей». Одних принципов мало, необходимо также иметь представление о том, «какие силы, какие люди будут воплощать их в жизнь». Необходимо иметь ценности, но не менее важно – кто станет носителем этих ценностей. М. Мерло-Понти заключает, что жестокая мудрость Макиавелли остается безупречной. Разумеется, нельзя критиковать гуманистическую политику, основываясь на ее извращениях. Гуманистическая политика должна учитывать все реальные и многообразные обстоятельства политической жизни, быть действенной и активной, а не сводиться лишь к моральной проповеди. Она должна быть человеколюбивой не только в целях, но и в средствах их достижения. Гуманизм не означает вседозволенности и анархии, он должен быть строгим и последовательным, не упускающим на каждом этапе реализации своей политики человека как высшую ценность. В то вре-

¹ Там же. – С. 423, 427.

² Савинков Б. Воспоминания террориста. – М., 2002. – С. 542.

³ Рудницкая Е.Л. Лики русской интеллигенции. – М., 2007. – С. 428.

⁴ Мерло-Понти Морис. Заметки о Макиавелли // Знаки. – М., 2001. – С. 250.

мя как французский философ приходит к выводу, что «Существует только один достойный своего имени гуманизм, тот, который, пройдя через все испытания, требует реального признания человека человеком, и он не может появиться до того, как человечество обретет средства, необходимые для общения и единения»¹. Однако страницей ранее он пишет о том, что «средства не меняются — они по-прежнему остаются кровавыми, безжалостными, гнусными». На это ответим, что средства «для общения и единения» существуют уже не менее двух тысяч лет. Проблема не в их отсутствии, а в нежелании им следовать, в моральной порочности политики, исходящей из духовно-нравственного кризиса личности и современного человечества. И в этом смысле необходимо не ждать светлого будущего, а возвратиться к хорошо известным принципам любви, ненасилия, первостепенной ценности человеческой личности.

Вместе с тем Мерло-Понти признает, что политическому искусству Макиавелли не доставало «руководящей идеи», вселяющей надежду и заставляющей решительным образом ставить добродетель выше случайного стечения обстоятельств. Но Макиавелли не был бы одним из творцов новоевропейской политической философии, если бы следовал этой классической методологии. Тем не менее, Мерло-Понти видит заслугу Макиавелли в постановке проблемы «реального гуманизма», «в том, что он сформировал несколько положений реального гуманизма»². Маркс, по его мнению, тоже шел этим «гуманистическим» путем, однако не смог создать «власть без власти»³. В итоге проблема «реального гуманизма» заключается в изобретении таких политических форм, которые были бы способны контролировать власть, не отменяя ее. Россия первой половины XX в. не смогла создать такую систему власти, что стало ясно после подавления Кронштадтского восстания и, по сути, уничтожения советской власти, ее подмены большевистским террором, а затем партноменклатурой.

Мерло-Понти делает следующий вывод: «Если называть гуманизмом философию, размышляющую о внутреннем мире человека, для которого не существует никаких принципиальных препятствий в его отношении с другими, никаких неясностей в выполнении своей социальной роли, и ставящую на место политики моральную проповедь, то Макиавелли не является гуманистом. Если же называть гуманизмом философию, для которой отношение одного человека к другому и со-

¹ Мерло-Понти Морис. Заметки о Макиавелли // Знаки. — М., 2001. — С. 255.

² Там же. — С. 256.

³ Действительно, у Маркса можно найти следующую фразу: «...цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 1. — М., — С. 65.). Однако само учение Маркса о «диктатуре пролетариата» и социалистической революции полностью отходит от этого благого пожелания. Теоретики марксизма давали высокую оценку освобождению политики от морали у Макиавелли (там же. — С. 314).

зидание общей для всех людей истории составляет проблему, то в этом случае следует сказать, что Макиавелли сформировал несколько положений реального гуманизма»¹. И все же, несмотря на истинность некоторых положений Мерло-Понти о наличии элементов гуманизма в политической доктрине Макиавелли, можно и нужно усомниться в его безупречности. Хотя может быть и хуже: от Макиавелли можно идти не только вперед, к полноценному и истинному, и в этом смысле *реальному* гуманизму, основанному на принципе ненасилия, но и назад, к полной его утрате – «макиавеллизму».

Уже с позиций анализа трагической истории XX века А. Солженицын подвергает критике не только макиавеллизм, но и макиавелльство в практике тоталитарного режима:

Насколько все впитали и усвоили: “важен результат”. Откуда это к нам пришло? <...> Важно сколотить партию! захватить власть удерживать власть! устранить противников! победить в чугуне и стали! запустить ракеты!

И хотя для этой индустрии и для этих ракет пришлось пожертвовать и укладом жизни, и целостью семьи, и здоровьем народного духа, и самой душой наших полей, лесов и рек, – наплевать! важен результат!!

Но это – ложь... не результат важен! не результат – а дух! Не что сделано – а как. Не что достигнуто – а какой ценой. <...>

Никто не спорит: приятно овладеть результатом. Но не ценой потери человеческого образа.

Александр Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ. Ч. 4. Гл.1.

§ 2. ТЕЗИС МАКИАВЕЛЛИЗМА

Тезис макиавеллизма (который есть опровержение Макиавелли²), гласит: *цель оправдывает любые средства*. Если А.Х. Горфункель пишет, что «соотношение между действительным учением Макиавелли и “макиавеллизмом” достаточно сложно», так как «сформулировав принцип оправдания средств, применяемых политиком, теми целями, которые он ставит перед собой, он дал возможность достаточно произвольного истолкования соотношения целей и средств политическоего действия»³, то, согласно Николаю Бердяеву, «макиавеллизм не есть какое то специальное направление в политике Ренессанса, но есть сущность политики, которую признали автономной и свободной от

¹ Там же. – С. 256.

² Мерло-Понти отметит в этой связи: «Можно сказать, что макиавеллизм есть опровержение Макиавелли...» («Заметки о Макиавелли». – С. 256–257).

³ *Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – С. 155.*

моральных ограничений»¹. Примеры такой «политики», полагал другой русский философ И.А. Ильин (1883-1954), дают Гитлер и Сталин². По отношению к кровавым человеконенавистническим деспотам можно применить и более подходящий тезис: «*сопротивление добру насилием*», или «*уничтожение добра насилием*». Отечественный мыслитель Б.В. Яковенко полагал, что дальше большевиков идти по пути аморализма и беспринципности фактически невозможно, так как «Цель до такой степени оправдывает здесь средство, что теряет все существенные черты своей финальной возвышенности и притягательности и в конце концов сама становится лишь одним из средств». Это происходит потому, что «для большевизма не существует вообще никакой морали; он не понимает и не признает нравственного долга, нравственных максим, нравственных добродетелей. Мораль растворяется для него в политической тактике, а эта последняя запечатлена идеей пользы и целесообразности. Основным его практическим принципом является положение «цель оправдывает средство» в самом грубом, конкретном и примитивном смысле этого слова»³.

Нашлись «последователи» Макиавелли, которые опустили лишь одно определение в его высказывании – «благая» цель, но при этом смысл первоначального суждения полностью извратился. Таково большевистское определение: «политика – это искусство захвата и удержания власти». Но это уже не политика, а криминальная деятельность, крайне опасная, так как охватывает всё общество. Обычная преступность стремится завладеть материальными или финансовыми благами, принадлежащими частным лицам или государству. Преступность «политическая», направленная на захват власти, стремится насильственно подчинить себе само государство, а через него и все общество. Это преступление граничит с геноцидом, так как ведет именно к нему, что подтвердила история. Эта деятельность не должна называться политической, «это не политика, а *гибель политики*»⁴. Она и

¹ Бердяев Н. О назначении человека. – М., 1993. – С. 287.

² «С формальной точки зрения, – пишет И.А. Ильин, – их житейская борьба и их карьера – имела «политический характер, потому что они добивались государственной власти и захватывали ее. Но по существу дела их деятельность была анти-политической и против-государственной. Как авантюристы и карьеристы, – они “преуспевали”; но как “политики” они осуществляли “позорный провал”, ибо они губили свой народ в нужде, страхе и унижениях» (Ильин И.А. Кризис демократии обостряется... // Собрание сочинений: В 10 т. – Т.2. – Кн. 2. – М., 1993. – С. 153).

³ Яковенко Б.В. Философия большевизма // Мощь философии. – СПб., 2000. – С. 911-910.

⁴ И.А. Ильин отмечал в этой связи следующее: «История знает множество авантюристов, честолюбцев, хищников и преступников, овладевавших государственною властью и злоупотреблявших ею. Нужно быть совсем слепым и наивным, чтобы сопричислять эти разбойничьи дела к тому, что мы называем *Политикой*» («Кризис демократии обостряется» // Там же. – С. 152).

запрещается Конституцией и законами, однако до сих пор это определение можно найти в учебниках.

Шпенглер также является создателем своеобразной макиавеллистской философии политики, выраженной в четвертой главе («Государство») его знаменитого произведения. В ней он исходит из основополагающих интуиций философии жизни, в которых ощущается влияние нищезанятия. Для него «*Вся жизнь – это политика*», а «война – первополитика всего живого», так как борьбу и жизнь он рассматривает в единстве¹. Человечество всегда находится в рабстве под руководством небольшого числа настроенных властвовать сильных натур». Немецкий мыслитель, по следам Макиавелли, совершенно «очищает» политику от морали. Для него не стоит вопроса об истинности и гуманности того или иного политического учения, важным является лишь его *действенность*. Программы и чувства тоже не должны интересовать политического деятеля, он «находится по другую сторону истины и лжи». Катехизис успеха политика представляет у Шпенглера «крайнюю противоположность всякой религиозной морали», и без аморализма в политике «не было бы никакой церкви, никаких английских колоний, никакого американского капитала, никакой победоносной революции и, наконец, ни государства, ни партии, ни даже народа в удовлетворительном состоянии». При этом виновен не отдельный человек: «Эта жизнь бессовестна»². В высказываниях Шпенглера нет ничего оригинального, проходимость всех эпох и народов именно таким образом оправдывали все свои деяния – общественной или иной необходимостью. Необходимостью любой, но не моральной. Однако Церковь существует не потому, что и там есть проходимость, а потому, что есть святые; народ существует не потому, что способен поработать иные народы, а потому что у него есть объединяющая моральная идея; государство существует не потому, что подавляет всех и вся, а потому что реализует народные цели – и существует лишь до этих пор. Ну а что касается английских колоний, то Шпенглер не дождал до их освобождения, ну а если бы не было американского капитала, то, может быть, меньше было бы войн на планете? Исходный метафизический порок не только политической философии Шпенглера, но и его взглядов на развитие цивилизаций и культур, соотношения культуры и цивилизации, состоит в биологизации социально-политической жизни, своеобразном социальном дарвинизме. Однако общество – не стадо, а у человека помимо инстинктов есть еще разум, вера и мораль, которые и делают совокупность людей обществом.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998. – С. 466.

² Там же. – С. 466, 482, 469.

Макиавеллизм – это политика «*выжить любой ценой*» как на уровне власти общественной, так и в межличностных отношениях. Мораль или аморализм – вездесущи, будучи допущены в одну сферу, они пронизывают затем все проявления социальной и индивидуальной деятельности. Оказывается, что действительно *выживает* тот, кто не ставит личное благополучие и даже жизнь выше всего, и выживает именно как человек, а не биологический вид. Да ведь и человек как таковой, по определению – homo sapiens – существо разумное, а утрачивая мораль он теряет разум, то есть, перестает быть человеком, и даже биологическим видом – такого злобного животного природа сама по себе не смогла бы произвести. Здесь уже и не разум, и не инстинкт, а зло разрушения, вооружившееся интеллектом.

Но если однажды человек:

...отказался от этой цели – “выжить любой ценой”, и пошёл, куда идут спокойные и простые, – удивительно начинает преобразовать неволю твой характер, Преобразовать в направлении, самом для тебя неожиданным.

Казалось бы: здесь должны вырастать в человеке злобные чувства, смятение зажатого, беспредметная ненависть, раздражение, нервозность. А ты и сам не замечаешь, как, в ощутимом течении времени, неволя воспитывает в тебе ростки чувств противоположных.

Ты был резко-нетерпелив когда-то, ты постоянно спешил, и постоянно не хватало времени. Теперь тебе отпущено его с лихвой, ты напитался им, его месяцами и годами, позади и впереди, – и благодатной успокаивающей жидкостью разливается по твоим сосудам – терпение.

Ты подымаешься...

Александр Солженицын. Архипелаг ГУЛАГ.

Ч. 4. Гл.1. «Восхождение».

Так А.И. Солженицын, на страницах своих романов, описывающих положение человека в экстремальных условиях лагерного насилия, показывает эту истину, которую уже в XIX веке прояснил его великий предшественник – Ф.М. Достоевский.

В действительной, то есть моральной политике, власть не может рассматриваться как цель. Власть – это лишь инструмент для осуществления определенной общественной цели. Уже Аристотель определял политику как стремящуюся к благу: «Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе» (Политика 1282b 15). Это же утверждает и И.А. Ильин, отказываясь признавать захват власти “«политической деятельностью» <...> Ибо политика имеет свои здоровые основы, свои благо-

родные, духовные аксиомы – и тот, кто их попирает, причисляет сам себя к злодеям”¹.

Далее Ильин разъясняет, что *«Политику нельзя рассматривать формально и расценивать по внешней видимости. Она не есть дикая скачка авантюристов; она не есть погоня преступников за властью... Все определяется и решается той высшею и предметною жизненною целью, которой призваны служить эти средства. Государственная власть есть лишь средство и орудие, призванное служить некоей высшей цели... Политика не есть пустая «форма» или внешний способ; она зависит от цели и задания, так что цель определяет и форму власти и способ ее осуществления. Политика есть сразу: и содержание, и форма. И поэтому истинный политический успех состоит не в том, чтобы завладеть государственной властью, но в том, чтобы верно ее построить и направить ее к верной и высокой цели»*². Согласно Хане Арендт, насилие вовсе не принадлежит сфере политики, более того, является антиполитическим феноменом. Насилие не в состоянии ничего решить, но приводит к еще большему насилию. Политику она рассматривает как реализацию морали, поэтому аполитичный человек заслуживает такого же порицания, как аморальный. Для нее тоталитаризм как абсолютное насилие над личностью явился, по сути, отрицанием политики в XX веке. Чтобы преодолеть крайности прошлого и современности, необходимо осуществить своеобразный возврат к классической политической философии, понятию добродетели (но не к платоновскому и тоталитарному государству), объединив ее с достижениями новоевропейской политической философии, свободой и равенством. Необходимо объединить благо и свободу, только тогда возможно осуществление гуманистической политики и справедливости. Ведь справедливость, еще по Платону, есть упорядоченное добром бытие.

§ 3. ТЕЗИС ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

Гуманистическая политика (И. Кант, Ф. Достоевский, М. Ганди, М.Л. Кинг и др.) исходит из тезиса *«благая цель может быть достигнута только благими методами»*³. Данное высказывание является не пожеланием кота Леопольда («Давайте жить дружно!»), но аксиомой, подтвержденной на практике. Дело в том, что цель зависит от тех средств, с помощью которых она достигается, поэтому благая цель не

¹ Ильин И.А. Кризис демократии обостряется... // Собрание сочинений: В 10 т. – Т.2. – Кн. 2. – М., 1993. – С. 152-153.

² Там же. – С. 154.

³ «Ненасилие требует, чтобы средства, которые мы используем, были так же чисты, как наши цели» (Кинг-младший М.Л. Письмо из бирмингемской городской тюрьмы // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. – М., ИВИ РАН, 2000. – С. 281).

может быть достигнута негодными средствами, она тогда видоизменяется, будет уже другой, не благой. Это прекрасно осознавал Достоевский и стремился выразить в своем творчестве. Отвечая на вопрос, «что же есть *истинная политика?*», И.А. Ильин пишет: «Утверждение *органической солидарности всех со всеми*». И далее: «*Истинное Политическое* служение имеет в виду не отдельные группы и не самостоятельные классы, но *весь народ в целом*. Политика по существу своему не раскалывает людей и не разжигает их страсти, чтобы бросить их друг на друга; напротив, она *объединяет людей* на том, что *им всем обще*»¹. Поэтому марксистско-ленинское деление общества на враждебные классы и инспирирование кровавой борьбы между ними Ильин называет «*политическим развратом*»².

Образцом гуманистической политики ненасильственного сопротивления может служить деятельность Махатмы (Мохандас Карамчанд) Ганди (1869–1948), который осуществил, казалось бы, совершенно невозможное: на практике доказал возможность политики ненасилия и добился успеха, когда насилие стало повсеместной и общепризнанной нормой, чем-то будничным и обычным, не вызывающим протеста. А ведь до него насилие в политических делах считалось столь же естественным и необходимым, как биологическая смерть человека от старости.

Родился Ганди в глубоко религиозной семье, его отец был справедливым, неподкупным, а также веротерпимым, что в те времена было большой редкостью. Ганди рос застенчивым и робким мальчиком, но вместе с тем обладал внутренней духовно-нравственной стойкостью, проявившейся уже в 11 лет, когда он спорил с родителями, считая несправедливой кастовую систему. Много лет спустя ему удастся убедить индийцев отказаться от нее. В 1888 году Ганди уезжает в Англию изучать юриспруденцию, нарушив кастовый запрет. Общение с европейской культурой открыло для него новые горизонты: он знакомится с буддизмом и Новым Заветом (который его потряс), мечтает объединить индуизм с буддизмом и христианством. Возвратившись в Индию в 1891 году он не добивается успеха на адвокатском поприще, так как ведет себя ответственно и честно. В 1893 году он отправляется в Южную Африку, где сталкивается с ужасными проявлениями расизма. Расовые предрассудки он называет «серьезной болезнью», и

¹ Ильин И.А. Кризис демократии обостряется... // Собрание сочинений: В 10 т. – Т.2. – Кн. 2. – М., 1993. – С. 155.

² Там же. – С. 156. Вместе с тем Ильин критиковал политику ненасилия, в том числе М. Ганди, что вступает в противоречие с основами гуманистической, моральной политики. Причиной этому служило его своеобразное понимание доктрины «сопротивления злу силой» (см. об этом: «О моральном обновлении человечества» // Там же. – С. 288-291)). Ильин не осознавал разницы между учениями Толстого (непротивленчеством) и Ганди (ненасильственным сопротивлением), о чем речь пойдет ниже.

начинает борьбу с ними. Борьба за права индийцев и всех притесняемых людей становится основным содержанием его жизни. При этом он вырабатывает личные принципы поведения: всякий раз оказывать произволу вежливое, но непреклонное сопротивление и никогда не требовать возмездия за личные оскорбления. В 1894 году он предложил объединиться в ассоциацию всем вне зависимости от вероисповеданий, национальностей и каст. Его жизнь неоднократно подвергалась опасности, и он не единожды жестоко избивался, однако не искал возмездия и прощал, чем вызвал уважение даже у белых расистов. В борьбе и жизненной практике происходило углубление и укрепление его духовно-нравственных и религиозных принципов. Ганди знакомится с учением Льва Толстого о непротавлении злу силой. Однажды он пишет: «Россия в лице Толстого дала мне учителя, который предоставил теоретическую основу моего ненасилия». Хотя известно, что идею ненасилия он впитал в себя вместе с молоком матери, так как в местности, где он жил, был распространен джайнизм – одно из древнейших духовно-нравственных учений, характеризующееся крайним аскетизмом и безусловным следованием принципу «*ахимса*». Л. Толстой, видимо, помог ему артикулировать, осмыслить и уточнить свои взгляды. Религией Ганди стало служение, к которому он пришел через самопознание. Вечерами после рабочего дня он два часа работал бесплатно в больнице, во время эпидемии чумы сутками ухаживал за больными.

Ганди, борясь против несправедливых и дискриминационных законов, впервые в 1906 году выдвинул идею совместного ненасильственного сопротивления – *сатьяграха* (твердость в истине), означавшую не вынужденную пассивность слабого перед сильным и не «око за око». Ганди так пояснил выбор данного понятия: «Правда – “сатья” – предполагает любовь, а твердость – “аграха” – порождает силу и, таким образом, служит её синонимом. Я поэтому стал называть движение словом «сатьяграха», что означает силу, рожденную правдой и любовью, или ненасилие». Сатьяграха – это мирное восстание, непримиримое сопротивление без злобы и насилия. Единственным оружием является собственная жизнь. Ненасилие – это позиция мужественных людей, трусу оно недоступно, поэтому он и уповает на насилие.

Уже в XIX веке ирландские крестьяне отказывались уплачивать тяжелую земельную ренту английским феодалам, которую с них требовал сборщик платы капитан Чарлз Бойкот. При этом они «бойкотировали» (это слово стало нарицательным) всю деятельность капитана, – фермы бастовали, когда был уволен хотя бы один работник. Ганди также противопоставил насилию ненасильственное солидарное сопротивление, основанное на внутренней духовно-нравственной правоте. Он надолго попадает в тюрьму, но движение нарастает, власти вынуждены его освободить. Когда против идущей колонны ненасиль-

ственного сопротивления была пущена конница, люди легли на землю, и кони остановились. Мировое общественное мнение встало на защиту движения Ганди. В поддержку индийцев в Южной Африке выступили Альберт Эйнштейн, Бернард Шоу, Бертран Рассел и многие другие известные ученые и общественные деятели. Властям пришлось уступить и отменить в 1914 году наиболее оскорбительные расистские законы. Один из английских чиновников признался Ганди: «Я иногда хочу, чтобы Вы прибегли к насилию. Тогда нам сразу стало бы ясно, как поступать с Вами». Однако Ганди не предоставил расистским властям такого шанса. Его позиция и действия были безупречны с моральной точки зрения. Так победой ненасильственного массового движения сатьяграхи, фактически впервые в истории человечества, завершилась двадцатилетняя работа Ганди в Южной Африке, после чего он возвращается в Индию, в которой британские колонизаторы обрекли население на нищету, выкачивая все ресурсы и уничтожая традиции.

В 1885 году представители индийской интеллигенции и национальной буржуазии создают партию Индийский национальный конгресс, цель которой – обретение независимости. Возвратившись в 1915 году в Индию, Ганди вдохнул в деятельность этой партии новые идеи. Он указывал, что «Дело не в политической независимости индийского государства, а в возрождении духовной независимости народа Индии. Могучая сила духа, скрытая в индийской культуре, позволит нам найти собственный путь в истории и обрести единство и равноправие с другими народами. Народ Индии должен обрести независимость в своем сердце, и тогда внешнее угнетение будет бессильно. С помощью оружия можно на время добиться независимости, но с помощью оружия невозможно ни стать свободным самому, ни освободить других. Англичане не завладели Индией – мы им отдали ее. Они находятся в Индии не благодаря своей силе, а потому, что мы держим их здесь». Уинстон Черчилль так заметил по этому поводу: «Рано или поздно придется сокрушить Ганди, индийский национальный конгресс и все то, что они отстаивают».

Ганди разработал всеобъемлющую программу несотрудничества с колонизаторами путем бойкота иностранных товаров, неповиновения нелегитимным законам и т.д. Все акции осуществлялись на основе полной гласности и открытости, предупреждения противостоящей стороны. Участники движения не должны были желать зла противнику, стремясь лишь к достижению поставленной цели. Вместе с тем каждый, вступивший на путь неповиновения, должен был быть внутренне готов к смерти. Так Ганди объявлял голодовки, чтобы прекратить индусско-мусульманскую вражду. Его авторитет был настолько высок, что массовая резня прекращалась.

Так как Ганди исходил из духовности, порождающей мораль, его поведение было непредсказуемым. Его искренность и самопожертво-

вание обезоруживали противников. Например, в суде, где его обвиняли в понесенных в результате сат્યાграхи жертвах, он отказался защищаться, признав себя виновным за пролитую кровь. «Ненасилие, – заявил он, – подразумевает добровольное подчинение наказанию за несотрудничество со злом». Вместе с тем, он считал существовавшие законы нелегитимными, и тем самым признавал своё право на сопротивление. Его стали называть Махатмой – «Великой душой». Он был маленьким и худым с оттопыренными ушами, обернутый всегда только домотканым холстом и всегда с детской улыбкой. Однако и у него появились враги и помимо колонизаторов. Это фанатики как из числа индусов, так и мусульман, крупные землевладельцы, беспокоившиеся о своих доходах. После ухода англичан взорвалась подготовленная ими «бомба ненависти» как результат политики «разделяй и властвуй», – сознательно посеянная вражда между мусульманами и индусами. Ганди снова объявляет голодовку и резня в Дели прекращается – это было последним чудом его политики. 30 января 1948 года в него стреляет фанатик-индус.

Отношение к Ганди различно: кто-то считает его пророком, кто-то – мечтателем-утопистом. Сам Ганди, как и Будда, называл себя просто обычным человеком, стремящимся к моральному совершенству. Для Ганди ненасилие было не просто философской категорией, но сутью его жизни и борьбой за человека, что нашло свое преломление и в политической борьбе. Духовно-нравственные установки определяли все его мировоззрение, в том числе и политическое. «Ахимса постигается не разумом, а душой, – пишет Ганди. – Всех нас может спасти лишь правда и ненасилие». Корни *ахимсы* не в ненависти, а в любви. Целью сат્યાграхи является не наказание противника или нанесение ему ущерба, так как «Истинная ахимса должна означать полную свободу от злой воли, гнева и ненависти и беспредельную любовь ко всему сущему». Ахимса – это внутренняя духовно-нравственная установка, признающая высшей ценностью жизнь и любовь к человеку и всему живому. Ганди не верил в быстрые пути к успеху политики ненасилия, и тем не менее, понимал, что «свобода, завоеванная кровопролитием и обманом, – не свобода». Человек прежде всего в своей душе должен победить зло и не участвовать в зле внешнем. У Ганди, как и у Достоевского, Бог с дьяволом борется за обладание человеческим сердцем. По Ганди, «сила происходит не из физических способностей, она проистекает из неукротимой воли. Ненасилие – самая мощная сила, находящаяся в распоряжении человечества». Почему оно не торжествует в современном мире? Потому что требует для своего осуществления духовной личности, ищущей не власти и господства, не славы и богатства, а служения народу и человечеству в лице каждого угнетенного и нуждающегося. Человечеству требуются такие духовно-нравственные личности, чтобы строить политику будущего политического ненасилия.

В Америке известным последователем Махатмы Ганди, выступившим против расовой сегрегации, стал негритянский священник-баптист Мартин Лютер Кинг (1929–1968). Юридической возможности защититься от оскорблений у афроамериканцев не было, господствовал суд ку-клукс-клана. Но Кинг боролся за права ненасильственно, убеждал белых примером христианского поведения в своем праве на равенство (в 1955 г. в г. Монтгомери последовал массовый отказ использовать общественный транспорт, где афроамериканец не мог сидеть, если стоял представитель белой расы). Когда расисты бросили в его дом бомбу (от которой чудом не пострадали его жена и маленький ребенок), он провозгласил заповедь: «Воздерживаться от насилия кулака, языка и сердца». Он заявил: «Мы против насилия. Мы хотим любить наших врагов. Если они остановят меня, наше дело все равно не остановится, потому что оно справедливо». В результате закон о сегрегации в транспорте был отменен и люди перестали бояться ку-клукс-клана. Кинг сумел разбудить души американцев. И афроамериканцы, и представители иных рас уходили от ненависти, мерилом человека была признана личность. Оба гуманиста, М. Ганди и М.Л. Кинг, пришли к заключению, что «политическую свободу, так же как и духовную, следует мыслить как равноправную»¹. Кинг считал Ганди своим учителем и повторил его судьбу – был застрелен убийцей.

Позиция Ганди – жертвенная, он приносил себя в жертву каждому человеку и человечеству. Это оружие духовного мужества и ненасилия самое сильное в мире, но оно может исходить только от добровольно взявшей на себя такое обязательство личности. Этот принцип не может быть введен законодательно и стать политикой государства, так как общество и государство не могут рассматривать себя как жертву мира. Такое может произойти лишь тогда, когда все члены общества и все граждане данного государства разделят такую позицию и готовы будут отстаивать ее ненасильственно даже при наличии угрозы для личной безопасности и самого существования народа. Практически такое, наверное, невозможно, но возможен личный подвиг и служение, примером которого являются Сократ, Иисус, Ганди, Кинг и многие другие. Чем больше будет появляться личностей с такой позицией, тем быстрее прекратятся войны и насилие. Это зависит от мировоззрения и поступков каждого человека.

М.Л. Кинг в 1960 году отмечал: «Я пришел к выводу... что христианское учение о любви, действуя посредством гандистского метода ненасилия, является одним из самых сильных орудий, доступных уг-

¹ *Ин-Сук Ча*. Глобализация, культурная идентичность и развитие личности // Вестник Российского философского общества. – № 3(27), – М., 2003. – С. 32.

нетенным в их борьбе за свободу»¹. Как известно, в 1959 году он провел месяц в Индии, изучая принципы ненасилия, применявшиеся М. Ганди. «Именно в том, что Ганди придавал особое значение любви и ненасилию, я нашел метод для социальных преобразований... Я начал чувствовать, что это был единственный морально и практически справедливым метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу»². Христос дал М.Л. Кингу дух и мотивацию протеста, а Ганди – метод и технику его выражения. М.Л. Кинг «пытался найти компромисс между концепцией имманентного Бога, характерной для либералов, и суверенного, трансцендентного Бога неортодоксов... Бог одновременно и трансцендентен (в той мере, в какой он превосходит человеческую греховность, препятствующую полному воплощению его заветов в земной жизни), и имманентен (в той мере, в какой его моральные принципы выступают в качестве мотивации активной борьбы за справедливость)»³. Борьба для него не может быть выиграна одной молитвой. Важнейшим было понимание М.Л. Кингом необходимости действовать здесь и сейчас, а не откладывать на потом. Им была глубоко осознана сущность человеческой свободы, провозглашенная уже библейскими пророками, Сократом, ранними христианами, мужественно принимавшими насильственную смерть: «Существует странное, иррациональное убеждение, что в самом ходе времени есть нечто, что неизбежно исцелит все болезни. На деле же время нейтрально. Его можно использовать либо разрушительно, либо созидательно. Я начинаю думать, что люди злой воли использовали время гораздо более эффективно, чем люди доброй воли. Нашему поколению следует покаяться не просто за едкие слова и действия плохих людей, но за ужасающее молчание хороших людей. Мы должны увидеть, что человеческий прогресс никогда не катится на колесах неизбежности. Он идет благодаря неустанным усилиям и постоянному труду людей, желающих быть соработниками Бога, и без этого тяжелого труда само время становится союзником сил социальной стагнации. Мы должны творчески использовать время и постоянно помнить, что время всегда приспело для добрых дел»⁴.

М.Л. Кинг также выступал против крайностей как самоуспокоения и приспособления к сегрегации, так и против ненависти и насилия в негритянской среде. Он расширил положение «благая цель может

¹ Цит. по: Роберт Джонсон. Мартин Лютер Кинг-младший и ненасильственная борьба за гражданские права в Америке // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. – М., 2000. – С. 255.

² Кинг, М.-Л. Паломничество к ненасилию // Этическая мысль. – М., 1991. – С. 173.

³ Ярыгин Н.Н. Христианские ценности в современном мире // Вестник ВГГУ. – № 1 (1) 2008. – Киров, 2008. – С. 20.

⁴ Кинг-младший М.Л. Письмо из бирмингемской городской тюрьмы // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. – М., 2000. – С. 274-275.

быть достигнута только благими целями» тем, что «еще больше неправильно использовать нравственные средства для достижения безнравственных целей»¹. И. Кант также выступил против как поглощения политикой морали у Макиавелли, так и макиавеллистского освобождения политики от морали: «Политика говорит: “*Будьте мудры как змии*”, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): “*и чисты как голуби*”»; “истинная политика... не может сделать шага, заранее не отдав должного морали”². Кант, наследуя традицию классической политической философии (Аристотеля), утверждал, что истинная цель политики – «соответствие общей цели общества»³. Он подвел итог теоретическим исканиям эпохи Просвещения, обосновывал правовые формы и методы борьбы за изменение общественного строя и объявил личность самоцелью общественной организации: “...право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти”. «Кант требует должного. Это требование, как и его кажущаяся «наивность», заключается лишь в убеждении, что политика, основанная на морали и праве, будет наиболее плодотворной, наиболее соответствующей *прирожденным правам* человека – равенству и свободе»⁴. Социально–политические идеи Кант выразил в работах *Идея всеобщей истории во всемирно–гражданском плане* (1784) и *К вечному миру* (1795). В последней из названных работ он пишет, что моральный политик должен исходить из «естественного права как идеи разума, являющегося образцом, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило»⁵. Для Канта это требование носит *объективный* характер, поэтому «(в теории) не существует спора между политикой и моралью», такой спор возникает на практике, *субъективно*, когда человек должен бороться с эгоизмом в себе, чтобы не переносить его во вне, в политическую жизнь⁶. Проблема же сегодня состоит в том, что то, что для Канта выглядело объективным и аксиоматичным, естественным и априорным, подвергнуто не только сомнению, но и вовсе отрицается. Политика даже в теории признается уже не только не единой с моралью, но и не имеющей с ней ничего общего, рассматривается как «грязное дело», в котором допустимо все. Раздаются призывы примириться с таким пониманием и такой «политикой». Но хотя практика может быть любой, позволительно ли теорию приводить в соответствие с порочной практикой, оправдывать ее еще и теоретически? Недопустимо, чтобы отвратительное *сущее* стало господствовать

¹ *Кинг-младший М.Л.* Письмо из бирмингемской городской тюрьмы // *Ненасилие как мировоззрение и образ жизни.* – М., 2000. – С. 281.

² *Кант И.* К вечному миру // Соч. В 8-ми т. – Т. 7. – М., 1994. – С. 37, 259, 290.

³ Там же. – С. 55-56.

⁴ *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель. – М., 2008. – С. 127.

⁵ *Кант И.* К вечному миру // Соч. В 8-ми т. Т. 7. – М., 1994. – С. 40.

⁶ Там же. – С. 48.

над *должным*, т.е. требованием морального разума, присущего человеку.

Кант выступал за благие методы достижения блага: «...мнимодобрые намерения не могут смыть пятно несправедливости применяемых при этом средств. – Если же на это возразят, что при таких сомнениях в допустимости силой устанавливать состояние законности, быть может, вся земля до сих пор оставалась бы в состоянии беззакония, то такого рода возражение так же мало может уничтожить указанное правовое условие, как и предлог, который выдвигают революционеры, выступающие против государства, а именно что, когда государственный строй негоден, народу следует преобразовать его силой и вообще раз и навсегда проявить несправедливость, дабы потом тем прочнее была установлена и процветала справедливость»¹. Кант был сторонником ненасильственных реформ, осознавая пагубность всяких революций, «уничтожающих всякое правовое состояние»².

Однако Кант по-просветительски наивно мыслил, что даже дьявол, если он обладает рассудком, в итоге превратится в светлого ангела³; что уж тут говорить о всемирной истории и таком пустяке, как человеческий эгоизм, – Кант безусловно верил в его социализацию. Он, как и его предшественники, полагал, что в итоге социализация эгоизма достигнет такой степени, что человечество из враждующих народов превратится во «всеобщее правовое гражданское общество»⁴. С одной стороны, Кант выступает против макиавеллистского освобождения политики от морали, с другой, он прославляет существующий в обществе антагонизм и эгоистическую природу человека, возвращаясь к методологии Макиавелли и Гоббса. Кроющих людей Кант сравнивает с овцами и превозносит «завистливо соперничающее тщеславие», «ненасытную жажду обладать и господствовать» как двигателей прогресса, без которых «все превосходные природные задатки человека оставались бы навсегда неразвитыми».

Достоевский более пессимистичен на этот счет; у него Бог и дьявол борются в сердце человека за его душу. Природа человека выглядит у Достоевского антиномичной, и одному рассудку не справиться со злом, более того, он может быть на услужении у него. В отличие от Канта, ставшего родоначальником немецкой классической политической философии, Достоевского можно назвать родоначальником экзистенциальной гуманистической политической философии. Особенно глубоко его идеи развернулись в произведениях *Братья Карамазовы*, *Идиот* и *Бесы*, в которых дана непревзойденная критика всякого ре-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Соч. В 8-ми т. – Т. 6. – М., 1994. – С. 390.

² Там же. – С. 392.

³ Там же. – С. 33.

⁴ Кант И. Идея всеобщей истории... // Там же. – Т. 8. – С. 12.

волюционного насилия. Для Достоевского «сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» (VIII, с. 192). Оно разлито по всем его сочинениям. Наиболее глубок, значителен и радикален символ «слезинки ребенка», изображенный Достоевским в *Бунте* Ивана Карамазова, когда он отказывается принять светлое совершенное будущее общество, если при возведении его фундамента необходима хотя бы одна слезинка ребенка: «И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены» (XIV, с. 223). Иван спрашивает у брата и получает ответ, который дает совесть человека:

— Скажи мне сам прямо, я зову тебя, — отвечай: Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

— Нет, не согласился бы, — тихо проговорил Алеша.

— И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастье на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливыми?

— Нет, не могу допустить. Брат, — проговорил вдруг с засверкавшими глазами Алеша... (XIV, с. 223).

Эту же мысль Достоевский развивает позднее в очерке *Пушкин*: «Но какое же может быть счастье, если оно основано на чужом несчастье? Позвольте, представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо, мало того — пусть даже не столь достойное, смешное даже на иной взгляд существо, не Шекспира какого-нибудь... Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? Вот вопрос. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастье, остаться навеки счастливыми?» (XXVI, с. 142) Раскольников, преступив именно эту моральную черту, стал преступником. Достоевский не согласен с тем, чтобы ценой слезинки ребенка или жизни человека «унавозить кому-то будущую гармонию»: «слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе

столько платить за вход. А потому свой билет на вход я спешу вернуть обратно» (XIV, с. 222, 223). В этом он солидарен с Кантом в том, что человек есть цель и никогда не может выступать в качестве средства.

Вместе с тем Кант разработал ряд реалистических положений, следуя которым человечество может ликвидировать войны (отсутствие регулярной армии, нефинансирование военных действий, невмешательство во внутренние дела и др.). Его предложения вполне выполнимы, не хватает лишь одного — политической воли, с одной стороны, и требования всечеловеческого гражданского общества — с другой, которое вынудило бы политиков действительно заняться проблемой ликвидации насилия на планете. Частично эти пункты реализованы, частично — нарушаются, а некоторые и вовсе не приняты (нефинансирование производства вооружений и несодержание регулярных армий, ликвидация гонки вооружений).

Но наряду с этим Канту был свойствен и просвещенческий утопизм. Он считал, что публика сама себя просветит, если только ей предоставить свободу: «Для этого просвещения требуется только свобода публично пользоваться собственным разумом». Формулируя в Критике практического разума категорический императив поступать по отношению к другим так, как бы ты хотел, чтобы относились к тебе, Кант фактически воспроизводит всеобщую волю Руссо, наделяя ее чертами априорности: «...социальные императивы практического разума — априорны»¹. Категорического императива нельзя слушаться именно потому, что он всеобщ, а не потому что он заповедан Богом. Заменяя понятие абсолюта категорией всеобщности, Кант стремился на основе ее и свободы построить целостную этическую систему, независимую от теологического обоснования. Всеобщая воля способна даже мазохиста и садиста превратить в добропорядочного гражданина, точнее, только всеобщая воля способна спасти категорический императив от мазохистского или садистского извращения: не могут же все быть ими. Только в этих условиях категорический императив способен работать. В сфере морали истинным становится то, что может стать всеобщим законодательством.

Насильственная макиавеллистская, гегелевско-марксистская, большевистско-либеральная (мы видим, как крайне правые в России объединяются с крайне левыми в призывах к насилию) методология решения общественных проблем должна смениться истинно гуманистической, демократической (не в смысле «демократии» как идеологии захвата и удержания власти, а в смысле народовластия)², в центре

¹ Кант И. Идея всеобщей истории... // Там же. — Т. 8. — С. 290.

² То, что госдепартамент США «использует понятие демократии в качестве инструмента для достижения американских стратегических целей», признал один из самых известных американских политологов Фрэнсис Фукуяма 15 июня 2007 г.

которой — не «духи истории» (Гегель), не «национальные государства» (Макиавелли), не «антагонистические классы» (Маркс), а хрупкая человеческая личность, ценность которой превышает любую идеологию, как «марксистско-большевистской», так и «либерально-демократической», «гнев которых неправомерен, так как жесток» (Достоевский). А.С. Солженицын, следуя нравственной традиции великой русской литературы, также отстаивал принципы гуманистической политики: «Да если государственную, партийную, социальную политику не основывать на нравственности, то у человека и вообще нет будущего. Напротив: государственная ли политика, людское ли поведение, определенные по нравственному компасу, оказываются не только самыми человеческими, но, в конечном счёте, и самыми предусмотрительными для своего же будущего»; «Забывают, что только нравственная политика даёт добрые плоды в дальней перспективе»². Писатель критикует подмену ООН, ее Совета Безопасности решениями НАТО и США, войны, развязанные госдепартаментом США под видом «гуманных целей».

Новая политическая теория, основанная на хорошо забытых принципах «осевого времени», мировых религий и истинного гуманизма, должна быть экзистенциально-личностной, а не диалектически-классовой и либерально-экстремистской. Свобода, демократия и справедливость — не являются самоцелями. Они — лишь средства (и зачастую негодные, если нуждаются для своего осуществления в насилии) для достижения личного и общественного блага. В международной политике, где победила идеологически и геополитически понимаемая «демократия», «демократичным» является все, что способствует установлению власти единого суверена на Земле (однополярность), недемократично все то, что не укладывается в это желание (многополярность). Метод преодоления данных идеологием, их нейтрализация должны осуществляться на теоретическом и практическом уровнях. Наиболее приемлемый и эффективный для этого путь — утверждение во внутренней и внешней политике государств приоритета моральных ценностей, особенно — ненасилия. В сегодняшнем мире уже ни «демократия», ни «либерализм», ни «свобода» и др. искаженные и дискредитированные ценности способны выправить ситуацию, а только проведение ненасильственной морально ориентированной экзистенциально-личностной политики. Именно такую политику всегда стремились утверждать духовные традиции человечества, лучшие

в Горбачёв-фонде, где он выступил с докладом «Внешняя политика США после доктрины Буша». Он добавил: «Демократия — всегда очень важная цель, но она никогда не станет единственной целью, которой хочет добиться Америка» (см. Московские новости. — № 24 (1391) 22–28 июня 2007.).

¹ Солженицын А.И. Мы перестали видеть цель // Собр. соч.: В 9 т. — Т. 8. — М., 2005. — С. 96–97.

² Солженицын А.И. Перерождение гуманизма // Там же. — С. 513.

его умы. Необходимо углубление, развитие и распространение культуры активного и деятельного (не пацифистски обезоруживающего) ненасилия, способного противостоять злу и насилию, но не их методами. Мораль требует защиты оскорбленного и униженного, требует нейтрализации агрессивных устремлений. Ненасильственная моральная политика не должна впадать ни в крайность насилия, ни в крайность пацифизма, не допускающего противодействия насилию и злу. Моральная политика должна быть жизнеутверждающей, способной отстаивать истинность своих принципов и теоретически, и практически.

§ 4. ТЕЗИС ПАЦИФИЗМА

Пацифистская политика непротивленчества может быть выражена тезисом «*непротивление злу силой*» (Лев Толстой). При этом ее необходимо принципиально отличать от гуманистической политики ненасилия, исходящей из тезиса «*непротивление злу насилием*», но признающей при необходимости «*сопротивление злу силой*». Разница в этих тезисах и подходах – качественная, однако ее не всегда замечают, смешивая указанные положения. Попытаемся прояснить эти различия, рассмотрев, прежде всего, заочную полемику, развернувшуюся в русской культуре первой половины XX века между Иваном Ильиным с Львом Толстым, в которую были также вовлечены многие русские философы. Так, Вл. Соловьев, выступал против казни цареубийц, в чем проявил высший и конкретный гуманизм ненасилия. Символически говоря, если бы не состоялось казни убийц, то не было бы и злодейского убийства Николая II... Ведь революция как питается насилием, так и порождает его («бесовство» по Достоевскому и «красное колесо» по Солженицыну). Вместе с тем Вл. Соловьев выступал и против непротивленчества, полемизируя со сторонниками абстрактного гуманизма и толстовства, показывает, как должен осуществляться выбор необходимых средств для реализации принципа ненасилия: «Да ведь, по-вашему, разум и совесть говорят мне только обо мне самом да о злодее, и все дело, по-вашему, в том, чтобы я его как-нибудь пальцем не тронул. Но ведь, по правде-то, тут есть и третье лицо, и, кажется, самое главное, – жертва злого насилия, требующая моей помощи... Но какой из этих способов помощи (сила или молитва. – *Н.С.*) нужно употребить, это зависит от внутренних или внешних условий происшествия, а безусловно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть»¹. Так с просьбой о помиловании убийц Александра II обратились к царю как Л.Н. Толстой, так и В.С. Соловьев, однако форма обоснования необходимости такого помилования у них принципиально разная. Для философа – это не-

¹ Соловьев В.С. Три разговора... // Соч. – М., 1994. – С. 337.

приемлемость смертной казни как ничем не обоснованного кроме мести насилия над уже обезвреженным преступником: «если можно допускать смерть как уклонение от недостижимого идеала, убийство для самообороны, для защиты, то убийство холодное над безоружным – претит душе народа»¹. Писатель же начинает свои письма с искусственного юродства, за которым скрывается гордыня: «Я, ничтожный, не признанный и слабый, плохой человек, пишу русскому Императору и советую ему, что ему делать... Я ничтожный, дрянной человек, в искушениях...». Заканчивает он требованием: «Отдайте добром за зло, не противьтесь злу, всем простите»².

Достоевский раскритиковал непротивленчество еще до его оформления в доктрину у Толстого. Наиболее проникательные мыслители сразу обнаружили, куда могут завести данные идеи: «вы к Льву Толстому как проповеднику слишком добры. – Пишет Константин Леонтьев В. Розанову. – Он хуже преступных нигилистов. Те идут сами на виселицу, а он — блажит, “катаясь как сыр в масле”»³.

Уже в сборнике *Из глубины*, увидев последствия 1917 года, Бердяев дает следующую оценку толстовскому непротивленчеству:

Толстой мешал народжению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее. В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких только может подняться человек. Эти моральные оценки считали даже слишком высокими и потому себя считали недостойными их и неспособными подняться на их высоту. Но мало кто сомневается в высоте толстовского морального сознания. В то время как принятие этого толстовского морального сознания влечет за собой погром и истребление величайших святых и ценностей, величайших духовных реальностей, смерть личности и смерть Бога, ввергнутых в безличную божественность среднего рода. У нас не относятся еще достаточно серьезно и углубленно к соблазнительной лжи толстовской морали. Противоядием против нее должны были бы быть пророческие прозрения Достоевского. Толстовская мораль восторжествовала в русской революции, но не теми идиллическими и любвеобильными путями, которые предносились самому Толстому. Толстой сам, вероятно, ужаснулся бы этому воплощению своих моральных

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 42.

² Толстой Л.Н. Письмо к Александру III // Собр. соч.: В 24 т. – Т. 21. – С. 252.

³ Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. – М., 2001. – С. 359.

оценок. Но он многого, слишком многого из того, что сейчас происходит, хотел. Он вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим¹.

По Бердяеву первая мировая война была проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка войны: «Русский народ в грозный час мировой борьбы обессилили кроме предательств и животного эгоизма толстовские моральные оценки»².

Не столь резкие оценки Толстого находим у Зеньковского, по которому «Толстой страстно боролся с «превращением христианства в утопизм, в некоторую декоративную, безжизненную систему...». И даже: «Максимализм и радикализм Толстого вполне отвечают духу Христова учения, поскольку заповеди Христовы есть путь жизни, а не некие утопические, идеальные задачи». Однако «он отвергал семью. И государство, суд и войну, науку и искусство — чтобы остаться свободным от того дурного, что в них заключено, и оттого проблема зла вся была для него связана с уклонением от мира. Здесь Толстой оказался чужд историческому христианству...»³. Этой же точки зрения придерживается и Ф. Степун: «Христианство глубоко миролюбиво и определено интернационалистично. Тем не менее христианское миролюбие как по своим духовным истокам, так и по своим волевым устремлениям очень далеко от выросшего (не без влияния сектантства) на демократически-социалистической почве пацифизма. Разница в том, что мироощущение пацифизма оптимистично, а мироощущение христианства — трагично. Пацифизм, в частности и пацифизм Толстого, верит в то, что отказом от войны может быть выкорчевано порождающее ее зло. Христианству же ясно, что пока корни мира питаются злом, мир не может не болеть войной, от которой никому и никуда уйти нельзя, не подменяя, хотя бы и бессознательно, вопроса спасения мира от зла вопросом изъятия себя из мира»⁴.

С.Н. Булгаков, выражая идею ненасилия, отмечал необходимость «соединить непримиримость к злодейству с немстительностью к злодеям»⁵. А. Солженицын, продолжая гуманистические начала русской литературы и философии, также стремился пройти между крайностями как макиавеллизма, так и пацифизма. С одной стороны, он всю жизнь посвятил развенчанию практики насилия большевиков, с другой — выступил против принятой на Западе со времен Мюнхена поли-

¹ *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 81.

² Там же. — С. 82.

³ *Зеньковский В.В.* По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Собрание сочинений. — Т. 1. — М.: Русский путь, 2008. — С. 117.

⁴ *Степун Ф.А.* Христианство и политика // Сочинения. — М., 2000. — С. 411.

⁵ *Булгаков С.* Слово в неделю сыропустную // Булгаков С. Слова. Поучения. Беседы. — Париж, 1987. — С. 196.

тики уступок агрессору; он был как противником тоталитаризма, так и толстовства¹. Именно политика отказа Временного правительства от борьбы с откровенным злом ленинского насильственного экстремизма привела Россию к катастрофе октябрьского переворота, гражданской войне и тотальному террору. Показу того, как это происходило, посвящено основное десятитомное произведение писателя *Красное колесо*. В нем вскрывается своеобразная *диалектика красного колеса*, т.е. того, как отказ от активной и бескомпромиссной борьбы со злом (политика пацифистского ненасилия) приводит в итоге к повсеместному, тотальному насилию. Вот как охарактеризовал эту диалектику П.Б. Струве: «Ведь революция, которая привела к разрушению государства и падению культуры, восторжествовала не силою народа, а его слабостью. Той слабостью сопротивления крамоле, которая знаменовала все поведение русской общественности с 1906-го до 1917 г.»².

«Да что говорить об ученых, – пишет современный исследователь Пётр Ткачев, – если “великий писатель” и “матёрый человечеще” Л. Толстой, бунтующий против всего – и против интеллигенции, и против государственности, – являл такой странный “гуманизм”, который оправдывал терроризм: “простительны жестокость и безумие революционеров...”. Причём без какого-либо предвидения последствий такой “прогрессистской” проповеди»³.

Непротивленчество и насилие – диалектические противоположности, переходящие друг в друга и питающие друг друга. Иная ипостась этой диалектики – насилие порождает насилие, когда революция пожирает своих героев, что уже показал якобинский этап Французской революции и описал Достоевский. Запущенный маховик насильственного захвата и удержания власти не может остановиться – такова методология его существования. Он неизбежно вел к гражданской войне и сталинскому гуглагу. С другой стороны, позднее, в 1974 г. Солженицын сказал: «Спрашивают меня: что ж, я предлагаю пассивное сопротивление?... Не очень то-пассивное, оно в том смысле пассивное, что не надо брать в руки винтовки, не надо стрелять и убивать. Но оно очень активное...»⁴. Обращению именно к такой ненасильственной борьбе был посвящен призыв писателя «Жить не по лжи» – сопротивление злу, однако ненасильственными методами. Это своеобразная реализация принципов гандизма, но в условиях советского тоталитарного режима. Из сказанного ясно, что писатель прекрасно осознавал крайности как макиавеллизма, так и пацифизма. Ис-

¹ См. об этом: *Павлова Т.А.* Концепция ненасилия в публицистике А. Солженицына // *Ненасилие как мировоззрение и образ жизни*. – М., 2000.

² См.: *Струве П.Б.* Дневник политика (1925-1935). – М., 2004.

³ *Ткаченко П.* Когда же произойдет смена вех?.. – М., 2009. – С. 24.

⁴ *Солженицын А.* Публицистика. – Вермонт, Париж, 1989. – С. 117.

ходя из реальной общественно-политической ситуации им предлагались и различные методы ее решения на основе принципа ненасилия.

Ненасилие, таким образом, отличается от пацифизма тем, что не запрещает необходимую самозащиту от агрессора. Еще одно важнейшее отличие состоит в том, что ненасилие утверждает необходимость защиты третьего лица, тем более если оно само не может защитить себя (женщина, ребенок, слабый перед сильным злодеем и т.д.). С этих позиций пацифизм выглядит аморальной доктриной, так как помимо обезоруживания самого субъекта перед лицом зла, он также подвергает опасности другого, невинного и слабого, отказывая ему в защите. Пацифист, не беря в руки оружие, тем самым вынуждает других выполнять функцию защиты вместо себя. Это не моральная и ненасильственная позиция, а страусиная попытка избежать ответственности за другого путем тотального отказа от применения силы. Но мораль характеризуется тем, что не избегает ответственности, а напротив, берет ее на себя. Моральный человек – это безусловно ответственная личность, и не только за себя, но и за окружающих людей, за общество, в котором он живет, и государство, человечество, в конце концов, что особенно актуально в эпоху глобализации.

Однако и ненасилие может быть всеохватывающим и бескомпромиссным, по форме напоминающим пацифизм. Но, по сути, здесь – совсем другое. Наиболее красноречивый пример – М. Ганди. Он был сторонником ненасилия, но не пацифистом. В первые годы после возникновения сатьяграхи Ганди объяснял ее суть европейцам английскими словами «пассивное сопротивление», но затем пришел к выводу об их неадекватности¹. Когда во время одной из акций несотрудничества мужчины нескольких деревень бежали от карательной экспедиции, бросив на произвол судьбы женщин и детей, Ганди упрекал их за трусость и бесстыдое прикрывательство ненасилием. Трусость для него была несовместима с ненасилием².

Таким образом, Ганди активнейшим образом боролся со злом, и не только призывами, а всей своей жизнью. При этом он готов был, как и М.Л. Кинг, жертвовать собой (хотя и не безрассудно), но *не другими*³. В этом состоит еще одно радикальное отличие концепции ненасилия

¹ См. подробнее об этом в статье *Е.А. Рождественской* «Принцип ненасилия в мировоззрении Махатмы Ганди» (// *Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность: Сборник статей участников X Московской научной конференции.* – М.: РУДН, 2009. – С. 215.

² Об этом см.: *Gandhi, An Autobiography: The Story of My Experiments With Truth.*

³ За день до своего убийства, выступая в Мемфисе, М.Л. Кинг сказал: «Как любой я хотел бы прожить долгую жизнь... Но сейчас я не забочусь об этом. Я просто хочу исполнять Божию волю... Я не боюсь ни одного человека. Глаза мои видели славу Господнего пришествия» (Miller W.R. *Martin Luther King Jr., His life, martyrdom and meaning for the world.* – New York, 1968. – P. 275-276.).

от пацифизма. Ведь в последнем мы жертвуем не только собой, но и другими, при этом не спрашивая у них согласия, хотят ли они быть незащищенными жертвами. Человек может сам себя признать жертвой и осуществлять всецело ненасильственное поведение, но он не может того же требовать от других, так же как не может бросить их на произвол судьбы. Ненасилие – концепция реалистическая, морально преобразующая жизнь; пацифизм – утопическая, на деле не изменяющая жизнь, а устраняющаяся от решения ее проблем.

Пацифизм – это «дурной» идеализм, не связанный никак с реалиями человеческой жизни. Ненасилие – идеализм разумный, исходящий из морали и действительности, стремящийся максимально воплотить моральный принцип в жизни, преобразовать жизнь на его основе, а не уклониться от жизни в псевдо-нравственную чистоту. Пацифизм неизбежно двойственен и непоследователен: он стремится исходить из максималистски понимаемого морального принципа «Не убий», но в итоге приводит к еще большему насилию, так как не противостоит злу активно. Зло, которому не дается отпор, возрастает и уничтожает самого пацифиста. Таким образом, данная доктрина оказывается убийственной для окружающих и самоубийственной для ее носителя, – она сама себя уничтожает. Пацифисты возможны только потому, что в мире есть те, кто все же борется со злом силой, т.е. исходит из принципа ненасилия. Если все станут пацифистами, то общество перестанет существовать: его или погубит преступность (если найдется хоть один преступник), или съедят волки. Видимо, понимая это, Лев Толстой не любил толстовские общества и общины и не стремился к их распространению. И не только потому, что в них могла исказиться его идея, а потому, что чем шире распространялась его мысль о непротивлении злу силой, тем больше в мире становилось бы несчастных. Толстой предпочитал быть абстрактным проповедником, с одной стороны, призывая следовать своим идеям, а с другой, – осознавая невозможность и невыполнимость этого требования. Так, он пишет в письме к Одину Бэллоу: «...компромисс, неизбежный на практике, не может быть допущаем в теории... Великий грех есть компромисс в теории, намерение понизить идеал Христа, с целью сделать его осуществимым»¹. То есть идеал Христа признается в принципе неосуществимым, но при этом требуется его безусловное осуществление (в теории). В этой двойственности – драма жизни и учения Л. Толстого, если не сказать – ложь. Это именно те благие начинания, которыми выслана дорога в ад. Особенно остро в русской культуре это было осознано И. Ильиным, выступившим с критикой учения Толстого, и А. Солженицыным, критиковавшим позицию писателя в *Красном колесе*.

¹ Письмо от 21-24 февраля 1890 г. Одину Бэллоу // Юбилейное издание. Т. 65. – М., 1953. – С. 34-36.

§ 5. «КОМПРОМИСС ЭГОИЗМОВ» КАК АМОРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Уже Руссо открыл путь для «тоталитаризма свободного общества», когда любое установление, принятое народом, должно считаться истинным. Последним критерием справедливости в этом случае становится общая воля, воля свободного общества. Тогда оказывается возможным признать справедливым все: и войны, и угнетение, и насилие, лишь бы на это согласилось большинство. Не зря Руссо называют идеологом Великой французской революции, в которой было не только «великое», но и якобинский террор.

В классической политической философии знание блага, определяющего справедливость, шло от высшего, абсолютного, трансцендентного принципа, благодаря чему устанавливалось надежное различие между свободой и произволом. У Руссо ограничение произвола осуществляется горизонтально, произволом других людей. Горизонтальное ограничение стало выглядеть в новоевропейской политической философии предпочтительнее вертикального, свойственного классической политической философии (платоно-аристотелевской и средневековой), ибо кажется более реалистичным: ограничение претензий одного претензиями других является самопринудительным. Источником позитивного закона является общая воля, имманентная правильно построенному обществу, а не трансцендентные ценности. Необходимо приблизить бытие к долженствованию посредством всеобщей воли, которая не может ошибаться. В итоге, уже в XIX и, особенно, в XX, свобода становится первичнее и важнее добродетели.

В онтологическом смысле Кант пошел даже дальше, чем Макиавелли: он не столько освобождает политику от морали, сколько уничтожает способы традиционного ее обоснования морали (теологической и метафизической). Но без ограничений эгоистической природы человека обойтись нельзя, поэтому возникает идея самоограничения эгоизма путем свободного следования всеобщей воле, выраженной в категорическом императиве, т.е. долгу. Но насколько действенна такая методология и такая подмена традиционной иерархически построенной морали? Лео Штраус сомневается в ее эффективности, что доказывается ситуацией в современном мире, в котором восторжествовали, наконец, принципы «либеральной демократии», однако от этого не стало меньше войн, хотя сменились знамена.

«Нам не дано предугадать, как наше слово отзовется», — эти слова поэта в наибольшей степени применимы к политической философии вообще и к построениям Платона, Макиавелли, Гоббса, Руссо и Канта в частности. История сыграла с их концепциями злую шутку: если классическая политическая философия, стремясь к бесконечному идеалу, на деле получала насилие и жесткую структуру общества, в которой *добродетель уничтожила свободу* (Платон) то современная, стремясь реализовывать «общую волю» (Руссо) и категорический императив (Кант), «волну к власти» (Ницше), социализовать эгоистиче-

скую сущность человека, не прибегая к его духовному самоизменению, а только посредством построения общественных институтов и ограничений лишь свободой другого, – получила тоталитаризм XX века, терроризм и развязывание войн без санкций уполномоченных международных институтов. Фашизм, коммунизм и либерализм являются плодами на едином древе новоевропейской политической философии. Они привели к расизму и геноциду, тоталитаризму и подавлению прав личности, с одной стороны, произволу сильного и свободного, двойным стандартам, – с другой. Лео Штраус полагает, что современная политическая ситуация совершенно беспрецедентна и потому неразумно ожидать, что более ранняя политическая мысль окажется полезной в овладении ею: “Принципиально новая политическая ситуация требует принципиально новой политической науки”. Однако стоит усомниться в предлагаемом ею проекте, состоящем в соединении психоанализа с диалектическим материализмом на основе, представленной логическим позитивизмом¹. Новая политическая наука исходит из релятивизма того, что не существует самостоятельного общественного интереса, нет и не может быть единой цели и общего блага. Она отрицает, что человек имеет естественные цели, к которым он стремится по природе. Все это является следствием разрыва истины и ценности – «великого» открытия неокантианства и позитивизма. Следствием этого является то, что “современный западный человек больше не знает, чего он хочет, – он больше не верит в то, что может знать, что хорошо, а что плохо, что правильно, а что нет”².

Господствующее направление в новоевропейской социально-политической мысли строится на принципах, заложенных Макиавелли и Гоббсом, – это учение о социализации эгоизма, поисков компромисса эгоизмов в парламенте. Но такая методология, основанная лишь на временном компромиссе эгоизмов, не имеет онтологических оснований и в любой момент возможен возврат к «войне всех против всех». Такой «мир» существует в отношениях между преступными группировками, когда они договариваются о разделе сфер влияния и территорий только для того, чтобы в удачный момент ликвидировать соперника и подчинить все ресурсы себе. Новая политическая наука учит тому, что у человека нет ничего, чего бы ему следовало стыдиться, но тем самым она способствует победе низменного в нем. Лео Штраус заключает, что новая политическая наука “играет на лире в то время, когда Рим горит”, правда, “она не знает, что играет на лире, и не знает, что Рим горит”³. Просветительские «либерально-демократические» идеалы внедряются любыми средствами, служат не

¹ Штраус Л. Эпилог // Введение в политическую философию. – М., 2000. – С. 143.

² Штраус Л. Три волны современности // Там же. – С. 68.

³ Штраус Л. Эпилог // Там же. – М., 2000. – С. 161.

всем и не человеку как таковому, а находятся в услужении определенных геополитических интересов. Современная политическая наука пошла “дальше” Просвещения, у которого были идеалы, хотя и утопические. Самым интересным при этом является то, что метод «социализации эгоизма», принятый в новоевропейской и современной социально–политической мысли, не является фундаментом сложившегося общественного строя европейских демократий. Этот фундамент положен не в этих надстроечных и научных сферах, а в духовных основаниях европейской культуры, связанных с христианскими ценностями, пусть даже секуляризовано интерпретированными¹. Именно духовно–нравственные ценности, а не просто социализация эгоизма и компромисс эгоизмов позволили построить и демократию, и правовое государство, и гражданское общество, и цивилизованную социально ориентированную рыночную экономику.

В западной политической науке принято выделять три ветви власти в правовом государстве – законодательную, исполнительную и судебную. СМИ иногда определяют как четвертую власть. При этом зачастую забывается о духовном строе общества, этой поистине подводной части айсберга. Но если подточен фундамент, айсберг, то не спасется и надводная его часть – соответствующие политические институты и власть. Современные гуманитарные науки не желают видеть духовной составляющей жизни общества и функционирования его политической сферы. Формула Юма и Монтескье о самодостаточности системы «сдержек и противовесов» для существования свободы и справедливости на деле оказывается не достаточной, так как столкновение частных интересов не могут привести к нравственным и ценностным ориентациям. Уже Адам Фергюсон, выдающийся мыслитель шотландского просвещения, указывал, что логика «прогресса» коммерческого общества, сама по себе приводит лишь к поглощению духом наживы всего и вся и «новому деспотизму»². Исходя из желания максимизации выгоды, допустимыми оказываются любые средства «подлости и коварства». Позднее на этом же настаивал и Алексис де Токвиль: люди, ценящие в свободе лишь материальные блага, «никогда не могли удержать ее надолго», и тот, «кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее самой, тот создан для рабства»³. В итоге этой логики получается, как заключает Б.Г. Капустин, что «...свобода не гарантирована ничем и в любой момент логикой игры частных интересов может быть передана в руки тех, кто, удовлетворяя их, разда-

¹ Так, согласно Л. Штраусу “современность – это секуляризованная библейская вера”: “не надеяться на жизнь в раю, а установить рай на земле чисто человеческими средствами”. Секуляризация в этом случае означает “сохранение мыслей, чувств, чувств или привычек библейского происхождения после утраты или атрофии библейской веры” (*Штраус Л. Три волны современности.* – С. 69.).

² *Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society.* – N.Y., 1971. – P. 245.

³ де Токвиль А. Старый порядок и революция. – М., 1905. – С. 188.

вит ее». Получается, что «Ни конституция и законы, ни институты, сколь угодно «свободные» сами по себе, не обеспечивают свободу, если она не нужна людям, если она не входит в их нравы и не является для них жизненной потребностью»¹.

Если классическая политическая философия исходила из института-человека, то нынешняя – из «абстрактного рассмотрения институтов *вне и до* действующих людей»², вне понимания их нравственных и ценностных мотивов. Однако свобода является не пассивным, а активным состоянием личности, и она не может осуществляться сама по себе *вне и без* личности. Согласно Токвилю, «новый деспотизм» не стремится к ликвидации свободных институтов, он предполагает лишь то, чтобы люди стали «недостойными свободы» при наличии свободных институтов. Мыслитель делает вывод, что именно «демократическое общественное устройство... предоставляет редкие возможности для установления деспотизма»³. Уже Арндт и Нойман подчеркивали, что сталинский и гитлеровский тоталитаризм – уникальное явление в мировой истории, и что его невозможно объяснить в категориях классической политической теории. Однако они четко не развели «старый» и «новый» тоталитаризм, зачастую смешивая их. Для Майкла Уолцера новизна тоталитаризма возникает как регресс, откат, наступающий после революционного радикализма: «Тоталитаризм есть паразит неудавшихся революций»⁴. Он может наступать в результате демобилизации революционно-демократических движений, трансформации их нравственно-политических энергий в нужном для укрепления тоталитарной власти направлении. Осуществляется переход к управлению людьми как вещами. Новый тоталитаризм возникает на основе атрофии или уничтожения духовно-нравственного измерения личности, что было недоступно «старому тоталитаризму». Истоки тоталитаризма у Ханы Арндт заключаются в «кризисе нашей цивилизации», а не в противостоянии бывших систем капитализма и социализма (как мыслит З. Бжезинский). Поэтому тоталитаризм одинаково возможен как на почве большевистской власти, расовой дискриминации, так и буржуазной демократии: «тоталитаризм возникает из кризиса нашего века» и не сводится к «внешней угрозе»⁵. Общность этих процессов заключается в дегуманизации, атомизации, возникновении феномена толпы и др. Все это приводит к деморализации политики.

Просветительская вера Канта в прогресс и разум подвергается справедливой критике и со стороны Б.Г. Капустина. Если проблема

¹ Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. – М., 1998. – С. 222-223.

² Там же. – С. 224.

³ *de Токвиль А.* Демократия в Америке. – М., 1992. – С. 495.

⁴ *Walzer M.* On “Failed Totalitarianism” // 1984 Revisited... – P. 107.

⁵ *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. – Cleveland-N.Y., 1968. – P. VIII.

создания правового государства разрешима «даже для народа, который состоял бы из дьяволов», то не к чему вообще разговоры о моральных политиках и принципах¹. В такой наивной прогрессистско-просветительской системе координат нет места и для морального выбора в политике – он лишается смысла. От этики свободы в *Критике практического разума* Кант, в своих поздних социально-исторических и политических произведениях приходит фактически к историческому детерминизму, основанному на все том же макиавеллистски-гоббсовском «эгоизме» и «хитрости разума», которые в совокупности все сделают «как надо». Он, как основная масса его западноевропейских предшественников и последователей верил в то, что разумное сложение всех эгоизмов приведет к вечному миру.

Можно при этом согласиться с Д. Юмом, что теория политики должна строиться на общих правилах, каковыми в политике выступает игра эгоизмов: «Политика – именно о том, как сделать так, чтобы эгоизмы служили «общему благу»². Это так и совершенно верно, однако столь же очевидным является недостаточность компромисса одних эгоизмов без духовно-нравственных регуляторов, выступающих как со стороны гражданского общества и его институтов, так и со стороны морального строя личности самих политиков. Если таких регуляторов нет, то остается уповать только на суверена с его гоббсовской абсолютной властью. Один лишь хищный политический или рыночный интерес приведет к разрушению экономики, государства и общества: «...так называемый «реализм» такого понимания политики в действительности является идеализацией лишь одного её аспекта, точнее, видимой *поверхности* политической жизни. Само существование этой поверхности и протекающая на ней игра эгоизмов обеспечены более глубокими структурами нравственности. Правила, которым подчиняются потому, что это выгодно, а не потому, что так *должно* делать, не есть правила... Это – ...самое фундаментальное объяснение необходимости “актуализации” морали»³.

Б.Г. Капустин указывает, что «Над фактами возвышается должествование. Нелепо думать, будто на его место может быть поставлено насилие или... право, обеспеченное силой принуждать. Принуждающая сила, точнее, группа, обеспечивающая принуждение других, сама нуждается в правилах своей жизни, действие которых не может быть обеспечено принуждением». Или получилась бесовское самоуничтожение, как показал Достоевский, или «красное колесо», как показал Солженицын. Чтобы выжить – общество должно прекратить это колесо насилия. Прекратить же это возможно, как считал Гоббс, через чувство самосохранения, но это будет шаткий бандитский мир. Реаль-

¹ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 8.

² Hume D. Of the Independency of Parliament // Hume D. Essays Moral, Political and Literary. – Indianapolis, 1985. – P. 12.

³ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 10-11.

но мир можно установить лишь перейдя на другую логику взаимоотношений в обществе и политике – на нравственный путь. Уже Гегель отмечал, что «...хотя государство также может *возникнуть* вследствие *насилия*, но держится оно тем не менее не на нём... В государстве дух народа – нравы, законы – является господствующим началом»¹. Хотя в целом Гегель далек от гуманистической политики, чему препятствует как его европоцентризм и национализм, так и относительное оправдание насилия и эксплуатации². Христианство, осудившее рабство, эксплуатацию и насилие пришло в мир помимо гегелевской логики, и именно оно взорвало, разрушило рабско-господские отношения, а не пресловутая «диалектика раба и господина». Новые духовно-нравственные идеи преобразовали мир в той степени, в какой были восприняты историческим человеком.

Можно полностью согласиться с Б.Г. Капустиным в том, что «политическая философия отличается от объективистской политической науки пониманием значения этих “господствующих начал” нравственности в политике как таковой... экономическая (точнее – «экономорфная») теория политики, сводящая её к расчётливой игре эгоизмов, способна отразить только механику воспроизводства некоторого политического устройства – без понимания того, как эта механика возникла и что позволяет ей продолжать работать. Игнорирование этих «как» и «что», указывающих на «нравственное измерение» политической жизни, приводит объективистскую политическую науку к той же утрате реальности политики...»³.

§ 6. О СООТНОШЕНИИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

В политике мы должны быть идеалистически настроенными реалистами⁴.
Н. Бердяев

Нельзя также разрывать высшие этические положения с практической жизнью человека и текущей политикой – их необходимо воплощать в той мере, в какой это возможно «здесь и сейчас». Теория существует для практики, а мораль только тогда моральна, когда ищет и требует своего воплощения на всех уровнях человеческого бытия.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1977. – Т. 3. – С. 243.

² Так он пишет: «Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто относительно оправданное» (Там же. – С. 246.).

³ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 11.

⁴ Бердяев Н.А. Катехизис марксизма // Его же: *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 276.

Особенно важно это для политики, охватывающей властью все общество и способной в наибольшей степени влиять на него. В этой связи не стоит возводить искусственную стену между теорией и практикой, высшими принципами этики и политическим требованием дня¹. Хотя такое соотнесение должно быть творческим, совестливым, а не мертво-догматическим, исходящим лишь из буквы без учета реальной политической ситуации. Однако разрешать проблемы конкретной ситуации все же необходимо отталкиваясь от моральных принципов. И здесь нет рецептов на все случаи жизни, здесь самое важно – осознание верной методологии разрешения политико-моральных коллизий. Эта методология – ненасилие, моральная политика, руководство совестью. Эти понятия могут показаться затасканными и абстрактными, но не будем изобретать новые термины, лучше – очистить старые.

Между тем Б.Г. Капустин отмечает, что «В более амбициозных проявлениях (как у Канта) теоретическая этика претендует на то, чтобы *предписывать* политике если не содержание, то хотя бы границы допустимого и цели (в менее амбициозных проявлениях она довольствуется лишь оценыванием феноменов политики). Однако поскольку законы морали понимаются как нечто внешнее по отношению к политике и чуждое её собственным механизмам, постольку упование на осуществление моральных предписаний приходится возлагать на *случайное* – на ту диковинную и неизвестно откуда берущуюся породу людей, которую Кант называет «моральными политиками»². Но мораль изначально вне не только политики, но, в определенном смысле, и всех общественных отношений: она привносится всюду, а не только в политику. Место ее рождения – духовно-нравственно развивающаяся личность и иного быть не может. Сама по себе и из себя политика никак не может породить мораль, разве что – аморализм. Мораль в политику привносится моральной личностью, и если таковой нет, то не может быть и моральной политики. Деятельность (рождение, обретение) морального политика действительно чудо, ибо она противоречит «естественным» для «естественной» политики эгоистическим интересам. Вместе с тем такая личность и такая политика – не случайны, а закономерны для морального политика. Эти закономерности лежат как в лоне духовно-нравственного развития личности, так и в политической борьбе, которая тоже в любом случае осуществляется на попрание морали. Выражаясь метафизически – идет борьба добра со злом от которой никто не может устраниваться. «Просто политика» и «просто политики» не существует, существуют или морально, или, в

¹ Так Б.Г. Капустин пишет: «для теоретической этики моральные принципы исходят из «точки зрения вечности», тогда как политика всегда осуществляется в истории, в некотором конкретном единстве «здесь и сейчас»» (Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 7).

² Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 7.

той или иной степени аморально ориентированные политики и политика. Поэтому непонятно, чем же так Кант возмущает теоретиков-политологов (критикующих теоретиков-этиков) своим высказыванием «моральные политики». И не оказываются ли теоретики-политологи не в меньшей степени оторванными от реальной политики, чем упрекаемые ими теоретики-этики? Ведь в действительной политике решаются реальные не только политические, но и моральные проблемы, и одно от другого оторвать невозможно, как невозможно совершить ни одного человеческого поступка вне контекста моральной оценки. Также и граждане, формально находящиеся вне политики, имеют моральное право и обязаны судить (оценивать) политиков и политику, так как это касается их жизни. Между тем нас уверяют, что именно «гоббсовский *политико-философский* подход к вопросу о связи морали и политики», т.е. их макиавелльский разрыв или поглощение морали политикой единственно верный. Остается неясным, почему все же «теоретическая этика не в состоянии создать теорию отношений морали и политики»? То, что «она неизбежно остается в сфере теории моральной личности»¹, вовсе не запрещает ей рассматривать прикладные варианты реализации моральных принципов в различных сферах общественной жизни, в том числе и политической. При этом, конечно, необходимо учитывать реалии политической жизни и политической системы. Мораль отнюдь не отменяет «закономерностей политики», не стремится подменить ее «устройства и динамики», но выносит свое суждение и постулирует свои принципы, которые, опять повторим, должны быть не абстрактными и абсолютными добродетелями, а учитывать реальную ситуацию. В этом смысле политика есть как «искусство возможного», так и «искусство невозможного» (опыт М. Ганди, М.Л. Кинга, В. Гавела и др. моральных политиков), ибо реализация моральных требований в политике может приводить к невероятным по позитивности результатам.

Б.Г. Капустин в этой связи разделяет два понятия: политику «большую» (она задаёт форму и является «трансформационной», она создает «правила игры», которые служат форматом «малой» политики, в которой доминирует утилитаристская мораль) и «малую» (она является рутинизацией большой, ее превращением в состояние покоя, это «политика статус-кво»), которая сводится к администрированию и управлению, в то время как большая политика является коллективным историческим творчеством². По нашему убеждению большая политика всегда связана с моралью, является попыткой осуществить ее некоторые принципы. Большая политика – это всегда прорыв, трансцендирование устоявшегося общественно-политического уклада, это всегда взятие политиком ответственности на себя, это всегда моральный вы-

¹ Там же.

² Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 15.

бор личности, обладающей властью. Политическая история России последних десятилетий являет собой такие личности, которые зачастую совершали и ошибки, но которые делали выбор, а не просто занимались администрированием (прежде всего, это все без исключения президенты новейшей России). Большая политика, заключает Б.Г. Капустин, «не делается рабами – не в юридическом, а в нравственном смысле этого понятия»¹.

Вместе с тем, с одной стороны Б.Г. Капустин утверждает о глубинной связи кантианской морали и «большой политики», а с другой, упрекает ее в созерцательности, противопоставляет морали как движущей силе поступка². Моральный выбор в политике, согласно автору одноименного труда, «представляет собой не априорное умозаключение вечно-неизменного «практического» разума», а способ самоопределения в кризисной и конфликтной ситуации...». В этих высказываниях есть то, с чем можно согласиться, и с чем нельзя. Конечно, формализм, ригоризм и абстрактность кантовской этики сыграли с ним злую шутку, но отсюда не следует, что его метод вообще оказался неудачным, и что этику вообще никак невозможно соотнести с практической политикой.

Вообще разделение теории и практики, этики и морали не следует абсолютизировать. По крайней мере в моральной личности они совпадают, теоретический разум совпадает с практическим, иначе будет аморализм. Кант, конечно, развел эти понятия, тем не менее, он указывал на примат практического разума над теоретическим. Показывает это «единство в действии» и разделение в теории сам Б.Г. Капустин: «Точка зрения теоретизирующего наблюдателя позволяет увидеть то, что *может* или чего *не может* делать мораль в политике. Точка зрения участника раскрывает то, что *делает* мораль в политике...»³. На наш взгляд, осознавая эту специфику, не следует эти точки зрения противопоставлять, называя теоретическую мораль утопией по определению, а моральный выбор в политике «экзистенциальным» решением. Истинная этика является осмыслением этого экзистенциального решения и поступка, который, в свою очередь, является практическим следствием теоретической морали.

Поясняя соотношение теоретических этических принципов и проблем конкретной политики Т.А. Алексеева пишет следующее: «...политическая философия работает с двумя типами концепций: с одной стороны, с теми, которые выражают *политические идеалы*, в том числе идеалы свободы, равенства, справедливости и т.п.; а с другой, — с *нормативными принципами*. Например, если политический мыслитель ставит перед собой задачу рассмотрения политической

1 Там же. – С. 17.

2 Там же.

3 Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 19.

свободы, то, прежде всего, стремится составить для себя целостное и точное представление о свободе как таковой, не интересуясь тем, как именно эти свободы реализуются в том или ином обществе. И только после этого становится возможным переход к нормативным вопросам: при каких условиях свобода должна быть реализована? какие ограничения необходимы для свободы? Далее рассматриваются различные альтернативы. Но это предполагает ясное понимание того, что имеется в виду под ключевыми словами «вред», «польза», «преимущества» и т.д. В конечном итоге, мыслитель приходит к формулированию вполне практических принципов реализации ограничения свободы в данном конкретном обществе в текущий исторический момент. В то же время рефлексивное отражение политической действительности снова может поставить перед теоретиком проблемы концептуального характера, которые, однако, в ряде случаев могут оказаться для него самоцелью¹. Соответственно, политические идеалы должны органически взаимодействовать с нормативными принципами. Если остановиться только на первом, то получится этика, а если только на втором – то аморальная политика, лишь их синтез дает действительную, т.е. гуманистическую политику. Как отмечает Бернхард Сутор «мир, свобода и справедливость являются не целями, достигаемыми раз и навсегда, а постоянными задачами в обществе, исторически постоянно находящимися в движении»².

Однако неясно, почему уважаемые ученые полагают, что теория отношений морали и политики не должна заниматься «вопросами оценки моральных качеств политика» и «политических институтов»³? Кто и чем может ограничить мораль, ее суждения, а значит и изучение соотношения морали и политики в данных отношениях? Именно такие ограничения, попытка вывести политиков или институты из под морального суда, на наш взгляд, способствует развитию аморализма и аморальной политики.

¹ Алексеева Т.А. Политическая философия: От концепций к теориям. – М., 2007. – С. 45.

² Сутор Б. Малая политическая этика. – Bonn, 1997.

³ Алексеева Т.А. Политическая философия. – М., 2007. – С. 50.

Часть III.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Кто не понимает в народе нашем его православия
и окончательных целей его, тот никогда не поймет
и самого народа нашего. Мало того:
тот не может и любить народа русского...
Ф.М. Достоевский (XXVII, с. 19)

§ 1. ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ И ТВОРЧЕСТВО ДОСТОЕВСКОГО

Ф.М. Достоевский занимает в истории русской мысли особое место. Замечательный писатель, он был в то же время очень глубоким и оригинальным мыслителем, гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа. Н. Бердяев отмечал, что «...достаточно вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России...». Романы Достоевского – одновременно и философские трактаты, требующие от читателя предельной концентрации внимания, высокой этической культуры и отзывчивости. *Дневник писателя* – особый, созданный Достоевским литературно-философский жанр: сочетание публицистических статей, откликов на текущие события, воспоминаний, литературной критики и художественных произведений, – и все это подается в глубоко осмысленной, выстраданной интерпретации автора. Флоровский отмечает, что Достоевский “был гениальным мыслителем-философом и богословом”¹. Он с необычайной силой и глубиной развернул идеал православного сознания (старец Зосима в *Братьях Карамазовых*), дал непревзойденную критику всяких социальных утопий и насилия (*Бесы*, 1872), проанализировал коллизии морального сознания и нравственного преображения человека (*Преступление и наказание*, 1866), через свое творчество воспитывал в людях добро и любовь. Сострадание он считал важнейшим законом человеческой жизни. Достоевский писал: «человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Уже в своем первом романе *Бедные люди* проявилась его основная черта как гуманиста – *боль о человеке* (Добролюбов). Он верил в могущество духовных начал в обществе и человеке, считая, что не бытие («среда») определяет сознание, но, напротив, духовное сознание, вера определяют все: «Энергия, труд и борьба – вот чем перерабатывается среда. Лишь трудом и

¹ Флоровский Г.В. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С.68.

борьбой достигается вера и чувство собственного достоинства. “Достигнем того, будем лучше, и среда будет лучше” (XXI, 18)¹. “Чтобы переделать мир по-новому, – полагал он, – надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства” (XXI, 25, 275).

Согласно М.Н. Громову «Персонажи “Братьев Карамазовых” являются не только колоритными представителями одной семьи, они — выразители национального характера, его противоречий, его судьбы, связанной с драмой России... Образы членов семьи Карамазовых имеют архетипический смысл. *Отец* — это постоянно разлагающаяся элита; его антипод, таинственно и кровно с ним связанный — *Смердяков*, пресловутый “грядущий хам”, о котором так много писали до революции и который выплыл на поверхность во время и после оной; *Федор* — буйная, анархическая, пугачевская натура, загнанная в стойло тоталитарного государства и эпизодически сотрясающая его; *Иван* — жертва самодовольного просвещенного рационализма, носитель интеллигентского сознания, сходящий с ума от бесовских искушений; и, наконец, *Алеша* — тихий выразитель святой Руси, страдающий за братьев своих и верящий, что иного пути, чем через духовное возрождение, ему, семье, народу — нет»².

Бердяев назвал Достоевского «пророком русской революции»: «... в Достоевском нельзя не видеть пророка русской революции. Русская революция пропитана теми началами, которые прозревал Достоевский и которым дал гениально острое определение. Достоевскому дано было до глубины раскрыть диалектику русской революционной мысли и сделать из нее последние выводы. Он не остался на поверхности социально-политических идей и построений, он проник в глубину и обнажил метафизику русской революционности. Достоевский обнаружил, что русская революционность есть феномен метафизический и религиозный, а не политический и социальный. Так удалось ему религиозно постигнуть природу русского социализма... Он обнажил стихию русского нигилизма и русского атеизма, совершенно своеобразного, не похожего на западный»³.

Как отмечает О.А. Богданова, мировоззрение Достоевского растворяется «в сверхличном целом русского национально-религиозного предания, ...включающего в себя как главную составляющую православные христианские ценности»⁴. Творческий метод Достоевского

¹ Здесь и далее сноски приводятся на издание: *Достоевский Ф.М.* ПСС в 30-ти тт. – Л., 1972-1986.

² *Громов М.Н.* Типология русской философии // История философии. – М., 2001. – С. 24-25.

³ *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины. – М., 1990. – С. 63.

⁴ *Богданова О.А.* Под созвездием Достоевского. – М., 2008. – С. 13, 14.

определяют как «христианский реализм»¹, в виду его сопряжения с «православно-культурными архетипами, сложившимися еще в Древней Руси»². Исходное представление о философии, приписываемое еще Пифагору, понимаемое как любовь к мудрости («любомудрие» – по-славянски) и содержащееся в самом термине «философия», вполне соответствует отечественному ее пониманию. Уже в древнерусской духовной культуре на первое место выступает нравственно-эстетический аспект, а не формально-логический, доминирующий в современном сознании. «Мудрость прекрасна, она достойна восхищения, преклонения и любви (в духе платоновского эроса) – так мыслили древнерусские люди, и мы не можем игнорировать подобное их представление о философии»³. В *Повести временных лет* под 898 г. впервые встречается термин *философ* в значении – мудрый наставник, просветитель, проповедник.

Сократ, например, не писал никаких сочинений, вся его философия представлена в остроумных диалогах и в том, что можно назвать практической моралью. Платон выражал свои мысли в творениях, равно принадлежащих античной философии и литературе. Аристотель же тяготел к энциклопедизму и формально-логическому изложению своих идей. Подобное размежевание и вместе с тем взаимное дополнение различных типов философствования характерно для всей европейской и мировой философии. В современной философии это, с одной стороны, неопозитивизм, а с другой – экзистенциализм, выражающий себя в литературной форме. Разнообразие философских стилей обнаруживается и в русской философии, где, однако, преобладает метод художественно-образного философствования, а не аристотелевская традиция понятийно-аналитического мышления, хотя присутствовала и таковая⁴. Задумывая роман *Житие великого грешника* Достоевский не случайно обратился к агиографическому жанру. В 1850-1860-х годах осуществлялась большая деятельность по изданию памятников древнерусской литературы, появлялись многочисленные труды Ф.И. Буслаева, А.Н. Пынина, Н.С. Тихонравова и других ученых, посвященные культуре, литературе, искусству Древней Руси. Старинная агиографическая и учительная литература привлекала писателя, так как была близка ему своим этическим содержанием, ощущением красоты мира, активным обличением зла. В Средние века фи-

¹ Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков... – Вып. 3. – Петрозаводск, 2001.// – С. 5-20.

² Богданова О.А. Указ. соч., с. 295.

³ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М., 1990. – С. 25.

⁴ Подробнее об этом см. статью А.И.Абрамова “Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья” в Вестнике РУДН (Серия Философия. 1997 г. – М.: Изд-во РУДН. – С.109-122.).

лософия также понималась не только как отвлеченное теоретизирование, но и как практическая мораль. Начиная с «философии пустыни», творчества восточнохристианских отшельников, «духовная философия» становится равнозначной понятию духовная жизнь, что было не только развитием религиозного мировоззрения, но и продолжением сократовского понимания философии как жизнеустроительного учения. Распространение философских по своей сути идей, образов, символов, концепций в самых различных источниках, отразило синкретическое бытование философского знания в общем контексте средневековой культуры¹. Ряд исследователей считают, что «философия на Руси как вид духовной деятельности была значительно шире богословия. Она должна была подчиняться религиозной господствующей идеологии, но не богословию как отдельной теоретической дисциплине, которое само было частью философии»². Поэтому философствование на Руси нельзя рассматривать (как было принято в Средние века в Западной Европе) только как служанку богословия.

М.Н. Громов и Н.С. Козлов считают, что для выявления метафизических идей в древнерусской философии необходимо проводить «комплексное источниковедение» и «интеграцию источников», данных различных наук (археологии, фольклора, письменности, искусства и др.). В этой связи авторы выделяют специализированный и неспециализированный философские источники. В древнерусской культуре преобладали источники второго рода. Достоевский отмечает, что «можно очень много знать бессознательно» (XXI, 38). Однако в этом бессознательном, по Достоевскому, не комплексы и неудовлетворенные желания, как у Фрейда, а любовь и вера.

Согласно М.А. Маслину существует «разрыв между реальным существованием русской философской мысли, восходящей ко времени Крещения Руси и ее осмыслением», что привело к ряду предубеждений относительно начала русской философии, которое разделял даже В.В. Зеньковский. «В настоящее время, – делает вывод М.А. Маслин, – включение периода XI-XVII в общий контекст развития отечественной мысли является обязательным элементом научного истолкования русской философии, претендующего на полноту, объективность и целостность. Иные точки зрения, ограничивающие ее бытие последними двумя столетиями, или ведущие разговор о существовании русской философии со времен славянофильско-западнических дискуссий, следует считать вышедшими из научного употребления. Рецидивы их периодического появления в современной литературе являются ре-

¹ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М., 1990. – С. 21.

² Там же. – С. 32.

зультатами субъективистских установок, формирующихся до начала научного исследования»¹.

Из оригинальных произведений древнерусских авторов эпохи Киевской Руси первое место по праву принадлежит *Слову о законе и благодати* митрополита Илариона (1037-1050). Его произведение – одно из лучших творений раннего Средневековья не только в отечественной, но и мировой литературе. Его отличает единство патриотической идеи и широкого универсализма общечеловеческого плана в христианском его понимании. Оно является ярким примером «эстетического способа философствования», ставшего важнейшим отличием отечественной культуры. В целом рассматривая домонгольский период развития отечественной культуры, культуры эпохи расцвета Киевской Руси можно сделать выводы о том, что в то время были заложены основы для вызревания отечественной мысли, сложились некоторые понятия и категории, были усвоены и творчески переработаны элементы византийской, а через нее элементы эллинской философской культуры.

В середине XIII века сложился сборник о житии братии древнейшего на Руси монастыря – *Киево-Печерский патерик*. Вообще патерик или отечник (от греч. πατήρ – отец) – один из древнейших жанров агиографической литературы. Глубокой философичности достигает агиографический жанр в творчестве Епифания Премудрого (умер около 1420 г.). Главные его произведения – *Житие Стефана Пермского* и *Житие Сергия Радонежского*. Преп. Сергий был духовным учителем Епифания. Важное событие произошло также в Новгороде в конце XV в. – создание полного славянского переложения Библии, что было не менее значительным событием в культурной жизни России, чем перевод на немецкий, осуществленный в начале XVI в. Лютером, для истории немецкой культуры².

Продолжением нового культурного движения в Византии, которое называют «Возрождением Палеологов», стал XIV век на Руси. Переводческая деятельность, связанная с исихазмом, переходит и на Русь, где становятся известными творения таких аскетических отцов, как Василий Великий, Исаак Сирий, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов и др. Кроме того, в 1371 г. на Афоне был переведен и поступил на Русь текст Ареопагитиков. Переводить же значит «мысленно бдить и испытывать». Перевод здесь был «сложением мысли», «преображением самой стихии славянской мысли и слова». Флоровский отмечает, что «на Руси было кому читать эти

¹ Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии // Материалы VII-х Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским «Оптина пустынь и русская культура». – Калуга, КГПУ им. К.Э. Циолковского, 2009. – С. 12.

² Громов М.Н., Козлов Н.С. Указ. соч. – С. 154.

мистико-аскетические книги»¹. Он называет эту эпоху «временем отшельнического и монастырского возрождения», веком преп. Сергия, который повторяется лишь во второй половине XIX века с возрождением Оптиной пустыни и старчества в целом, творчества Ф.М. Достоевского. Вместе с тем в это время, на основе шеллинго-гегелевских заимствований, начинает создаваться философия всеединства, ставшая затем, в том или ином виде, философской основой всего Серебряного века.

По признанию О.А. Богдановой уникальность творчества Достоевского состоит в том, что он «единственный из больших русских писателей увидел и признательно воплотил в крупных художественных произведениях (прежде всего в романе “Братья Карамазовы”) культурные потенции и антропологический идеал *исихазма* – древней духовной традиции византийского и русского православия...»². «“Исихастский след” у писателя можно найти уже в 1860-е годы (например, в записи от 16 апреля 1864 года, сделанной у гроба первой жены, – XX, 172-175)»³. Связь образа князя Мышкина с воззрениями исихазма обосновывали Д.Л. Башкиров⁴ и В.А. Котельников⁵, а О.А. Богданова провела комплексное исследование влияния идей исихазма на личность и творчество Достоевского, посвятив этому специальную главу⁶.

Н. Струве отмечает, что «не будь исихазма, не было бы ни Сергия Радонежского, ни Андрея Рублева, а ближе к нам – ни Серафима Саровского, ни Оптиной пустыни, ни встречи, в лице Хомякова, Киреевского, Гоголя, Достоевского, между священной и светской культурой»⁷. По сути исихазм представляет собой внутреннюю духовную сущность православия, является «сосредоточением христианского благовестия на самом главном...». При этом он является «пророческим предостережением против преувеличенного ритуализма», но «никогда не означал отказ от мира», а открывал путь к обожению⁸.

В исследованиях отечественных авторов уже убедительно доказано, что поздневизантийский исихазм не является никаким нововведением. «Историческая давность умной молитвы и исихазма, не трудно доказуема. Самые термины “исихаст”, “исихия”, “исихастирион” на-

¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 6, 10.

² Богданова О.А. Указ. соч. – С. 16.

³ Там же. – С. 67.

⁴ Башкиров Д. Пространство слова в романе Достоевского “Идиот”: исихазм и творчество Достоевского // Достоевский и мировая культура: Альманах. – № 17. – М., 2003. – С. 181-182.

⁵ Котельников В.А. Православные подвижники и русская литература. – М., 2002.

⁶ Богданова О.А. Указ. соч. – С. 63-88.

⁷ Струве Н.А. Тайна исихазма // Его же: Православие и культура. – М., 2000. – С. 265.

⁸ Там же. – С. 266.

ходятся у писателей, отдаленных многими веками от эпохи исихастских споров. Св. Нил Синайский, преп. Иоанн Лествичник, преп. Иоанн Кассиан, как и многие другие, учили о необходимости безмолвия для духовной жизни». Согласно В. Кривошеину и архим. Киприану «имя “исихаст” столь же древнее, как и сама православная духовность. Термин “исихия” уже употреблялся как Макарием Египетским, так и Варсануфием Великим (IV в.)». Хотя Григорий Палама дал «более полное и глубокое теоретическое обоснование для практики духовной жизни, нежели мы встречаем это в аскетической традиции», тем не менее «исихазм никоим образом не является “нововведением” или “изобретением” поздневизантийского монашества»¹. Вместе с тем, по утверждению греческого исследователя Г. Мантзаридиса в поздевизантийском исихазме по-новому расставлены акценты в учении об обожении. Если в эпоху патристики преобладающим был «христоцентрический опыт» обожения, то в период поздневизантийского исихазма на первый план стал выступать «пневматологический аспект»². Это не говорит об изменении сути духовного опыта, а лишь его акцентированности.

Исихазм придал философскую глубину древнерусскому искусству, что особенно проявилось в творчестве Андрея Рублева (ок. 1360-1430). Он, как и его предшественник, Феофан Грек, был не просто иконописцем, но и видным мыслителем, в художественной форме выражавшем глубокие метафизические идеи. Рублевская интерпретация тринитарности мироздания не менее важна для истории мышления, чем гегелевская триада. Философское осмысление жизни и смерти, вечного и преходящего, воскресающего и воскрсаемого («воскрешение Лазаря») пронизывает рублевскую трактовку канонических сюжетов. Следует заметить, что древнерусская живопись как философский источник еще мало изучена, хотя в древнерусской культуре она занимала видное место, где «иконописец должен был путем использования условных приемов находить способы непосредственной передачи философии художественными средствами»³. В древнерусской духовной культуре особый интерес вызывает символ Софии Премудрости, проходящий через всю тысячелетнюю историю отечественной культуры и отразившийся в памятниках архитектуры, живописи, пластики, письменности. Широкий диапазон влияния исихазма проявился в распространении философско-богословской литературы (сочинения Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова и др.), а также в монашеской практике «умной молитвы», в расцвете художественного творчества, приведшего во второй

¹ Кривошеин В. Православное духовное предание // Богословские труды 1952-1983 гг. – Н. Новгород, 1996. – С. 19.

² См.: Mantzaridis G.I. The Deification of Man. – N.Y., 1984.

³ Цит. по: Громов М.Н., Козлов Н.С. Указ. соч. – С. 142.

половине XIX века к появлению такого феномена как творчество Достоевского.

Крупнейшим представителем исихазма как духовного делания, а так же одним из первых, кто применил эту теорию к социальной действительности был Нил Сорский (ок. 1433-1508). Он оказал и продолжает оказывать огромное воздействие на русскую духовную культуру, так как выдвигал «на первый план значение личности»¹. Носителем эллинской мудрости и византийской учености на Руси был Максим Грек (ок.1470-1556), ставший подлинной вершиной развития древнерусской философской мысли в XVI в., создавший более 350 оригинальных сочинений и переводов, оказавший неизгладимое воздействие на мышление русского общества. Философию он понимал как то, что восхваляет целомудрие, мудрость и кротость, что способствует установлению добродетели и порядка в обществе. Миссия философа ценилась им выше царской. Он разделял философию на внешнюю, светскую, и внутреннюю, христианскую. Если первая полезна в познании мира и «исправлении мышления», то вторая служит спасению души человеческой.

В XVII в. борьба развернулась между никонианцами и старообрядцами, а также между сторонниками латинского и греческого просвещения, предвосхитившая будущую полемику западников и славянофилов. Раскол – это настоящая многовековая трагедия русской духовности, имеющая только отрицательные последствия, не преодоленные в полной мере еще до настоящего времени. XVII столетие вошло в историю отечественной философии также обилием памятников, имен, новых идей, борьбой различных концепций и течений. Начинается постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму сознания. Все более убыстряются темпы развития, отечественная мысль теснее смыкается с европейской, древнерусская мудрость резко вытесняется салонной культурой, философским эпитонством Нового времени. Вместе с тем повышенный интерес к практической сфере бытия ослаблял теоретическую разработку метафизических вопросов, обращенность в прошлое часто подменяла собой настоящее, традиционность доминировала над стремлением к новому миропониманию. К успехам древнерусской культуры относится то, что в ней была развернута большая переводческая работа. Переводить же значит «мысленно бдить и испытывать». Перевод здесь был «сложением мысли», «преображением самой стихии славянской мысли и слова»². Плодами этой деятельности в достаточной мере воспользовался и Ф.М. Достоевский, особенно при написании *Братьев Карамазовых*.

¹ Соловьев В. Новости русской духовной журналистики // Странник. 1877. – № 10. – С. 74-75.

² Флоровский Г.В. Указ. соч. – С.6.

С деятельностью Петра I связан переломный момент в истории России, отношение к которому неоднозначно. Но невозможно было остановить развитие духовности, пресечь традицию исихазма. Тихон Задонский (1724-1783) стал известен уже в стенах семинарии за беспримерные познание и усердие. Он стал монахом, затем ректором, потом епископом в Воронеже. Однако через четыре года ушел на покой в Задонский монастырь, где жил до конца жизни. Он всегда был склонен к отшельничеству и созерцательности. Основное его произведение – *Сокровище духовное от мира собираемое* – можно назвать «первым опытом живого богословия». Сочинение Тихона интересно продолжением жанровых и поэтических традиций древнерусской литературы: автор их не был суровым ревнителем религиозной ортодоксии. В нем Тихон Задонский не предаёт анафеме мир, и не превозносит его, а говорит о необходимости его преображения, – так возникает новая перспектива в метафизическом осмыслении веры, которая будет запечатлена в светлом образе старца Зосимы, благословляющего, а не анафемствующего мир. Вместе с тем слова старца Зосимы «Вот тебе завет: в горе счастья ищи» и «Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими то ты и счастлив будешь...» также восходят к сочинениям Тихона (IX, 512).

В письме к Майкову относительно вновь задуманного романа «Житие великого грешника» Достоевский делится своим замыслом: «хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем. <...> Вам исповедуюсь. Для других пусть это гроша не стоит, но для меня сокровище. Не говорите же про Тихона. Я писал о монастыре Страхову, но про Тихона не писал. Авось выведу величавую, *положительную*, святую фигуру. Это уж не Костанжогло-с и не немец (забыл фамилию) в «Обломове», и не Лопухины, не Рахметовы. Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом. Не сообщайте же никому. Но для 2-го романа, для монастыря, я должен быть в России. Ах, кабы удалось!» (XXIX, I, 118). С именем другого представителя православной духовности связано возрождение собственно исихастской традиции в России. Это Паисий Величковский (1722-1794), возобновитель традиции старчества, которое расцветет в Оптиной Пустыне в XIX веке благодаря его ученикам. Не удовлетворившись внешним схоластическим обучением в Киевской академии он уходит в Молдавские скиты, а оттуда на Афон, где изучает в оригинале творения основателей монашеской и отшельнической традиции восточного христианства¹. Сведения о Паисии Величковском, его жизни и трудах Достоевский мог почерпнуть в *Истори-*

¹ Четвериков С. Путь умного делания и духовного трезвения // Путь. – Кн. 1. – М., 1992 // – С. 316-329.

ческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни..., а также в Сказании о странствии... инока Парфения (М., 1856), имевшихся в его библиотеке.

Важное значение имело распространение на Руси Добротолюбия. Оно представляет собой собрание аскетических творений IV-XV вв., составленное Макарием Коринфским и св. Никодимом Святогорцем в конце XVIII в. «Движение Добротолюбия», начатое ими в Греции почти одновременно с преп. Паисием Величковским, а затем продолженное свят. Феофаном Затворником, дало толчок новому расцвету духовности в России. Развитие рассматриваемой традиции породило в начале XIX в. Серафима Саровского, – наиболее почитаемого в народе святого, достигшего высот духовного познания, основанного на вере. Вот что пишет о нем С.Л. Франк: «Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке – можно сказать, почти на наших глазах – явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира... Но вот что особенно характерно для русского духовного типа: этот конечно же философски и теологически совершенно необразованный аскет, чудотворец и ясновидящий, типичный русский “старец” (духовный пастырь), каким его изобразил Достоевский в образе Зосимы, был в то же время глубоко мистическим мыслителем, который на основе личного опыта развил совершенно оригинальное, единственное в своем роде в мистической мировой литературе учение о “стяжании Святого Духа”»¹. Если Сергей Радонежский есть воплощение добра, служащего идеалом русской общественности и государственности, то Серафим Саровский стал «неиссякаемым источником теплой, интимной ласки в индивидуальных отношениях к людям»².

С оживлением в начале XIX века созерцательного монашества, восстановлением «умного делания» и старчества о. Г. Флоровский связывал возможность смыкания «святости и учености», которые в предшествующем церковном развитии «оказались разомкнуты». Поэтому «не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого...». У Достоевского здесь особая роль, так как он «угадал и распознал... *серафическую* струю в русском благочестии и намеченную линию пророчески изложил»³.

С. Четвериков отмечает, что «русская интеллигенция протоптала дорожку к старческим келлиям»⁴, а Достоевский вообще считал, что

¹ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 492-493.

² Лосский Н. Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский // Путь. – Кн. 1. – М., 1992. – С. 264.

³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 390-392.

⁴ Четвериков С. Путь умного делания и духовного трезвения // Путь. – Кн. 1. – М., 1992. – С.76.

из иноческой келии придет спасение России, ведь не зря старец Зосима в *Братьях Карамазовых* отправляет Алешу в мир, а не монастырь («изыдешь из стен сих, а в миру будешь как инок» (XIV, 259). Четвериков полагал, что «духовная связь, возникшая между русской интеллигенцией и русским старчеством, есть, может быть, то самое важное и нужное, что осталось нам от до-революционной России, из чего, может быть вырастет и разовьется новая духовно-единая просветленная Россия»¹. И действительно, как отмечает Вл. Лосский, корифей русской мысли «чувствовали непреодолимую притягательную силу Оптиной Пустыни. Лев Толстой несколько раз беседовал со старцем Амвросием. Отлученный от церкви, одинокий, больной, охваченный тоской, за несколько дней до смерти он все же приходит в Оптину и бродит вокруг скита, но не осмеливается в него войти... Страхов, Розанов и сколько еще — почувствовали себя “влекомыми” в Оптину, достигшую при старце Амвросии апогея своей славы»². Однако позднее А.Ф. Лосев будет отмечать то, что русская интеллигенция, «бестолковая, убогая по уму и сердцу, воистину “беспризорная”» утратит те дары духа, которые хранились долгие столетия в тиши монастырей и келий, вызревали в старчестве³.

У Достоевского же в *Поучениях старца Зосимы* находим следующее: «...сколь много в монашестве смиренных и кротких, жаждающих уединения и пламенной в тишине молитвы. На сих меньше указывают и даже обходят молчанием вовсе, и сколь подивились бы, если скажу, что от сих кротких и жаждающих уединенной, молитвы выйдет может быть еще раз спасение земли русской! Ибо воистину приготовлены в тишине "на день и час, и месяц и год". Образ Христов хранят пока в уединении своем благолепно и неискаженно, в чистоте правды божией, от древнейших отцов, апостолов и мучеников, некогда надо будет, явят его поколебавшейся правде мира. Сия мысль великая. От востока звезда сия воссияет» (XIV, 284). Именно поэтому старец Зосима говорит Алеше: «Как только сподобит Бог преставиться мне — и уходи из монастыря. Совсем иди... Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Всё должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя. Горе узришь великое и в горе сем счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастья ищи. Работай, неустанно работай. Запомни слово мое отныне...» (XIV, 71-72). Игумен Иоанн Экономцев называет приезд Достоевского к старцу Амвросию Оптинскому «четвертым» эта-

¹ Там же.

² *Лосский Вл.* Оптинские старцы // Спор о Софии. — М., 1996. — С. 191.

³ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 891.

пом развития русского Возрождения (после эпохи и деятельности Андрея Рублева, Нила Сорского, Тихона Задонского и Серафима Саровского), когда «происходит памятная историческая встреча, лицом к лицу, исихазма и русской светской культуры»¹.

Одним из первых в литературе связь с духовной традицией восстанавливает Н.В. Гоголь. По знаменитому высказыванию Достоевского, великая русская литература вышла из *Шинели* Гоголя. *Выбранные места из переписки с друзьями* – одна из лучших его книг Гоголя. Ее можно поставить в один ряд с *Дневником писателя* Достоевского. По признанию В.В. Зеньковского, «нет в русской литературе более близких между собой писателей и мыслителей, чем Гоголь и Достоевский», так как «в целом ряде самых важных своих идей Достоевский был уже предварен Гоголем»². Основная мысль двух писателей и мыслителей – христианское стремление к нравственному самоуглублению и самосовершенствованию, озабоченность историческими судьбами России. Един у них и рецепт ее спасения – «исполнить все, сообразно с законом Христа». Известный исследователь творчества Гоголя К.В. Мочульский (1892-1948) признает, что в свободной форме писем на самые разнообразные темы Гоголь создал стройную систему религиозно-нравственного мировоззрения. Благодаря этому и тому влиянию, которое оказало его творчество на российское общество можно сказать, что он «круто повернул всю русскую литературу от эстетики к религии, сдвинул ее с пути Пушкина на путь Достоевского. Все черты, характеризующие “великую русскую литературу”, ставшую мировой, были намечены Гоголем: ее религиозно-нравственный строй, ее гражданственность и общественность, ее боевой и практический характер, ее пророческий пафос и мессианство»³. Искусство, литература, эстетика для Гоголя не автономны; «существование их оправдывается только пользой, которую они приносят человечеству». Он – первый «больной» нашей литературы, первый ее мученик.

Гоголь, как и затем Достоевский вдохновенно призывает к служению России: «Нет выше звания, как монашеское... Но без зова Божия этого не сделать... *Монастырь ваш Россия*. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней... Друг мой, или у вас бесчувственно сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия». Гоголь проповедует любовь не абстрактную, а конкретную, живую и деятельную – к ближнему и обществу в котором он живет. В этой гоголевской идее соборности и “службы” раскрывается глубочайшая истина восточного

¹ Экономцев Иоанн. Православие, Византия, Россия. – М., 1992. – С. 190-191.

² Зеньковский В.В. Гоголь и Достоевский // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 91.

³ Мочульский К. Духовный путь Гоголя // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х томах. – Т.2. – М., 1994. – С. 450.

православия»¹. «Никогда еще в русской литературе не раздавался голос такой сыновей любви, скорби и благоговения к православной Церкви». В призыве к церковной жизни Гоголь подавал руку славянофилам, «ставил перед русской литературой проблему *религиозного оправдания культуры*»². В.В. Зеньковский считал, что Гоголь вплотную подошел к самым основным темам будущей русской метафизической мысли, ибо поставил вопрос об «оцерковлении жизни»³.

Мы вообще знаем плохо нашу церковь, пишет Гоголь, «владеем сокровищем, которому цены нет, и не только не заботимся о том, чтобы это почувствовать, но не знаем даже, где положили его». Церковь «одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши, может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, – и эта церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!.. Жизнью нашею мы должны защищать нашу Церковь, которая вся есть *жизнь*»⁴. Гоголь мечтал о руководящей, объединяющей и просвещающей роли Церкви; европейской цивилизации, основанной на естественных науках и технике, он противопоставляет подлинное, духовное просвещение. Особенно Гоголь призывал любить Россию и ближнего своего: «Один Христос принес и возвестил нам тайну, что в любви к братьям получаем любовь к Богу... Идите же в мир и приобретите прежде любовь к братьям... Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы русский». Как и Достоевский, сострадание Гоголь считал «началом любви»⁵. И в письме к Любимову Достоевский останавливается на важности последней главы седьмой книги *Братьев Карамазовых*: «Последняя глава (которую вышлю), “Кана Галилейская” – самая существенная во всей книге, а может быть, и в романе». Ночью у гроба старца Зосимы Алеше открылось его истинное предназначение: идти в мир и осуществлять деятельную любовь, как это сделал Христос на брачном пиру в Канне Галилейской. Ему предстоит, как отмечает Вячеслав Иванов, «положить почин созидания в миру “соборности”» и той «будущей “самостоятельной русской идеи”», о которой Достоевский говорит, что она “у нас еще не родилась, а только чревата ею земля ужасно, и в страшных муках готовится родить ее”»⁶.

Таким образом, выдвигая образ подвижничества в миру как приготовление к подлинному монашеству Достоевский наследует как

¹ Там же. – С.455.

² Там же. – С.461.

³ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 28.

⁴ Гоголь Н.В. Собрание сочинений. В 7-ми т. – Т.6. – М., 1986. – С. 201-202.

⁵ Гоголь Н.В. Собрание сочинений. В 7-ми т. – Т.6. – М., 1986. – С. 254.

⁶ Иванов В.В. Лик и личины. *К исследованию идеологии Достоевского* // Его же: Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 322, 320.

традиции исихазма, так и творчеству славянофилов и Гоголя¹, сказавшего, предворяя Зосиму: «Не полюбить вам людей до тех пор, пока не послужите им»².

Тем не менее, до сих пор можно услышать прямо противоположные мнения о Достоевском: кто-то видит в нем чуть ли не атеиста³, а кто-то истинно верующего, кто-то – критиком социализма и всяческих социальных утопий, а кто-то – проповедником хиляизма и «русского социализма». Самое удивительное, что все эти мнения имеют под собой определенную почву в произведениях самого писателя, однако все дело – в их толковании, в герменевтическом вскрытии того смысла, который мыслитель вкладывал в суждения своих персонажей и даже свои собственные. Наиболее продуктивным для анализа мировоззрения писателя будет, конечно, его *Дневник*. Уже в самом его начале он однозначно определяется относительно вышеуказанных вопросов: «В этом мире я знаток и монастырь русский знаю с детства» (XXIX, I, 118).

Ф.М. Достоевский чрезвычайно высоко ценил православное старчество, считая его духовной основой восточного христианства. Обращаясь к истории он отмечал, что исконно присущее восточному христианству старчество первоначально заглохло на Руси в силу завоеваний, но расцвело затем прежде всего в Оптиной пустыни. Старчество обладало огромным авторитетом среди народа, а со второй половины XIX в. его влияние выходит за стены монастырей и отшельнических скитов, распространяется на высшее образованное общество. Вл. Лосский отмечал, что «Все духовные пути России конца XIX столетия проходят через Оптину»⁴. В первую очередь это касается Достоевского, в творчестве которого со всей глубиной развернулась истина православия, идеал которого он выразил в образе старца Зосимы в *Братьях Карамазовых*. Для Достоевского, «Кто не понимает в народе нашем его православия и окончательных целей его, тот никогда не поймет и самого народа нашего. Мало того: то не может и любить народа русского...» (XXVII, 19).

Сострадание он считал важнейшим законом человеческой жизни. В любви к ближнему для Достоевского «вся вера святых». Он призывал к воспитанию в каждой любви деятельной: «Любовь – учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, до-

¹ Этот вывод подтверждает и А. Гачева в статье «Роман “Братья Карамазовы” в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века» (Достоевский и мировая культура / Альманах, – № 22. – М., 2007. – С. 41).

² Гоголь Н.В. Духовная проза. – М., 1992. – С. 145.

³ О том, что, Достоевский является «учеником Вольтера, учеником гораздо более верным и последовательным, чем обыкновенно считают» пишет, например, В.А. Котельников («Христородица Достоевского // Достоевский и мировая культура / СПб.: Серебряный век, 1998. – № 11. – С. 20-21.

⁴ Лосский Вл. Оптинские старцы // Его же: Спор о Софии. – М., 1996. – С. 190.

рого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок. А случайно-то и всяк полюбить может, и злодей полюбит» (XIV, 290); «любите человека», «деток любите особенно», «животных любите» (XIV, 290).

Анализ главных произведений писателя и, прежде всего, его *Дневника* ясно дают понять, что, как отмечает С. Сальвестрони, «Св. Писание, прочитанное через поучения старцев, Отцов Церкви и жизненный опыт писателя, является ключевым текстом, без которого концептуальная глубина романов Достоевского не была бы осознана до конца»¹. Вместе с тем, как отмечает П. Евдокимов, произведение Достоевского «является не догматическим трактатом, не катехизисом <...> искать доктрину у Достоевского равносильно непониманию его гения во всей полноте». Однако «единственный критический метод, который стоит применять к его творчеству, – это рассматривать его мировоззрение в духе традиций его церкви и вскрыть источники этого мировоззрения»², что мы и попытаемся осуществить. Согласно В.А. Котельникову, благодаря влиянию возрожденной в Оптиной пустыни святоотеческой аскетики «изменилось антропологическое мышление в литературе... Самым крупным и ярким следствием чего явился “человек Достоевского”, во многом выросший, – как художественное и философское явление – на христианской, святоотеческой почве»³.

Для Достоевского старец является «хранителем божьей правды в глазах народа» (XIV, 29). С. Четвериков разъясняет, что «русское старчество, как и русское монашество, есть в высшей степени самобытное и своеобразное явление русской церковно-народной жизни, тесно спаянное с духом и преданиями древнего Православия. Оно вышло из самых недр народной жизни, из самых сокровенных и самых светлых стремлений русской души»⁴. Четвериков, вслед за Ф.М. Достоевским считал, что сущность православного старчества не в самоистязании или формальном обрядоверии, кои являются крайностями и извращениями, а в «сидении у ног Христовых». Старчество выразилось более в индивидуальном созерцании, чем в общественной деятельности. В поклонении мощам и иконам С. Четвериков видит не суеверие и фетишизм, а «проявление живой и нежной любви ко Христу» и ко всем скорбящим и страдающим⁵. В.И. Ильин отмечал, что «старчество состоит в максимальной индивидуализации духовного участия». Русское старчество, как и монашество, не представляло со-

¹ Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. – СПб., 2001. – С. 18.

² Евдокимов П. Gogol et Dostoevskij. – Paris, 1964. – P. 275-276.

³ Котельников В.А. Православные подвижники и русская литература. – М., 2002. – С. 118.

⁴ Четвериков С. Из истории русского старчества // Путь. – Кн. 1. – М., 1992. – С. 74.

⁵ Там же. – С. 75.

бой какое-либо сословие или замкнутый орден, оно было всенародным духовным центром, где сходились и объединялись все элементы жизни. Наибольшим ценителем старчества, видящим всю его глубину и ценность, по праву можно признать Ф.М. Достоевского. Вот что он пишет в главе *Старцы* первой книги *Братьев Карамазовых*: «надо бы здесь сказать несколько слов и о том, что такое вообще “старцы” в наших монастырях, и вот жаль, что чувствую себя на этой дороге не довольно компетентным и твердым. Попробую однако сообщить малыми словами и в поверхностном изложении. И во-первых, люди специальные и компетентные утверждают, что старцы и старчество появились у нас, по нашим русским монастырям, весьма лишь недавно, даже нет и ста лет, тогда как на всем православном Востоке, особенно на Синае и на Афоне, существуют далеко уже за тысячу лет. Утверждают, что существовало старчество и у нас на Руси во времена древнейшие, или непременно должно было существовать, но вследствие бедствий России, Татарщины, смут, перерыва прежних сношений с Востоком после покорения Константинополя, установление это забылось у нас и старцы пресекались. Возрождено же оно у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его, но и доселе, даже через сто почти лет, существует весьма еще не во многих монастырях, и даже подвергалось иногда почти что гонениям, как неслыханное по России новшество. В особенности процвело оно у нас на Руси в одной знаменитой пустыне, Козельской Оптиной» (XIV, 26).

Насколько Достоевский точен в своих высказываниях можно судить по исследованию Вл. Лосского, отметившего следующее: «Расцвет русского старчества начинается приблизительно в последней трети восемнадцатого столетия, достигает своего апогея в девятнадцатом и без перерыва продолжается вплоть до революции 1917 года. Таким образом, эта духовная традиция возникает в России одновременно с обновлением монастырской жизни, когда благодаря архимандриту паисию Величковскому возрождается подлинное общежительное монашество...

В течение этих ста пятидесяти лет на просторах Русской земли в монастырях и скитах было множество старцев, но существовала только одна Оптина, место избранное, где особая харизма старчества стала местной традицией, своего рода благодатной школой, воспитавшей четыре поколения старцев...»¹.

Влияние святоотеческой традиции на творчество Достоевского не вызывает сомнений, оно уже достаточно хорошо изучено², но, тем не

1 Лосский Вл. Оптинские старцы // Спор о Софии. – М., 1996. – С. 161.

2 См., например, превосходную книгу проф. Симонетта Сальвестрони «Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского» (СПб., 2001). Этой же теме был посвящен ранее изданный сборник «Достоевский и православие» (М.,

менее, тематически не представлено. Уже начиная с *Преступления и наказания*, Достоевский сознательно ставит своей целью раскрытие «православного воззрения»¹. С. Сальвестрони пишет по этому поводу: «С этого момента русская литература обретает писателя, наделенного незаурядным талантом и жизненным опытом, способного выразить глубину и богатейшую духовность Восточной Церкви, воплощая эту духовность в плоть и кровь своих персонажей»². Относительно старца Зосимы в *Братьях Карамазовых* он пишет: «Если удастся, то сделаю дело хорошее: *заставляю сознаться*, что чистый, идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее, и что христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол. Молю Бога, чтоб удалось, вещь будет патетическая, только бы достало вдохновения. А главное – тема такая, которая никому из теперешних писателей и поэтов и в голову не приходит, стало быть, совершенно *оригинальная*. Для нее пишется и весь роман...» (XXX, 68).

В 1878 г. Достоевский вместе с Вл. Соловьевым посетил Оптину пустынь, где встретился со старцем Амвросием. С Оптиной пустыней связан ряд духовных книг, находившиеся в личной библиотеке писателя: *Жизнеописание оптинского старца, игумена Леониды, Слова подвижнические* Исаака Сирина, труды Симеона Нового Богослова, Аввы Дорофея и др., изданные в Оптиной. Вл. Лосский отмечает, что «Оптина завершает в России то, чего не смог закончить в Молдавии преподобный Паисий: ведь действительно, именно Оптинский монастырь, начиная с 1848 года, издает переведенные этим старцем и его учениками аскетические труды святых отцов... Святость ушедших времен вновь оживает, возрождаясь в святости современной в образе русского старчества, одновременно столь традиционного и столь удивительного по своей новизне»³.

Поездка Достоевского в Оптину Пустынь была одним из важнейших событий в духовной жизни писателя. Вызванная личным переживанием смерти младшего сына Алеши, она во многом определила творческие идеи и характер романа *Братья Карамазовы* (XIV, 26, 148-155; XV, 202, 264, 412, 527, 528, 533). «Чтобы хоть несколько успокоить Федора Михайловича и отвлечь его от грустных дум, – пишет супруга Достоевского Анна Григорьевна, – я упростила Вл.С. Соловьева, посещавшего нас в эти дни нашей скорби, уговорить Федора Ми-

1997). Превосходный материал по данной теме собран также в произведении Н.О. Лосского «Достоевский и его христианское миропонимание» (Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994).

¹ В черновиках от 2 января 1866 г. он пишет: «Идея романа 1. Православное воззрение, в чем есть православие» (VII, с. 154).

² Сальвестрони С. Библийские и святоотеческие источники романов Достоевского. – СПб., 2001. – С. 18.

³ Лосский Вл. Оптинские старцы // Спор о Софии. – М., 1996. – С. 162.

хайловича поехать с ним в Оптиную пустынь, куда Соловьев собирался ехать этим летом. Посещение Оптиной пустыни было давнишней мечтой Федора Михайловича»¹.

«Вернулся Федор Михайлович из Оптиной пустыни, – продолжает Достоевская, – как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи Пустыни, где ему привелось пробить двое суток². С тогдашним знаменитым «старцем», о. Амвросием, Федор Михайлович виделся три раза: раз в толпе при народе и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление. Когда Федор Михайлович рассказал «старцу» о постигшем нас несчастии и о моем слишком бурно проявившемся горе, то старец спросил его, верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опечаленной матери... <...> Из рассказов Федора Михайловича видно было, каким глубоким сердцеведом и провидцем был этот всеми уважаемый “старец”» (XXX, I, 280)³.

«Знакомство с Оптиным старцем Амвросием, – пишет Т. Кравцова, – этим живым воплощением русской святости, “хранителем образа Христова”, носителем народной правды, подвело итог многолетним духовным и творческим исканиям писателя»⁴. Первые книги *Братьев Карамазовых* писались под живым впечатлением от увиденного в Оптиной пустыни. Позднее, вспоминая о беседах с писателем, Вл. Соловьев утверждал, что «церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — “Братья Карамазовы”» (XV, 412). Хотя, конечно, Вл. Соловьев «стилизовал взгляды Достоевского в духе собственных своих идеалов, одно-сторонне охарактеризовав его философско-историческую и этическую концепцию» (там же). Достоевский отнюдь не идеализировал Церковь, указывая, что она в «параличе» со времен Петра I⁵.

¹ Достоевская А.Г. П. К воспоминаниям 1878 г. // Ее же: Воспоминания. – Часть 8. 1878-1879 гг. – С. 321-322.

² Все путешествие вылилось в семь суток. О его трудностях Достоевский повествует в письме супруге (XXX, I, 35-36).

³ Там же. – С. 323.

⁴ Кравцова Т.В. Старец Зосима – «идеальный христианин» Ф.М. Достоевского (http://palomnic.org/bibl_lit/obzor/dostoevsky_/zosima/)

⁵ «В народе потребность *чего-то нового*, нового слова, нового чувства, потребность порядка нового. Бесшабашный период пьянства после крестьянской реформы проходит. Никогда народ не был более склонен (и беззащитен) к иным веяниям и влияниям. (Штундисты. Даже нигилистическая пропаганда найдет дорогу. Не нашла до сих пор по неумелости, глупости и неподготовленности проповедаторов.) Надо беречься. Надо беречь народ. Церковь в параличе с Петра Великого. Страшное время, а тут пьянство. Штунда. От штунды переход к проповедям Берсье. Между тем народ наш оставлен почти что на одни свои силы. Интелли-

Встреча эта носит также глубоко символический характер. В лице великого гения русской литературы и великого святого Русской Церкви после почти векового разрыва встретились Церковь и интеллигенция, Православие и культура, святость и гениальность, что во многом определило характер взаимоотношений русской культуры и Православия в последующее время¹. То, что Амвросий Оптинский является прототипом старца Зосимы, стало общепринятым, ведь и саму Оптиную пустынь и оптинских старцев стали воспринимать через призму романа *Братья Карамазовы* и образ старца Зосимы. Исследователи творчества Достоевского также отмечают, что им мог быть и иеросхимонах Анатолий (Потапов), который был учеником старца Амвросия. В начале XX века о. Анатолий был признанным оптинским старцем, к которому приезжало много читающей интеллигентной публики. Студент Санкт-Петербургской Духовной Академии И. Смоличев писал после встречи со старцем: «Яркий образ Зосимы – олицетворение идеального, светлого, божественного – невольно всплыл в нашем представлении при виде одухотворенного, детски светлого лица батюшки о. Анатолия»². Существовали также предположения, что прототипом мог быть старец Леонид – ближайший из учеников Паисия Величковского, возобновитель старчества на Руси.

Вл. Лосский отмечал, что, создавая образ старца Зосимы в *Братьях Карамазовых*, Достоевский «не мог не вспомнить о своей встрече со старцем Амвросием. Вся внешняя обстановка, до малейших подробностей описанный монастырь, ожидающие посетители, сцена приема у старца — все это наводит на мысль об Оптиной». Однако он же далее отмечает, что «у старца Зосимы почти ничего нет общего с преподобным Амвросием». Философ приходит к выводу, что «В образе Зосимы скорее нашли свое отражение некоторые черты личности св. Тихона Задонского: фактически Достоевский использовал писания воронежского епископа, когда писал “поучения” старца Зосимы»³.

На стиль поучений Зосимы Достоевский указывал сам в цитированном уже письме Н.А. Любимову: «Эта глава (*О Священном Писании в жизни отца Зосимы*) восторженная и поэтическая, прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского, а наивность изложения – из книги странствований инока Парфения». В качестве возможного прототипа Зосимы, давшего имя герою Достоевского, назывался также схимонах Зосима Тобольский (1767-1835), св. Зосима Пале-

генция мимо» (Из записной тетради 1880-1881 гг. Записи литературно-критического и публицистического характера. Дневник 1881 г.).

¹ Священник *Геннадий (Беловолов)*. Оптинские предания о Достоевском // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 14. – СПб., 1997. – С. 301-312.

² Там же. – С. 307.

³ *Лосский Вл.* Оптинские старцы // Спор о Софии. – М., 1996. – С. 190-191. Об этом также смотрите: *Плетнев Р.В.* «Сердцем мудрые» (О «старцах» у Достоевского) // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 255.

стинский (VI в.), св. Зосима Соловецкий (ум. 1478) и др. Существуют также сравнения Зосимы с русскими подвижниками св. Серафимом Саровским и Сергием Радонежским¹.

Из числа византийских и древнерусских православных святых, получивших отражение в творчестве Достоевского, можно назвать Иоанна Лествичника, Феодосия Печерского, Нила Сорского и некоторых других. Сергия Радонежского, Тихона Задонского и Феодосия Печерского следует выделить особо. В *Дневнике писателя* за 1876 г. Достоевский охарактеризовал их как носителей высоких религиозно-нравственных и исторических идеалов русского народа, святость которых, по неоднократным разъяснениям писателя, состоит, прежде всего, в том, что в глубинах народного духа сохранился – как высочайший идеал – неискаженный образ Христа, утраченный или замутившийся в западном христианстве. Преподобный Сергей несомненно сыграл существенную роль в формировании у Достоевского концепции «русского инока».

Обращение военного в монахи не был в России XIX в. исключительной редкостью. Но, пожалуй, самой известной историей такого обращения была история подпоручика Дмитрия Александровича Брянчанинова (1807-1867). Он по настоянию отца приехал в Петербург и в 1822 г. поступил в Главное Инженерное училище. Решающий поворот в его жизни, его обращение произошло в 1826 г. «Весной он заболел тяжкою грудною болезнью, имевшею все признаки чахотки, так что не в силах был выходить...». «Доктора... объявляли неоднократно пациенту своему смертный приговор. Он стал готовиться к смерти». И здесь произошел духовный переворот Брянчанинова. Эта история напоминает историю болезни брата старца Зосимы – Маркела. После чудесного выздоровления подпоручик Дмитрий Брянчанинов решил стать монахом. Осенью 1827 г. он поступил послушником в Александро-Свирский монастырь.

«Сопоставление обнаруживает, – пишет Т. Кравцова, – точное совпадение реалий жизнеописания старца Зосимы и биографии епископа Игнатия: происхождение, место рождения, офицерское звание, время обращения и др. Такое системное сходство не может быть случайным. Видимо, писатель сознательно использует факты биографии епископа Игнатия для создания биографической части образа старца Зосимы. Канва жизни Зосимы строится в основном по образу и подобию жизненного пути Игнатия Брянчанинова». Достоевский не упоминает имени святителя Игнатия Брянчанинова. Однако писатель

¹ Подробный анализ возможных прототипов старца Зосимы дан в уже цитированных произведениях С. Сальвестрони, Т. Кравцовой и св-ка. Геннадия. См. также: *Буданова Н.Ф.* Достоевский и преподобный Сергей Радонежский // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 14. – СПб., 1997; *Беловолов Г.В.* Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 9. – Л., 1997. Но нас интересуют не столько прототипы, сколько идеи.

должен был знать о епископе-подвижнике, так как он учился в том же Инженерном училище, где позже будет учиться Достоевский. Во время учебы Достоевского Игнатий Брянчанинов был настоятелем Троице-Сергиевой пустыни, находившейся недалеко от Санкт-Петербурга. Будучи кондуктором Инженерного училища, Достоевский летние месяцы в течение четырех лет проводил в лагере под Петергофом. Учитывая это, можно предположить, что Достоевский посещал лавру северной столицы, мог видеть настоятеля и составить о нем собственное впечатление. О несомненном интересе писателя к личности Брянчанинова свидетельствует тот факт, что в библиотеке Достоевского были книги епископа Игнатия, в частности *Слово о смерти*.

«Личность святителя Игнатия стала известна Достоевскому в конце 1830-х – начале 1840-х гг., – делает вывод Т. Кравцова, – во время учебы в Инженерном училище, тогда как другие прототипы Зосимы стали известны писателю лишь после каторги (Тихон Задонский, Амвросий Оптинский, инок Парфений) или же на каторге (Зосима Тобольский). Таким образом, фигура Игнатия Брянчанинова стоит первой в чреде тех впечатлений Достоевского, которые в итоге сложились в обобщенный тип «русского инока» в *Братьях Карамазовых*». Писателю также нужна была биография, которая бы соединяла в себе начала дворянское и народное, дворянина, прошедшего сложный путь исканий и пришедшего к народной правде.

Ф.М. Достоевский оказался пророком и в данном случае: на Поместном Соборе Русской Православной Церкви в 1988 г. епископ Игнатий Кавказский, Паисий Величковский и Амвросий Оптинский были причислены к лику святых. Это было признание истинности того духовного идеала, который стремился выразить в своем творчестве Достоевский.

В своем творчестве Федор Михайлович Достоевский комплексно выразил и развил православный духовный идеал. Укажем на его существенные черты. Прежде всего, это духовное понимание рая, за что его часто и неоправданно упрекали в хилиазме, отождествляя с представлениями Вл. Соловьева о богочеловечестве. Отсюда вытекает утверждение им такой исихастской идеи как возможность обожения человека уже при жизни посредством благодати. Далее, недопустимость насилия («слезинка ребенка») и смертной казни (особенно ярко – в *Идиоте*). Раскрытие этих положений требует отдельного исследования, уже в значительном объеме выполненного в работах Н.О. Лосского, С. Сальвестрони, О.А. Богдановой и др. Опираясь на исследования Р.В. Плетнева¹ и В. Комаровича отметим следующие основные идеи, заимствованные из святоотеческой традиции и глубоко пережитые, осмысленные писателем в его творчестве:

¹Плетнев Р.В. «Сердцем мудрые» (О «старцах» у Достоевского) // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 263.

— присутствие Бога во всем и органическое единство мира;
— Христос – Богочеловек, идеал, цель и венец мира;
— божественный лик заключен в каждом человеке;
— мир живет и связуется любовью. Любовь сердечная претворяет мир в рай;

— утверждение «всемирной отзывчивости», всеответственности, в основе которой — Любовь: «Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват» (XI, 26);

— жизнь есть рай. Утверждение необходимости духовного радования: «...для счастья созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: “Я выполнил завет божий на сей земле”. Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы» (XIV, 48)¹;

— ад – это невозможность деятельно любить. Отвечая на вопрос «Что есть ад?» Достоевский говорит: «страдание о том, что нельзя уже более любить», «мука духовная» (XIV, 292-293)²;

— идея бесконечной божественной милости и всепрощения³;

¹ Счастье как духовное радование является следствием процесса обоживания, стяжания Духа Святого. Эти идеи не придуманы Достоевским, они уходят своими корнями еще к Макарию Египетскому, Исааку Сирину, Симеону Новому Богослову, Серафиму Саровскому. Вот что пишет Симеон Новый Богослов: «Впрочем души тех, которые веруют в Иисуса Христа, Сына Божия, в сию великую и страшную жертву, Бог воскрешает в настоящей жизни, и знамением сего воскресения служит благодать Св. Духа...»; «Ибо если здесь сподобимся мы познать Его чувством души своей; то не умрем, смерть не возобладает нами... да соделаемся достойными узреть Господа в сей жизни, и когда умирать будем, иметь Его в себе, чтобы с Ним пребывать в другой жизни и радоваться с Ним в царствии Его» (*Преп. Симеон Новый Богослов*. Творения: В 3-х тт. – Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 25, 43). Об этом же см. преп. *Иустина*, новопрославленного сербского святого: «Когда начинается бессмертие человека? Начинается от его зачатия, в утробе матери. А когда начинается для человека рай или ад? Начинается от его свободного самоопределения за Божественное Добро или за диавольское зло: за Бога или за Дьявола. **И рай и ад для человека начинаются здесь, на земле**, чтобы после смерти продолжиться вечно в иной жизни, на том свете» (преп. *Иустин (Попович)*. О рае русской души. – Минск, 2001. – С. 4).

² О том, что суть страданий ада – нереализованная любовь, см. указ. соч. С. *Сальвестрони*, стр. 129, 181.

³ «Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. – Поучает Зосима. – Только бы покаяние не оскудевало в тебе – и всё Бог простит. Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил Господь воистину кающемуся. Да и совершить не может, совсем, такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь. Али может быть такой грех, чтобы превысил божью любовь? О покаянии лишь заботься, непрестанном, а боязнь отгони вовсе. Веруй, что Бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и во грехе твоём любит. А об одном кающемся больше радости в небе, чем о десяти праведных, сказано давно. Иди же и не бойся. На людей

— путем страдания приобретается смирение и любовь сердечная: «в несчастье яснее истина» (XXVIII, I, 176);

— необходимость свободной веры (обосновывающей чудо, а не наоборот) — *веры сердца*;

— возможность для верующего мгновенного покаяния – перерождения сердцем;

— в вере – спасение человека, России и человечества. Без нее – неминуемая гибель.

Вместе с тем отношение Достоевского к духовной традиции было не простым копированием, а всецело творческим, выношенным и выстраданным в собственной жизни. Не зря образ старца Зосимы вызвал неоднозначные оценки (воспевание красоты природы (так называемый «пантеизм» Зосимы), всеобщей любви и вины, «тлетворный» запах после кончины, представления о рае и аде, необходимость радости и др.). При этом, как полагает Р.В. Плетнев, «Достоевский влагал в уста Зосимы не только общие идеи православия, но и свои мысли и свою тоску по правде и по милосердию» .

§ 2. ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ В РУССКОЙ МЫСЛИ XIX В.

Понятие веры, можно рассматривать в совершенно различных смыслах: как мировоззренческий принцип, психологическую и гносеологическую установку, как нечто присущее исключительно религии. В данном случае это понятие будет рассматриваться с точки зрения метафизики и духовного познания. «Метафизика, – пишет А.В. Семушкин, – не будучи в состоянии верифицировать свои прозрения и утверждения, в сущности оказывается верой, пытающейся мыслить и рассуждать, а вера, настроенчески переживая свое томление по запредельному и не решаясь на мыслительную и словесную экспликацию того, во что она верит, так или иначе оказывается имплицитной метафизикой, т.е. неотстающим знанием о первопричинных основаниях сущего»².

В вере, прежде всего, выражается мировоззренческая позиция человека: она, фактически, определяет все мировоззрение человека, центрирует его. Бхагавадгита гласит по этому поводу: «Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарат. Человек образуется верой, он

не огорчайся, за обиды не сердись... Коли каешься, так и любишь. А будешь любить, то ты уже божья... Любовью всё покупается, всё спасается (XIV, 48).

¹Плетнев Р.В. «Сердцем мудрые» // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 262.

²Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М., 2001. – С. 5.

таков, какова его вера»¹. И в этом смысле уничтожение веры грозит невозможностью осуществления человеком целеполагающей деятельности вообще, распадом духовного строя личности. Вера является важнейшим свойством сознания, определяющим духовное познание. Необходимость веры вытекает из положения человека в мире и наличия сознания как целостного феномена. Полностью быть заполненным знанием может лишь божественное сознание, человеческое же, по мере развертывания познания увеличивает и горизонт непознанного. Но для действий человека в мире и обоснования нравственности ему необходима абсолютная установка, исходящая из предположения, как будто бы он уже все познал, ему необходимо понятие конечной причины всего существующего и абсолютное благо. Вера удовлетворяет этим требованиям. Она задает горизонт знания и познания. То, чего не может дать отвлеченная философия со всем аппаратом своих доказательств, дает вера. Но рассмотрение веры только с гносеологических позиций также сужает ее смысл. Так уже Д. Юм различал веру как гносеологическое (*belief*) и веру как духовное понятие (*faith*). Разумное знание в своей окончательной основе переходит в веру. Оно аксиоматично. Впервые о такой аксиоматичности высказался Аристотель, полагая, что есть такие предметы или вопросы, о которых нельзя спрашивать «почему?», их необходимо принимать и утверждать. Опытное и логическое знание принудительно, основанное на вере – свободно избирается. Вера, поэтому, всегда связана с риском.

Как метафизические понятия, так и духовные символы религии представляют собой духовный идеал человека. А идеал, будучи по природе идеальным, требует к себе отношения на основе веры, что не исключает и знания. Вера вообще выражает собой отношение самосознания человека к духовным образованиям внутри его же сознания. И в данном аспекте вера не противоречит разуму, но как и он, коренится в способности человека к умозрительной деятельности, на основе которой возможно развитие философии и религии.

Рассмотрим кратко, как происходило осмысление феномена веры в русской философии, предшествовавшей творчеству Достоевского и оказавшей влияние на него. Духовную атмосферу в начале XIX века Киреевский охарактеризовал следующим образом: «Слово философия имело (тогда) в себе что-то магическое». Философия тогда возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, – от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была *потребность целостного синтеза*, аналогичного тому, какой дает религия. По словам Б.Н. Чичерина

¹ Бхагавадгита. – Ашхабад, 1951. – С. 67.

«XIX век понял религию, как один из существенных элементов человеческого духа»¹.

В 1823 г. в Москве возникло общество Любомудров (В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, А.И. Кошелев, С.П. Шевырев и М.П. Погодин), которые видели свою задачу в построении мировоззренческой основы русской культуры. Они самозабвенно верили в создание абсолютной теории, посредством которой можно было бы удовлетворить все духовные потребности человека, выработать проект наиболее совершенного общества. Любомудры впервые подняли вопрос о цельности знания, отметили моральный упадок европейской цивилизации, осудили эгоизм, индивидуализм, способствовали утверждению идеи национальной литературы и искусства. А Одоевский пророчески сказал: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. Деятнадцатый век принадлежит России».

П.Я. Чаадаев (1794-1856) был поглощен «великой мыслью о слиянии философии с религией»². одним из первых остро и вызывающе поставил вопрос об особенностях исторического развития России. От западников Чаадаева отличало то, что его историософия наполнена религиозным содержанием и в ней наличествует нравственная цель. У Чаадаева были глубочайшие, поистине пророческие прозрения относительно судьбы России, однако он не смог адекватно их представить и осмыслить. Феномен веры уже обнаруживается в его творчестве, но его специфика не выявляется, в связи с чем происходит смешение веры и знания.

Дальнейший вклад в осмысление и развитие духовной культуры внесли славянофилы, особенно в лице А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Случилось так, что русские дворяне, прежде искавшие истину в масонских ложах и европейских салонах, вдруг увидели ее в истории жизни простого народа. Зачитываемая сочинения немецких философов Гегеля и Шеллинга студенческая молодежь неожиданно всерьез занялась писаниями отцов Церкви и стала собирать русский фольклор. Внезапность подобной перемены удивило привыкшее к французской речи дворянское общество Москвы. Однако в возникновении славянофильства, при всей неопределенности его истоков, нет ничего неожиданного. Растущее самосознание российского общества с необходимостью должно было прийти к этому. Славянофилы-философы не были одиноки в этом стремлении. Н.М. Карамзин (1766-1826), создатель знаменитой *Истории государства Российского*, оказал глубокое воздействие на историческое самосознание России. Его *История* прославляла подвиги россиян и описывала трудный путь

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. – М., 1879. – С. VI.

² Из письма Шеллингу от 1832 г. // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 225

становления государства Российского. Пушкин отмечал это, сказав, что «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка Колумбом».

«Братья Карамазовы, – пишет Анастасия Гачева, – неоспоримый пример взаимного оплодотворяющего влияния философии и литературы. От этого романа тянутся нити и к программной статье И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России», и к трактату А.С. Хомякова «Церковь одна», и к философской публицистике Константина и Ивана Аксаковых, и к ранним работам В.С. Соловьева... Мысль писателя скрещивается и переплетается с мыслью его предшественников и современников...»¹.

Приобщение светской культуры «петербургского» периода к исконной для России духовной традиции исихазма начинается со славянофилов, когда И.В. Киреевский еще в 1840-е годы, под руководством оптинского старца Макария, предпринимает перевод на русский язык *Добротолубия*. Оптину также посещал в начале 1850-х годов Н.В. Гоголь². Так О.А. Богданова приходит к выводу в своем исследовании, что «что влияние исихазма на творчество Достоевского могло происходить не только в результате непосредственного общения с оптинским старцем Амвросием, чтения мистико-аскетических текстов и наблюдения над простонародным духовным типом, но и под воздействием некоторых явлений русской литературы XIX века, прежде всего творчества старших славянофилов»³. Своим творчеством Достоевский продолжил самое существенное дело славянофилов – созидание единства русской культуры, преодоление ее раскола, начавшегося с реформ Петра I, когда высшее и образованное сословие оказалось искусственно оторванным от духовной традиции, что привело к возникновению «идейной» и «беспочвенной» интеллигенции (Г. Федотов), несущей, по пророческой мысли Достоевского и *Вех*, основную долю вины за трагические события 1917 года.

Ив. Киреевский писал в 1830 году: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее... *Наша философия должна развиться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господ-*

¹ Гачева А. Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века // Достоевский и мировая культура / Альманах, № 22. – М., 2007. – С. 27. Вместе с тем автор статьи не указывает на существенную разницу во взглядах Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского, приписывая первому, наравне со вторым «твердую» восточно-православную почву (там же. – С. 32).

² Л.А. Краваль, например, пишет даже о возможной встрече А.С. Пушкина в начале 1830-х годов с Серафимом Саровским (см.: Краваль Л.А. Пушкин и преподобный Серафим // Духовный труженик. А.С. Пушкин в контексте русской культуры. – СПб., 1999. – С. 51-53).

³ Богданова О.А. Указ. соч. – С. 67.

ствующих интересов нашего народного и частного бытия»¹. Хомяков говорил: «Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человечеству в том, кто чужд народу». Поэтому рождение славянофильской идеологии можно рассматривать как явление, имеющее общенациональное значение. Н. Бердяев писал по этому поводу следующее: «Славянофильство – первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология. Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире»². Началось все с того, что в 1839 году Хомяков прочитал в одном московском салоне статью *О старом и новом*. Размышления продолжил И. Киреевский.

Н. Бердяев называл Хомякова «рыцарем Церкви». И это не случайно, так как Хомяков был одним из первых независимым русским метафизиком веры. Впервые светское лицо осмелилось писать о вере и церковной жизни³. Однако он давал расширительное толкование веры привело к отождествлению ее с народным мирозерцанием. Религия есть, согласно Хомякову «совершеннейший плод народного образования, крайний и высший предел его развития».

Вместе с тем «вера составляет предел внутреннему развитию человека», она есть некий духовный горизонт его возможностей, «из ее круга он выйти уже не может, потому что вера есть высшая точка всех его помыслов, тайное условие его желаний и действий, крайняя черта его знаний. В ней его будущность, личная и общественная, в ней окончательный вывод всей полноты его существования разумного и всемирного»⁴. Вера здесь представляет собой ту доминанту, вокруг которой человек «собирает себя», концентрирует свою духовную энергию. Мироззренчески она есть предел, к которому человек стремится и дальше которого не может пойти. Она есть смысловой акт, открывающий человеку значение абсолютной реальности, что предает бесконечный смысл его жизни. В широком смысле слова вера оформляет специфику восприятия мира каждым народом. Истинность же веры обеспечивает жизненность и творческий потенциал народа.

Знание веры предполагает не только совершенство познавательной способности человека, но и его нравственное совершенство. Эти недостатки не дано преодолеть отдельному человеку, он может лишь идти по пути познания веры, не претендуя на ее полное обретение. Истина же находится только там, где беспорочная святость, а она есть

¹ Цит по: *Флоровский Г.В.* Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 257

² *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. – Томск, 1996. – С. 5.

³ Там же.

⁴ *Хомяков А.С.* «Семирамида» // Сочинения в двух томах. – Т.1. – М., 1994. – С. 22.

лишь в «целости вселенской Церкви, которая есть проявление Духа Божьего в человечестве. Истина веры поэтому познается лишь соборно. Христианин должен верить «с трепетом, ибо для него нет заблуждения невинного». Учит же «вся Церковь, иначе: Церковь в ее целостности», а не только Писание, дела любви и т.д., но все эти проявления вместе. Духовное знание для Хомякова «не есть дело разума пытающегося, но веры благодатной и живой». Это происходит еще и потому, что «силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств»¹. И «Богу одному известно, имеем ли мы и веру». В этих словах Хомякова открывается действительная метафизическая глубина феномена веры.

Однако Хомяков критически относился к духовно-отшельнической аскетической традиции восточного христианства, полагая, что она, заимствованная у «греков», приводит к тому, что «гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия...»². Хомяков порицает любовь к аскетизму, но превозносит объединительную функцию православия, становление Московского княжества даже путем жестокого подавления несогласных подчиниться (Новгород). Отшельническая традиция рассматривается Хомяковым не как логический и естественный вывод из евангельских истин, но как вынужденная реакция на «упорные формы древности», «неспособные принять полноту христианского учения». Данная традиция, продолжает он, лишь терпит общество, но не благословляет его, повинуетя государству, где оно было, но не созидает его там, где оно отсутствует. Здесь Хомяков слишком однозначен и односторонен в суждениях.

Вместе с тем Хомяков полагал, что человечество воспитывается религиею, но медленно: «Много веков проходит, прежде чем вера проникает в сознание общее, в жизнь людей, в соки и кровь. Грубость России, когда она приняла христианство, не позволила ей проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения...». Признавая вышеуказанные «недостатки» восточного христианства Хомяков все же отмечает, что оно чистотой учения «улучшило нравы, привело к согласию обычая разных племен, обняло всю Русь цепью духовного единства и приготовило людей к другой, лучшей эпохе жизни народной». Вместе с государством, «представляющим нравственное и христианское лицо», воскреснет, считал Хомяков, и древняя Русь, полная сил живых и органических, сознающая себя.

К замечательным метафизическим сочинениям Хомякова относится и его работа *Церковь одна*, написанная в 40-х годах XIX века. Хомяков здесь развивает учение о церкви как организме (*Теле Христовом*), скрепляющемся воедино Духом Святым. О вере Хомяков говорит, что ее благодать «неотделима от святости жизни, и ни одна об-

¹ Хомяков А.С. Церковь одна // Там же. – Т. 2. – С. 8.

² Хомяков А.С. О старом и новом // Там же. – С. 465.

щина, ни один пастырь не могут быть признанными за хранителей всей веры, как ни один пастырь, ни одна община не могут считаться представителями всей святости церковной». Сущность веры, как и Церкви, заключается в ее *соборности*¹. Хомяков полагал, что мудрость, живущая в философе, не есть нечто данное ему как частному лицу², и добавлял: «Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человечеству в том, кто чужд народу». Соборность у него – «единство во множестве»³, поэтому она «противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческое единство, так и коллективизму, нивелирующему личность»⁴. Он полагал, что мудрость, живущая в философе, не есть нечто данное ему как частному лицу⁵.

Первоначальный смысл понятия «соборность» можно определить как духовное единство верующих, однако славянофилы раскрыли его всеобще-социальный смысл, выходящий за границы узких трактовок. Для Хомякова соборность содержит в себе не только единство, но и свободу (мысля католичество как единство без свободы, а протестантизм как свободу без единства). По мнению К.С. Аксакова, продолжившего линию «социологизации» данного понятия, в соборности «личность свободна, как в хоре».

У Вл. Соловьева идея соборности трансформировалась в понятие всеединства. Он отмечает в этой связи следующее: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»⁶.

В дальнейшем тема соборности получила широкое обсуждение, особенно в современных историко-философских исследованиях как одна из базовых культурных универсалий России⁷. Тем не менее, и на сегодняшний день глубокая теоретическая разработка данного понятия находится в зачаточном состоянии и требует пристального внимания со стороны, как специалистов, так и общества в целом.

¹ Хомяков А.С. О старом и новом // Там же. – С. 5, 6, 7.

² Там же. – С. 8.

³ Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М.: Изд-во «Медиум», 1994. Т. 2. С. 242.

⁴ Моторина Л.Е. Соборность, нравственность, свобода и любовь как начала человеческой личности в творчестве А.С. Хомякова // Материалы VII-х Всероссийских чтений «Оптина пустынь и русская культура». – Калуга, КГПУ им. К.Э. Циолковского, 2009. – С. 84.

⁵ Хомяков А.С. Церковь одна // Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М., 1994. – С. 8.

⁶ Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения в 2 т. 2-е изд. – Т. 2. – М., 1990. – С. 552.

⁷ См.: Сапов В.В. Соборность // Русская философия: Энциклопедия. – М., 2007.

Соборность, как понятие, рожденное в религиозной традиции вполне можно соотнести с понятием солидарности, рожденном в народничестве XIX века (конечно, освободив его при этом от революционизма и насилия). Духовные идеалы необходимо соединить с общественными, основанными на идее социальной справедливости, и тогда мы получим достаточно целостную концепцию, способную «работать» и сегодня. Эти две традиции противопоставлялись, взаимоотрицали друг друга, но пришло время «собирать камни», синтезировать ценности, создавать интегрированную теорию. Это же касается и отечественной истории – требуется ее действительное целостное восстановление.

Между тем соборность, или шире – солидарность, является актуальной не только для нашего ищущего единства общества, но и для всего человечества. Как подчеркивает А.С. Панарин, «соборность в нашем цивилизационном контексте – это вовсе не общинность в ее локально-местническом и патриархально-заскорузлом смысле, а духовное единство, в пределе объемлющее весь род человеческий»¹. На необходимость «собрать человечество в братское единство»² указывает и А.В. Семушкин, рассматривая соборность с точки зрения ее универсальных характеристик и экзистенциальной веры. Соборность, солидаризм, есть, таким образом, не данность, а заданность, требующая раскрытия всей своей глубины и реализации в общественном развитии.

Завершая анализ творчества Хомякова на предмет осмысления им феномена веры можно обратиться к оценке его творчества в последующей русской философии. Е.Н. Трубецкой отмечал заслугу славянофилов в том, что они «определенно поставили перед русским общественным сознанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*», а также в том, что они «первые попытались перевести в область сознания недоосознанную и неисследованную дотоле глубину восточного православия». Недостатки же состоят в том, что у них «истина незаметно переходит в ложь, где христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики». То есть «ошибка их заключается только в *преувеличении своего* и в вытекающем отсюда неправильном соотношении между народным и христианским», этот соблазн состоит в «отождествлении вселенского и русского»³. Отсюда вытекает и не всегда оправданное противопоставление рассудочного и рационалистического как западного и религиозного, христианского как рус-

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Антология современной философии хозяйства. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2010. – С. 484.

² Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Глобализация и мультикультурализм. – М., 2005. – С. 250.

³ Трубецкой Е.Н. Мировоззрение В.С. Соловьева. – Т. I. – М., 1995. – С. 69.

ского. Устранение этих недостатков логически должно было идти через выработку христианского универсализма, в котором бы «потонула» националистическая точка зрения. В этом и самом, пожалуй, существенном пункте, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев являются продолжателями духовно-культурного и философского развития

Формирование мировоззрения Киреевского, как это ни странно, происходило в полемике со славянофилами, прежде всего с Хомяковым. Так одна из рукописных работ Киреевского называлась *В ответ А.С. Хомякову* (1839), имея в виду его рукопись *О старом и новом*. Прежде всего, Киреевский подверг критике представление о вере на Западе. По его мнению, «три элемента легли в основание европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества», что привело к торжеству формального разума над верой в западной культуре¹. Последнего, языческого элемента в западной культуре не увидел Чаадаев, считая его преодоленным, и именно этого «наследства» оказалось на счастье лишенной просвещения России. В языческом Риме «наружная рассудочность брала перевес над внутренней сущностью вещей», все внимание обращалось на внешнюю деятельность человека согласно формальному и случайному закону, а не на внутренний ее смысл. В результате этого гордость стала мыслиться как высшая добродетель, а связь между людьми сводилась к связи интересов и партий.

Рационализм, проникнувший в христианство из древнего языческого Рима, привел к тому, что богословы католической церкви привыкли постигать истины не путем веры, а с помощью логических рассуждений, «подчинив веру логическим выводам рассудка». Наконец и в бытие Бога стали не верить, а доказывать его посредством умозаключений. С тех пор в католичестве разум и вера (по-прежнему единые в православии) разделились и превратились в понятия, имеющие противоположное значение: «римская отрешенная рассудочность уже с IX века проникла в самое учение богословов, разрушив свою односторонностью гармоническую цельность внутреннего умозрения»². Противопоставление веры и знания привело сперва к возникновению «сперва схоластической философии внутри веры, потом реформации в вере и, наконец, к философии вне веры»³.

Итогом на этом пути явилась позиция Канта, который «из самих законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существ-

¹ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Киреевский И.В., Киреевский П.В. ПСС: В 4 т. – Калуга, 2006. – С. 35-36.

² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... // Там же. – С. 89.

³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. – С. 203-204.

вует¹. С другой стороны те, кто остались на позициях веры, стали «совсем отвергать всякую философию как нечто несовместимое с религией и осуждать разум вообще как нечто противное вере»². Что же это за вера, восклицает Киреевский, которая боится света разума? Для западного же человека сохранилась лишь одна возможность спасти веру – сохранять ее слепоту и боязливо оберегать от соприкосновения с разумом. В теологии, напротив, разум должен был слепо покоряться вероучению.

Однако Вл. Соловьев увидел слабые стороны критики Киреевским Запада, которые заключаются в том, что фактические недостатки Запада сравниваются не с русской действительностью, а с идеалами Древней Руси и теоретическим образом «истинного» состояния и понимания веры.

Каков же путь достижения искомого единства? Он заключается, согласно Киреевскому, не в том, чтобы отдельные понятия философии согласовывать с требованиями религии, а в том, чтобы «самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою». Путем к этому является такое возвышение, когда разум собирает «в одну неделимую цельность все свои отдельные силы», тогда достигается «живое и цельное зрение ума», признающее веру и добровольно подчиняющееся ей. Это состояние есть «цельное мышление», «в глубине души живое общее средоточие для всех отдельных сил разума»³.

У святых отцов «истины, ими выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам, не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был». Такова логика откровения, – необходимо самому стать очевидцем. Вера – не доверенность к чужому уверению, а непосредственный опыт личностного откровения, бытие внутренней жизни, имеющее отношение ко всему человеку. Теоретизирование по поводу веры не является для Киреевского чем-то самоценным. Главная задача – практическая, направленная на онтологическое изменение самого мыслящего: отыскание «внутреннего средоточия бытия», восстановление «существенной личности человека в ее первозданной неделимости». Вера «не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... // Там же, – С. 98.

² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. – С. 202.

³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. – С. 230-231.

внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте»¹.

Вера определяет все мировоззрение человека в его целостности, «ибо человек – это его вера»². Именно в вере, понятой как отношение к личности Бога, возникает личность человека и в то же время сама вера возникает на основе самосознания человека как личности. В этом выводе Киреевский предвосхитил антроподицею и теодицею Несмелова. Вера представляет собою двухстороннее отношение: с одной стороны – Бога, присутствующего своими энергиями, а с другой – человека, всецело обращенного к Нему и открытого для проникновения Его энергий (хотя самого понятия энергии у Киреевского отсутствует).

Веру, отталкиваясь от Киреевского, можно понимать как «целостное мышление», которое нельзя путать с идеалом «цельного знания», к которому стремился впоследствии Вл. Соловьев. Если Киреевский прежде всего имеет в виду акт сознания, то Соловьев говорит о «системе знания», иерархической совокупности всех человеческих знаний. У Соловьева ничего не сказано по существу о внутренней перестройке носителя этих знаний. У Киреевского же мышление (духовное рассуждение) предельно сближается с молитвой, представляет собою не навязываемую извне догматическую предпосылку, а определяет внутренний характер актов созерцания.

Подразумевая Россию, Киреевский пишет, что «там, где вера народа имеет один смысл и одно направление, а образованность, заимствованная от другого народа, имеет другой смысл и другое направление, там должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские; или вера, преодолевая в мыслящем познании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет ее господством другого начала»³. Именно возникшая философия должна привести веру в соответствие вопросам своего времени. В этом случае истины, выраженные в писаниях святых отцов, могут быть «живительным зародышем и светлым указателем пути». Жалка же вера тех, кто вынужден ее сочинять! – Воскликает Киреевский, имея в виду философию религии в немецкой классической философии, прежде всего Шеллинга. Киреевский признает сделанное в этом отношении Шеллингом неудовлетворительным, ибо его христианская философия «явилась и не христианскою и не философией». Общая для западных мыслителей проблема – отсутствие «внутренне-

¹ Киреевский И.В. Отрывки // Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 356.

² Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Киреевский И.В., Киреевский П.В. ПСС: В 4 т. – Т. 1. – Калуга, 2006. – С. 194.

³ Киреевский И.В. Отрывки // Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 344.

го характера верующего мышления». Нельзя не сознаться, продолжает Киреевский, что «общий склад европейского разума противоречит истинному чувству веры». Вместе с тем он признает, что именно философия Шеллинга, особенно ее критика рационализма, может послужить толчком к самостоятельному любомудрию в России¹.

Однако насильственный возврат старых форм быта если не вреден, то смешон. Тем не менее, Киреевский считает, что образованный класс России должен «обратиться к чистым источникам древней православной веры». Лишь «тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах...»². Киреевский настойчиво разъясняет, что любомудрие св. отцов представляет собой только зародыш этой будущей философии, нуждающийся в развитии. «Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в св. Отцах, было бы крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться не одним человеком, но вырастать...». В итоге можно заключить словами Г. Флоровского, что «в своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил»: привел в соответствие с духом отеческого предания «все вопросы современной образованности»³.

Неверие, полагал Киреевский, происходит не столько от незнания догматов, сколько от «ложного развития мыслей, окружающих веру», оно является следствием «ложного образования понятий, принадлежащих философии»⁴. Вместе с теми Достоевский убедительно покажет, что наивная вера не может быть прочной и глубокой, что путь к настоящей вере лежит через бездну мучительных сомнений. От атеизма до веры, по словам Достоевского, один шаг, а от засоренного сознания нет пути вперед, его необходимо сначала очистить. В отличие от именитых философов он прекрасно осознавал, что по отношению к вере трансцендентного типа всякий другой, более низкий вид веры выступает как суеверие. К нему можно отнести все языческие верования, волхование, волшебство, магию, оккультизм и т.д. Вера в ее противоположности суеверию представляет собой собственно духовное познание в его наивысшем виде. Вера может сохранить чистоту, не впадая в суеверия только благодаря философской метафизике, в единстве они и составляют метафизику веры.

Для В.И. Несмелова если человек усваивает себе веру, то он имеет ее, если же он ее имеет, то имеет *разумно*⁵. Отсюда вырастает и упрощенная трактовка внутренней духовной жизни человека, хотя уже Достоевский утверждал, что истинная вера рождается через сомне-

¹ Киреевский И.В. Отрывки // Критика и эстетика. – М., 1979. – С. 345, 353, 354, 355.

² Там же. – С. 323.

³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С.259.

⁴ Киреевский И.В. Указ. соч. – С. 421.

⁵ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – К., 1992. – С. 97.

ния¹, еще ранее об этом сказал и апостол Павел. Веру, строго говоря, вообще невозможно *иметь*, как невозможно иметь и метафизическое знание вообще. Метафизиком и верующим можно только *быть*.

По определению Несмелова вера есть «непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности»². Однако сугубый акцент на антропологической проблематике в анализе веры, своеобразный «антропологический максимализм» не позволил и Несмелову четче обозначить ее трансцендентный характер. Вера есть трансценденция, а поэтому невозможно говорить о ее обладании. Вера, как и благодать, нисходит, если место для нее подготовлено через постоянное стяжание добродетелей и духовный рост. Несмелов проходит мимо тех духовных мук, которые испытывали герои Достоевского в поисках веры. Для него «вопреки своему разуму можно только желать верить и исповедовать принятую веру, а иметь веру – верить вопреки своему собственному разуму никогда невозможно». Поэтому ему было бы непонятно высказывание Якоби о себе самом: «по вере я христианин, а по уму язычник». Известен вопрос, который адресовывали друг другу монахи-старцы: «в вере ли ты?» Оказывается, что даже для монахов вера выступает искомым идеалом, что уж тут говорить о Якоби. Вера является предельным идеалом для любого верующего, ибо кто верует, знает, что есть разные степени веры, и что вера может теряться, если снижается уровень духовного самопознания. Действительную веру имели лишь святые, да и то, по их утверждениям, не всегда. Ибо вера есть самопознание через богопознание, трансформирующее человеческую природу. Лишь тот, кто достиг обожения, может сказать, что его вера есть знание, и они неразличимы.

Бывают такие пределы человеческого отчаяния, и это прекрасно показал Достоевский, когда спасти может только вера... Идея веры является абсолютной духовной защитой от всех напастей человеческой жизни. Однако одной идеи еще мало. Чтобы действительно стать духовной она должна воплотиться в человеке, не только в его уме, но чувстве, сердце. Должно трансформироваться и преобразиться в соответствии с ней внутреннее «чувствилище» человека. А чтобы такое преобразование осуществилось, необходим подвиг, который являет собой жизненный и духовный путь. Духовный опыт восточного хри-

¹ В дневниках Достоевский поясняет: «...не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла»; «Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой <в рукописи ошибочно: такое> силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же, фанатик <фанатик вписано на полях>, я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием. Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить» (Достоевский Ф.М. Из записной тетради 1880-1881 гг. Дневник 1881 г.).

² Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – К., 1992. – С. 59.

стианства представляет собой такое воплощение идеи веры. Осмысление такого воплощения и есть метафизика веры.

Вместе с тем Достоевский весьма противоречивая фигура, мышление его парадоксально. Так в письме Н.Д. Фонвизиной (1854) он пишет:

Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю тебе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной.

(XXVIII, I, 176).

Хотя Достоевский призывал «жизнь полюбить больше, чем смысл ее», полюбить ее «прежде логики..., непременно, чтобы прежде логики» (XIV, 210). Однако философия и метафизика веры не могут остаться лишь с этим утверждением. Оно необходимо, но недостаточно. Христос и истина должны совпасть, а вера и знание должны стремиться к никогда не достижимому единству. При этом сам же писатель признавался в письме Майкову относительно вновь задуманного романа «Житие великого грешника»: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие» (XXIX, I, 117)¹.

При этом нельзя производить ни всецелой гносеологизации, ни психологизации веры. Она не есть просто психологическая уверенность, но глубочайшая экзистенциальная и метафизическая настроенность. Вот как Достоевский описывает ее:

Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле соврагались, а ты лишь единый верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единый оставшийся. А если вас таких

¹ Глубокий и всесторонний анализ данного письма Достоевского дан в статье Л. Сараскиной «Христос Достоевского в 1854 году» (Достоевский и мировая культура / Альманах. – № 22. – М., 2007).

двое сойдутся, – то вот уж и весь мир, мир живой любви, обнимите друг друга в умилении и восхвалите господа: ибо хотя и в вас двоих, но восполнилась правда его... (XIV, 291).

В творчестве Достоевского вырабатывалось духовное и умозрительное понимание веры, которое затем вдохновит многих философов. Н. Бердяев отмечал, что «...достаточно вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России. Русская метафизика переводит на философский язык Достоевского». Достоевский своими парадоксами мысли, глубочайшим осознанием феномена веры, пробудил философскую мысль в России, утвердив ее на путях построения метафизики веры, в то время как Вл. Соловьев, друг и соратник Достоевского, пошел по пути создания философии всеединства, которая находится в неоднозначных отношениях с метафизикой веры. При этом если Достоевский призывал всех подняться до культурного и духовного уровня, то Толстой шел через опрощение, призывал высшие слои общества опуститься до низших.

По С.Н. Булгакову духовная вера «удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею»¹. *Этой* вере характерно личное, свободное и творческое искание, а не статическая данность чувственного предмета. *Такая* вера не может длиться, если духовное усилие ее стяжания ослабло, она есть акт, который необходимо постоянно возобновлять, «держатъ». Булгаков также противопоставляет веру «сокровенному знанию», свойственному падким на тайны суеверным людям. Вера не представляет собой секрет, который оберегается от непосвященного. Вместе с тем она тайна, безусловно недоступная человеку, ибо ее предмет трансцендентен. За истинную тайну можно признать лишь трансцендентное.

В материализме и атеизме вера зачастую трактуется как суеверие. Однако если суеверия базируются на натуралистическом истолковании действительности, хотя и через вмешательство духовных сил, то вера представляет собой умозрительную идею, которая является духовным, теоретическим осмыслением мира и жизни человека. В иерархии познавательных способностей человека вера, занимает наивысшее место. Отрицательной стороной познания являются суеверия, затем, переходя уже к объективности, следуют ощущения и чувства, затем рассудок (наука), разум (философия) и, наконец, вера (метафизика).

У Бердяева «акт веры открывает смысл вещей, рождает гносис». «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Она помогает раскрыть то, что недоступно чувственному опыту и позитивному познанию. Вера есть гностическое знание. Сохраняя приоритет в области теогносиса вера не отрицает важ-

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1994. – С.34.

ности и необходимости позитивного познания и знания. Однако роль его оказывается второстепенной, вспомогательной и не включает в себе духовный характер. Задача такого знания – подтвердить, выработать представления, формировать суждения и умозаключения, приводить доводы и подводить основания, систематизировать. Лейбниц называл разум «естественным откровением», а веру – «сверхъестественным разумом», который, однако не должен отрицать естественного откровения, иначе он рискует превратиться в суеверие¹. С другой стороны, вера, пытающаяся утвердиться на доводах разума, превращается в нечто условное, всецело зависимое от логических и познавательных возможностей человека. В конце концов, такое соотношение приводит к тому, что вера вовсе поглощается разумом, или отрицается.

Однако если разум дает интеллектуальное и материальное удовлетворение, то вера – чисто духовное, благодать. Она есть «функция человеческой свободы», «путь знания без доказательств»². Она, как и молитва, не есть функция какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности. «Вера есть опыт свободы», не рок, а любовь, – утверждает Г. Флоровский³. Ведь человек верит в Абсолют не потому, что его бытие можно доказать. Знание – это истина, которая существует объективно, оно не требует личностного участия, приятия или обоснования. Вера – субъектна, она если и не общезначима, то безусловна для личности. Вера является продуктом синтеза авраамического откровения и античной метафизики. Она есть гносис особого рода, «недоказуемое знание»⁴, наделяющее смыслом все то, что можно доказать. Но она не отменяет знание (как полагал Л. Шестов)⁵.

Принцип веры выходит в познании на первое место тогда, когда его предмет абсолютно трансцендентен. Вера и ее предмет – взаимно соотносены и формируют друг друга: именно потому, что предмет веры трансцендентен, существует вера как единственно возможное отношение к нему; она же, в свою очередь, формирует предмет в соответствии со своим высшим устремлением. Вместе с тем вера, если ее брать в глубоким метафизическом смысле, не есть нечто такое, что абсолютно противоречит знанию. Действительно, вера и знание являются различными методами познания, но в существе своем они совпадают, особенно если мы будем рассматривать знание не в эмпирическом, а умозрительно-философском понимании. Вера тогда есть особого рода знание, характеризующееся сверхумозрительной глубиной.

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. – Т. 2. – М., 1983. – С. 519.

² Булгаков С.Н. Указ. соч. – С. 28, 31.

³ Флоровский Г.В. Указ. соч. – С. 285.

⁴ Максим Исповедник. Творения. – Кн 1 и 2. – М., 1993.

⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1989. – С.560.

В метафизическом плане веру можно определить как чистое духовное ведение. Абсолют как объект веры является чистым глубочайшим духовным пониманием. Вера является трансценденцией к нему. В полном смысле слова наличие абсолютной веры свидетельствует об обретении человеком своей сущности, ее развернутости и самоочевидности в духовном созерцании объекта веры. Предстоя Богу в молитве верующий через трансцендирование обретает имманентное, свою сущность. Тогда уровень веры показывает и степень развернутости сущности человека.

Вопрошание, которое является сущностной характеристикой вот-бытия (М. Хайдеггер), может проявлять себя не обязательно только в философствовании, но и в акте веры. Суть духовного не в развернутых методах вопрошания, а в самом вопрошании. Верой сознание способно собираться в точку на центральном символе или идее, в результате чего возможен всплеск самосознания, осуществление трансцендирования как духовного процесса. Однако абсолютного характера вера достигает лишь в отношении понятия трансцендентного.

Метафизике веры, как развитой метафизике, свойственен принципиальный аксиологизм, т.е. в качестве ее предмета выступает исключительно Абсолютное Благо, ибо только Оно абсолютно и только Оно является всеблагим. Из такой аксиологической метафизики можно вывести действительно глубокий гуманизм. Так Достоевский рассматривал веру как основу морали: «если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?» (XIV, 286). И поэтому он призывал: «берегите веру народа» (XIV, 286). При этом он, не будучи профессиональным философом и скептически относясь к всевозможным логическим доказательствам и отрицаниям бытия Бога дает свой рецепт выхода из ситуации (совет старца «страдающей неверием» даме):

— О, как я вам благодарна! Видите: я закрываю глаза и думаю: Если все веруют, то откуда взялось это? А тут уверяют, что всё это взялось сначала от страха перед грозными явлениями природы, и что всего этого нет. Ну что, думаю, я всю жизнь верила - умру и вдруг ничего нет, и только "вырастет лопух на могиле", как прочитала я у одного писателя. Это ужасно! Чем, чем возратить веру? Впрочем, я верила лишь когда была маленьким ребенком, механически, ни о чем не думая... Чем же, чем это доказать, я теперь пришла повергнуться пред вами и просить вас об этом. Ведь если я упусти и теперешний случай - то мне во всю жизнь никто уж не ответит. Чем же доказать, чем убедиться? О, мне несчастье! Я стою и кругом вижу, что всем всё равно, почти всем, никто об этом теперь не заботится, а я одна только переносить этого не могу. Это убийственно, убийственно! Без сомнения, убийственно. Но доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно.

— Как? Чем?

— Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу. Это испытано, это точно (XIV, 52).

§ 3. ИСТОРИЯ ОДНОГО СПОРА: Ф. ДОСТОЕВСКИЙ И К. ЛЕОНТЬЕВ О СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА

В речи о Пушкине (1880) Ф.М. Достоевский положил начало осмыслению всечеловеческого содержания русской культуры. Она послужила катализатором для российской мысли, духовности и культуры в целом: Ни один сколько-нибудь значительный мыслитель не мог обойти ее молчанием. Развернулась полемика, начало которой отражено уже в *Дневнике писателя* за 1880 год. Первоначально она вызвала восторженный прием, но затем появились ее различные интерпретации. Одним из первых как на речь, так и на роман *Братья Карамазовы*, отозвался Константин Леонтьев, затем в полемику включились Вл. Соловьев, С. Булгаков и многие другие. В. Розанов пишет об этом так: «Тут, в эти годы и в тех брошюрах, в сущности, начался глубокий религиозный водоворот христианства. Стержнем его был вопрос: что есть *сердцевина* в христианстве: *нравственность, братолюбие* или некая *мистика*, при коей “братолюбие” и не особенно важно?»¹.

Мировоззрение Константина Леонтьева представляет собой своеобразное сочетание эстетизма, натурализма и религиозной метафизики. Его называли, с одной стороны, «философом реакции» и «консерватором-мракобесом» (П.Н. Милюков) за высказывание, что Россию необходимо «подморозить», а также «разочарованным славянофилом»², «западным» (С.Н. Трубецкой)² и «разочарованным романтиком»³ (Г. Флоровский), с другой – «выдающимся представителем той великой контрреволюции XIX века, которая защищала качество от количества; дух от материи; природу от техники; истину от рекламы и пропаганды; творческую свободу от плутократии и бюрократии; искусство от прессы»⁴. И поляризация этих оценок не случайна, ведь

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 2001. – С. 358.

² Трубецкой Н.С. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Книга 1. – СПб.: РХГИ, 1995 // – С. 123-159.

³ Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 305.

⁴ Скоробогатько Н.В. Старец Амвросий Оптинский и К.Н. Леонтьев // Философское образование. Научно-образовательный журнал. Вестник МЦ по русской философии и культуре. – № 20. 2009. М.: ООО «Широкий взгляд», 2009. – С. 39.

Константин Леонтьев был до крайности оригинальным и самостоятельным мыслителем. Вл. Соловьев, В.В. Розанов, а затем и С.Л. Франк называли его «русским Ницше»¹. По словам П.П. Гайденко «В Леонтьеве без всякого опосредования уживаются два крайних, несоместимых полюса: эстетический аморализм, с одной стороны, и строгий церковный аскетический идеал православного монашества, с другой». Ему «чужды рассуждения о “несправедливости богатства”, о “неправедности власти”, о “фарисействе ума”, об интеллектуальном макиавеллизме или макиавеллизме политическом; всякая критика силы с точки зрения нравственной раздражает его». И это из-за глубокого убеждения Леонтьева, как полагает Гайденко, что «прекрасное не тождественно нравственно доброму». С этим связан и его «языческий культ красоты», роднящий с Ницше².

В 1882 г. вышла брошюра Леонтьева *Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого “Чем люди живы?”)*, в которой он обвинил Достоевского в проповеди космополитической любви к человечеству и «розовом христианстве»: «За последнее время стали распространяться у нас проповедники того особого рода одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством “сантиментальным” или “розовым”, склоняющемся к “утилитарному прогрессу”»³. Леонтьев обеспокоился по поводу того, что «Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этой речью г. Достоевского, есть новшество по отношению к Церкви...»⁴. В брошюре *О всемирной любви* (1880), а затем и *Наши новые христиане* Леонтьев в менторском стиле обвинил Достоевского в недопонимании «чисто христианской» любви, в «смешном повторении европейских, и

¹ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 496; Розанов В.В. Указ. соч. – М., 2001. – С. 329. Розанов признавался, что считает Леонтьева «и сильнее и оригинальнее Ницше», так как он был «настоящий Ницше», а тот, у немцев, — не настоящий, “с слабостями сердечными”» (там же). Однако стоит отметить, что А. Козырев называет сравнение Леонтьева с Ницше мифологическим: «У Ницше и Леонтьева можно без труда найти сходные высказывания о пошлости европейской цивилизации, лицемерии, ханжестве традиционной морали. Но пафос разрушения морали, презрения к аскетизму и духовной традиции, ко всяким сдерживающим дух оковам чужд Леонтьеву» (Козырев А. Константин Леонтьев в “зеркала” наследников // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Кн 1. – СПб., 1995. – С. 428-429).

² Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 162, 176, 173, 175.

³ Леонтьев К.Н. Страх божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого «Чем люди живы?» // Его же: Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. – М.: Республика, 1996. – С. 330.

⁴ Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Там же. – С. 322.

в особенности французских задов», имея ввиду сен-симонистов и др.¹ Леонтьев считал, что «пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*», что «начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть *страх*, а любовь – только *плод*. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом»². Достоевского он обвинил в морализаторстве, в отсутствии понимания трагизма жизни. Он считал, что писатель проповедовал «неопределенно-евангельское» христианство, игнорируя его конкретную восточную форму – православие, а старец Зосима говорит совсем не то, что «говорят *очень хорошие монахи*» в монастырях, да и вообще после смерти для чего-то провонял, в то время как отшельник и строгий постник Ферапонт в *Братьях Карамазовых* «почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо... *От тела* скончавшегося старца Зосимы *для чего-то* исходит *тлетворный дух*, и это смущает иноков, считавших его святым». Для Леонтьева Достоевский явился пистелем «*чего-то ясно и прямо не договорившем и что-то другое лишнее* вместе с тем *пересказавшим*... Не договорено тут малости: *не упомянуто о самом существенном — о Церкви. Пересказано лишнее — о какой-то окончательной (?) гармонии*». В итоге Леонтьев ставит вопрос «ребром»: «Какое же *именно* христианство спасет будущую Россию: первое, неопределенно-евангельское, которое непременно будет искать *форм*, — или второе, с определенными формами..?»³.

Леонтьев надеялся увидеть в Достоевском консервативно-православного писателя, а тут Пушкинская речь: «И вдруг эта речь! Опять эти “народы Европы”! Опять это “последнее слово всеобщего примирения”! Этот “всечеловек”!». Он обвиняет писателя в проповеди «*всемирного, однообразного братства*», в то время как именно Достоевский развернул в *Бесах* и других романах непревзойденную критику всяких социальных проектов «муравейников». Вместе с тем Леонтьев пророчески и однозначно предсказал то, о чем писал и Достоевский в *Бесах*: «Социально-политические опыты (*которые, по всем вероятностям, неотвратимы*) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (т.е. глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, *для некоторой части человечества*). Как и Достоевский, критиковавший упование на изменение «среды», Леонтьев подчеркивал, что «социальный переворот не станет ждать личного воспитания, личной морализации всех членов будущего государства, а захватит общество в том виде, в каком *мы его знаем теперь*. А в

¹ Леонтьев К.Н. Страх божий и любовь к человечеству // Там же. – С. 330.

² Леонтьев К.Н. О всемирной любви... – С. 315.

³ Там же. – С. 321, 326.

этом виде, кажется, очень еще далеко до бесстрастия, до незлобия, до общей любви и до правды...»¹.

Знаменитый писатель Б.К. Зайцев в 1956 г. отметил у Константина Леонтьева следующее: он «...барин, эстет, душа редкостной одаренности, жизнелюб и прожигатель жизни, в духе языческом, но и отравленный иным миром, кончал дни при Оптиной». О Достоевском полагал, что христианство его «розовое». Сам был довольно суров. Ему бы все подсушить, “подморозить”. Ему и на Афоне, где он бывал, нравились больше облики властные, водители с железным посохом (Иероним). Да и само православие его с железным посохом. Но тогда, пожалуй, и старец Амвросий слишком мягок? Добр, сострадателен и снисходителен? Его тоже бы подморозить?»².

П.П. Гайденок также отмечает, что Леонтьев, в отличие от Достоевского, «веру в самого человека» утратил; его точка зрения гораздо ближе к идее *принудительного исправления*, с той только разницей, что «нигилисты» и «уравнители-либералы» рассчитывают на принудительность экономическую и правовую, а Леонтьев – на государственную и церковную»³. В отношении Европы Леонтьев заключал: «И как мне хочется теперь в ответ на странное восклицание г. Достоевского: «О, народы Европы и не знают, как они нам дороги!» — воскликнуть... “О, как мы ненавидим тебя, *современная Европа*, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного твоим заразительным дыханием!...”»⁴.

Исходя из своего восприятия веры через страх, Леонтьев подверг критике Толстого и Достоевского за «розовое христианство». Он обвинил их в том, что они «об одном умалчивают, другое игнорируют, третье отвергают совершенно». Однако, по наблюдению С.Н. Булгакова, Леонтьев был повинен в той же односторонности: в его вере, «родившейся от испуга и поддерживавшейся волевым напряжением, навсегда осталось нечто надрывное, получили преобладание мрачные и грозные тона». Если у Достоевского и «розовое христианство», то у Леонтьева – «пепельное». Булгаков делает вывод, что православие Леонтьева было слишком свежееиспеченным, чтобы уполномочивать его на критику Достоевского. Философ отмечает, что у самого Леонтьева не выдержаны канонические рамки и нет того монашеского духа, в отсутствии которого он упрекает Достоевского. Например, нет того личного отношения к Христу и Богородице, которое присутствует в Достоевском. Несмотря на всю свою эстетику, Леонтьев почему

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви... – С. 322, 318.

² Зайцев Б.К. Достоевский и Оптина пустынь // Оптинский альманах. Вып. 2. Оптина пустынь и русская культура. – Оптина пустынь, 2008. – С. 142-143.

³ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 187.

⁴ Леонтьев К.Н. О всемирной любви... – С. 328.

то прошел мимо тезиса писателя о том, что красота спасет мир. Булгаков считал, что Леонтьев «знал Афродиту мирскую и постоянно ее прелестью соблазнялся, но не знал Афродиты небесной и в нее не верил... Софийность мира не открылась, но закрылась для него покрывалом красоты, ее зеркальным ликом. И в этой прельщенности Леонтьева красотой при религиозном неверии в нее, в темной природе его эстетизма заключается скрытая отравка его духа, налагающая печать на его религию»¹.

В.Н. Лосский солидарен с оценкой Булгакова. Он задается вопросом: «понимал ли сам Леонтьев “Иоанновскую” (т.е. св. Иоанна Богослова) традицию русской духовности, воплощенную преподобным Серафимом и старцем Амвросием? И действительно, Леонтьев искал в Православии нечто иное: влюбленный в языческую красоту тварного мира, эстет, опасющийся того, как бы “прогрессирующее” христианство не довело природных жизненных форм до их “оскудения”, он не мог желать преображения “всей твари”. Он и в Церкви искал только личного своего спасения, аскетического идеала, строгих слов о смерти и тщете всяческого, искал страха Божия, который он мог бы противопоставить своей страстной привязанности к неочищенной еще вселенной, противопоставить своему восхищению “обманчивой и пленительной красотой зла”». В итоге Лосский приходит к выводу: «Нет ничего более чуждого духу Оптиной, чем христианство Леонтьева»². И это несмотря на то, что Леонтьев 15 лет прожил в ограде монастыря, общаясь со старцем Амвросием.

Вл. Соловьев в *Трех речах в память Достоевского* (1881-1883), особенно в приложении к ним, названном *Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом христианстве”* отмечает, что христианство Достоевского отнюдь не «розовое», что оно выстрадано им, и более того, что Достоевскому удалось построить «положительный религиозный идеал». Он называет его «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Соловьев подчеркивает также, что идеалом Достоевского была не национальность, а религиозно-нравственная идея, могущая осуществиться на почве национальности. Критикуя Леонтьева, Соловьев считал, что «гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства». Отвечая на обвинение Леонтьевым Достоевского в хилиазме, Соловьев отмечает, что «безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается». И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся. Однако в своей трактовке высказанных Достоевским идей Вл. Соловьев пытается представить писателя как предтечу философии всеединства.

¹ Булгаков С.Н. Победитель — Победенный (*Судьба К.Н. Леонтьева*) // Его же: Соч. в 2-х тт. – Т. 2. – М., 1993. – С. 556, 561.

² Лосский Вл. Оптинские старцы // Спор о Софии. – М., 1996. – С. 191.

Для Соловьева «окончательный идеал и цель не в народности, которая сама по себе есть только служебная сила, а в Церкви...». Для него «полнота христианства есть всечеловечество». Церковь же он понимал как «обоженное чрез Христа человечество»¹.

О расхождении Соловьева с Достоевским говорит следующее высказывание К. Леонтьева в письме к Розанову: «Лет 6 тому назад Соловьев, почти тотчас же вслед за произнесением где-то трех речей в пользу Достоевского (где, между прочим, он возражал и мне, на мою критику пушкинской речи Д-го, и утверждал, что христианство Д-го было *настоящее*, святоотеческое), написал мне письмо, в котором есть следующее, весьма злое место о том же самом Фед. Мих-че: “Достоевский горячо верил в существовании религии и нередко рассматривал ее в подозрительную трубу, как отдаленный предмет, но стать на действительно религиозную почву никогда не умел”». Зато «сумел» сам Соловьев, добавим мы, имея ввиду его католические пристрастия. Леонтьев же заключает своим высказыванием: «По моему, это злая и печальная правда»². В том, что это «правда» злая, трудно усомниться.

В письме к В. Розанову от 13 апреля 1891 г. Константин Леонтьев пишет: «...усердно молю Бога, чтобы вы поскорее *переросли Достоевского* с его “гармониями”, которых никогда не будет, да и не нужно. Его монашество — сочиненное. И учение от Зосимы³ — ложное; и весь стиль его бесед фальшивый. Помогите вам Господь милосердный поскорее вникнуть в дух реально существующего монашества и проникнуться им. Христианство личное есть прежде всего *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою “приложится”. “Страх Божий” (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости *религиозной*». В комментарии к письму Розанов напоминает о песни Вифлеемских пастырей, встретивших Рождество Христово, — «Слава в вышних Богу и на земле мир» и пр. В упор против этой Вифлеемской песни Леонтьев, уже монах, отвечает: “Не надо мир”». Это — “нищенство”», от которого до инквизиции «уже вершок расстояния. Ведь и она родилась вся из испуга за спасение; ее гнездо — религиозное отчаяние...». При этом Розанов отмечает, что «в личной биографии Леонтьев был *поразительный* альтруист; и это

¹ Соловьев В.С. Соч-я в 2-х т. 2-е изд. — Т.2. — М.: Мысль, 1990. — С. 302, 320, 322, 301, 306, 321.

² Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. — М., 2001. — С. 345.

³ Здесь Розанов дает следующий комментарий: «Пантеистическое, благое, доброе. Впрочем, тоже злой человек, и уже отделяясь теперь вовсе от Леонтьева, я скажу покойнику: “Ну, конечно, от *птичек лесных*, от *полевых травок* Зосима взял свою доброту, благость, пантеизм: на афонских задворках он выучился бы только жестокости, сребролюбию и таким порокам, о коих вне обители и не слыхивано”» (там же, с. 329).

все поправляет в нем...»¹. Да видимо, не все, хотя и очень многое. По признанию Розанова, помимо «идеологических» расхождений, Леонтьев мучился еще и тем, что его мало знают и читают², в то время как романами Достоевского зачитывались все, а его *Пушкинская речь* имела невероятный успех. Вот что пишет по этому поводу сам Достоевский: «*Леонтьеву. После “Дневника” и речи в Москве.* Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх-то нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. Разумеется, нельзя требовать, чтоб г-н Леонтьев сознался в этом печатно. Но пусть этот публицист спросит самого себя наедине своєю совестью и сознается сам себе; и сего довольно» (XXVII, с. 52)³.

Во втором письме Леонтьев продолжает: «В Оптиной “Братьев Карамазовых” *правильным правосл. сочинением не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож.* Достоевский описал только его наружность, но *говорит* его заставил совершенно *не то*, что он говорит, и не в *том стиле*, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия *прежде всего строго церковная мистика* и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы (устами которого говорит сам Фед. Мих.!) — прежде всего мораль, “любовь”, “любовь” и т.д., ну а мистика *очень* слаба. Не верьте ему, когда он хвалится, что знает *монашество*; он знает хорошо только *свою проповедь любви* — и больше ничего. Он в Оптиной пробыл дня *два-три всего!*»⁴. Б. Зайцев отмечает в этой связи, что «Достоевского пленил Амвросий. Конечно, в старца Зосиму он вложил и другое. Возможно, что упреки Достоевскому за Зосиму, — если смотреть на него, как на портрет Амвросия, — отчасти правильны (“русский иннок не совсем таков, крепче и мужественнее” — не один Леонтьев так считал). Главное, однако, остается. Зосима — христианнейший образ, в высшем смысле глубоко православный»⁵.

И опять же в комментариях к письму Розанов пишет: «*Вся Россия* прочла его “Братьев Карамазовых”, и изображению старца Зосимы *поверила*. От этого произошло два последствия. *Авторитет* монашества, слабый и неинтересный дотоле (кроме *специалистов*), чрезвычайно поднялся. “Русский иннок” (термин Д-го) появился, как родной и как обаятельный образ, *в глазах всей России*, даже неверующих ее

¹ Там же. — С. 329-330.

² «Кроме своей библиотеки, — пишет Розанов, — я никогда и ни у кого не встречал в библиотеке сочинений Леонтьева. Его имя в обществе если и известно, то понаслышке, а не *по чтению*». Слава «*все время стояла у дверей его*, но ожидала, пока он перестанет смотреть на нее» (там же, с. 332, 334).

³ Здесь и далее сноски на соч. Ф.М. Достоевского осуществляются по изданию: *Достоевский Ф.М.* ПСС в 30-ти тт. Л.: Наука, 1972–1990.

⁴ *Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. — М., 2001. — С. 337.

⁵ *Зайцев Б.* Достоевский и Оптина пустынь... — С. 143.

частей. Второе заключалось в следующем: иноки русские, из образованных, невольно подались в сторону *любви и ожидания*, пусть и неверных, которые возбудил Д-ский своим старцем Зосимою. Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно — любящий, нежный, “пантеистический” (мой термин в применении к иночеству)... Если это не отвечало типу русского монашества XVIII—XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть и даже наверняка, отвечало типу монашества IV—IX веков. Вот чего не принял Л-в во внимание». Высмеял Розанов и ссылки Леонтьева на «авторитеты», имея прежде всего ввиду катехизисы, написанные церковными служителями и списанные во многом с латинских и немецких изданий. Он напоминает, что «истины религиозные самовозжигаются из опыта. И кто “на кресте” (биографическом) не бывал, тот и Бога не узрит». Леонтьев же «свое страстное и острое монашество вынес из десятилетнего биографического уныния»¹. Скорбей, по его мнению Розанова, достаточно в жизни, так что специально их выдумывать для себя и кичиться ими не стоит.

Но несмотря на столь жесткую, хотя и справедливую критику рассматриваемых идей Леонтьева, Розанов ценит его выше и Н. Страхова, и Вл. Соловьева за «гениальность» и «яркость». Соглашается он с Леонтьевым и в некоторых трактовках *Великого Инквизитора*, что «в целом Д-кий построил совершенно невозможную (и неверную) концепцию христианства и церкви, говорит о не бывшем, как о бывшем, а может быть, главного-то в *бывшем* и не заметил»². Однако Достоевский не ставил те задачи, невыполнение которых подвергают критике Леонтьев с Розановым. К тому же, последний в дальнейшем изменит свое мнение. По Леонтьеву «разница между православием и католичеством — велика со стороны *догмата, канонических отношений, обрядности* и со стороны *истории развития* их; но со стороны церковно-нравственного духа различия очень мало; различие главное здесь в том, что *там* все ясно, закончено, выработано до сухости; а у нас недосказано, недоделано, *уклончиво...*»³. Об этом суждении можно только сказать, — «за деревьями леса не увидел». Самое существенное различие как раз в духе, хотя и догматическая сторона принципиально важна. Леонтьева подвел его формализм и желание любым путем уличить Достоевского в неправоверии. Вторя Леонтьеву Розанов отмечает «глубокую правду у Л-ва» в том, что «Достоевский набросал совершенно невероятный портрет инквизитора-атеиста», в том, что «мы, русские, понимаем только *тип русской веры*, тип веры несколько беззаботного и незнергичного человека». Не вдаваясь в дискуссию, кто более адекватен в оценке католичества эпохи инквизиции, отме-

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники... — С. 337, 338.

² Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники... — С. 341, 336.

³ Там же. — С. 346.

тим, что даже если это так, как пишут оппоненты писателя, то ведь Достоевский не сочинял катехизиса или академического сочинения. И дело не в вероятности вовсе, хотя, может быть, все очень даже вероятно... Между тем *Инквизитор* вошел в русскую философию, воплотившись и Розанов будет много писать уже иного об этом.

Н.Ф. Буданова в этой связи пришла в своем следовании к следующим выводам: «Весьма характерно, что Леонтьев прошел мимо христианского содержания поэмы “Великий инквизитор”. Внимание критика не привлекли, в частности: понимание веры (вера, основанная на свободном чувстве любви, а не на принуждении, не на “чуде, тайне и авторитете”); концепция человека как существа нравственно свободного, которому предоставлен выбор между добром и злом; проблема теодицеи (зло как обратная сторона трагической свободы человека); понимание смысла жизни в перспективе альтернативы: “хлебы” или нравственная свобода; наконец, истолкование Достоевским евангельского предания об искушении Христа Дьяволом в пустыне, применительно к историческим судьбам мира и человека, и т.д. Вся эта проблематика оставила Леонтьева глубоко равнодушным, так как была чужда его типу веры»¹. Последнее вытекает из общемировоззренческих установок Леонтьева, который отрицал обязательную взаимосвязь веры и нравственности, с одной стороны, красоты и нравственности, с другой. Достоевский же был глубоко убежден, что жестокость и насилие над личностью и верой несовместимы с подлинным христианством.

В. Зеньковский так определил основную особенность мировоззрения Леонтьева: «Неполнота христианского сознания не дала ему возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания. Он даже однажды (в письме к Розанову) высказал среди “безумных своих афоризмов” такую мысль: “более или менее удачная повсеместная проповедь христианства” ведет к “угасанию эстетики жизни на земле, то есть к угасанию самой жизни”». Леонтьев, по мнению Зеньковского, «остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни...»². Согласно С.Л. Франку Леонтьев «соединяет пессимистическое восприятие христианства, в соответствии с которым человечеству раз и навсегда запрещено видеть свою жизненную цель в земном счастье, с пламенной языческой любовью к культуре, к красоте свободного и полного раскрытия жизни»³.

1 Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. 9. – Л., 1991. – С. 213.

2 Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. – Т.1(2). – Л., 1991. – С. 265.

³ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 496.

В ответ на упрек Леонтьева в сторону Достоевского о том, что у него «мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна», С. Сальвестрони отвечает, что подобные «критики не постигают глубинную сущность романа, который достигает кульминационной точки в сцене радостного застолья — сначала во сне Алеши (в главе “Канна Галилейская”), а потом в заключении, во время поминок Илюшечки. Делая кульминацией романа евхаристическую трапезу (в этимологическом значении термина), писатель не только показывает, что он не игнорирует богатство и глубокий смысл православной службы, но переносит все это в более высокую плоскость реалистического изображения, прославив в *Братьях Карамазовых* глубину и богатейшую духовность Восточной Церкви, воплотив ее в плоть и кровь своих персонажей»¹. Об этом же писал и С.И. Фудель: «Достоевский расширил в нас понимание церковности. В XIX веке многие хорошие люди не представляли себе церковного, то есть не фальшивого, восприятия христианства вне привычных для них форм византийской церковности... Не стоит говорить о нелепости требовать от романа какой-то богослужебной энциклопедии... — храм и его обряды — всегда с нами, если только мы своим сердцем в нем...». И далее: «...в возвращении нашего сознания к первохристианскому и во все века не умирившему реальному переживанию веры — нам, конечно, помог Достоевский»². Служба у Достоевского, — продолжает эту же тему Т. Касаткина, — «не выделяется из общего хода бытия в отдельный замкнутый в себе богослужебный круг — каковое выделение и было дорого Леонтьеву...»³. Христианство Достоевского не мироотрицающее, а мироутверждающее, благодатное и радостное. Культ при этом как бы преобразует всю жизнь, входит в нее, а не отгораживается церковными стенами.

Ферапонтовский подход, как замечает Л. Сараскина, «был, как ни странно, применен и к самому Леонтьеву: его обвиняли в демонизме, историческом сатанизме, аморализме, цинизме, нищезанстве и прочих, весьма далеких от православия уклонениях»⁴. Речь идет об оценках А.Ф. Лосева и С.Н. Трубецкого⁵. «Человеческое у Достоевского, — продолжает Л. Сараскина, — не второстепенно и не второсортно, а первостепенно и принципиально, и этот статус человека в мире Досто-

¹ Сальвестрони С. Библийские и святоотеческие источники романов Достоевского. — СПб., 2001. — С. 141.

² Фудель С.И. Наследство Достоевского. — М., 1998. — С. 98-99.

³ Касаткина Т. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» // Достоевский и мировая культура / Альманах. — № 22. — М., 2007. — С. 14.

⁴ Сараскина Л. Христос Достоевского в 1854 году // Достоевский и мировая культура / Альманах, № 22. — М., 2007. — С. 91.

⁵ См.: Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // Трубецкой С.Н. Собр. соч. — Т. 1. — М., 1907; Лосев А.Ф. Вл. Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 526-537.

евского следует принять как данность, как непреложность»¹. Уже Бердяев писал, что Достоевский «раскрывает Христа в глубине чело- века, через страдальческий путь человека, через свободу. Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно- трансцендентному типу религиозности. Это — самая свободная рели- гия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы»².

Р.Л. Джексон отмечает сближение позиции Достоевского в образе старца Зосимы с доктриной Пелагия в отличие от августирианской, что свидетельствует о большем доверии к человеку, вере в его «воз- можность свободно достигнуть понимания истины и добра путем соб- ственной совести»³, что так не нравилось К. Леонтьеву. И действи- тельно, Достоевский отмечал в записной тетради 1880-1881 гг.: «Со- весть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравст- венного. Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос, но тут уж не философия, а вера <...> Сожигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком <...> Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный <...> Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей <...>. *Нравственно* только то, что совпадает с вашим чувством красо- ты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» (XXVII, 56-57).

В своем обстоятельном исследовании, посвященном данной теме, Н.Ф. Буданову «поражает однообразие и бедность оценок Леонтьевым христианского содержания творчестве Достоевского. Критик подхо- дит к Достоевскому со строго церковной обрядовой меркой, судит его не по духу, а по букве закона, хочет силой вместить необъятный гений Достоевского в узкое и жесткое прокрустово ложе своей теории. Ле- онтьев постоянно учит Достоевского, как нужно думать, чтобы быть правильным православным мыслителем, и как нужно писать, чтобы быть правильным православным писателем, причем учит почти бук- вально по катехизису Филарета»⁴.

Ответ на эти упреки можно найти и у самого Достоевского. Так, в одном из писем он пишет: «Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили Вы это? Впрочем, <...> в его суждениях есть много лю- бопытного» (XXX, I, 210). Поясняет свои оценки Достоевский в за-

¹ Сараскина Л. Христос Достоевского в 1854 году... — С. 100.

² Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Собр. соч.: В 5 т. — Paris, 1997. — Т. 5. — С. 226.

³ Джексон Р.Л. Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования. 9. — Л., 1991. — С. 127.

⁴ Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Мате- риалы и исследования. 9. — Л., 1991. — С. 201.

писной тетради 1880-1881 гг.: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)*»¹. В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо» (XXVII, 51). А. Безбородова в этой связи отмечает следующее: «Леонтьев — личность яркая и трагическая в своих духовных борениях и судьбе. Несмотря на его нелюбовь к героям Достоевского, он им сродни, и его духовный максимализм — русская национальная черта. Леонтьев напоминает тех героев Достоевского, которых “съела идея”, и они “корчатся под ней”, как под камнем»². Критикуя Достоевского, сам Леонтьев так и не смог создать «подлинный» образ старца, несмотря на все свои литературные попытки»³.

Одной из последних значимых работ по анализу мировоззрения Леонтьева является труд П.П. Гайденко, в котором она достаточно подробно останавливается на проблеме хилиазма — эсхатологии, имея в виду Достоевского — Леонтьева. С одной стороны, автор указывает на справедливую критику у Леонтьева утопической веры в наступление близкого «золотого века» (как у революционеров-нигилистов, так и у Вл. Соловьева и, отчасти, у Достоевского), с другой, подвергает критике его псевдаскетизм, неверие в любовь и добро. С критикуемым Леонтьевым поздним Соловьевым первого, тем не менее, сближает вера в то, что «благими намерениями» может быть «дорога в ад выстлана». Соответствующие идеи Соловьев высказал в своем предсмертном сочинении — *Повести об антихристе*, а у Леонтьева читаем: «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и Его апостолы; а, напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на зем-

¹ См. об этом у Леонтьева: «Верно только одно — точно одно, одно только несомненно — это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенческие болезненные мечты и восторги? День наш — век наш! И потому *терпите* и заботьтесь практически лишь о ближайших делах, а сердечно — лишь о ближайших людях: именно о ближних, а не о всем человечестве. <...> ..правды всеобщей здесь не будет...». Эсхатологически последнее высказывание Леонтьева верно, однако выводы из него — не вполне, на что и указал Достоевский (*Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Его же: Восток, Россия и Славянство. — М., 1996. — С. 318, 320*).

² Безбородова А. Достоевский и Леонтьев: антиподы или союзники? // Достоевский и мировая культура / Альманах, № 22. — М., 2007. — С. 366.

³ См. об этом: Фетисенко О. Окрест Оптиной. Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева... // Оптинский альманах. Вып. 2. Оптина пустынь и русская культура. — Оптина пустынь, 2008. — С. 67.

ном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...»¹.

Гайденко, назвав главу в своем исследовании *Эстетический аморализм К. Леонтьева*, приходит в выводу, что мирозерцание Леонтьева «все же языческое», побуждающее его искать в христианстве «прежде всего эсхатологию, искать в нем бича Божия, в конце времен жестоко карающего человечество за грехи»². Отметим, что уже архимандрит Антоний (Храповицкий) причислил Леонтьева к «псевдоаскетическому направлению»³, учащему о «трансцендентном эгоизме» и забывающем братолюбие. Он указал, что Леонтьев ссылается только на «учителей покаяния и дисциплины», упуская из виду традицию «благодати», святых, воспринимавших христианский путь как радость (Макарий Египетский, Симеон Новый Богослов, Серфим Саровский и т.д.). Г. Флоровский также отмечал, что христианство для Леонтьева «есть только религия конца...», в которой он искал не истины, не веры, а только *личного спасения*⁴. Но дальше всех в критике пошел А. Закржевский, утверждавший, что видит под черной одеждой Леонтьева «вампирный лик инквизитора»; он обвиняет Леонтьева в полном равнодушии к судьбам мира⁵. До крайне отрицательных высказываний о Леонтьеве дошел также Бердяев и его соратники Мережковский, стремившиеся совместить Возрождение, «новую» религию и Французскую революцию, – вот уж у которых бессмысленно искать веру если не в Бога, то хотя бы в добро⁶. Гайденко объясняет противоречивость мировоззрения Леонтьева сочетанием в нем «гипертрофированной страсти к силе, власти, красоте – то есть ценностям исключительно “мира сего”» с желанием «зла и гибели для этого мира», «бегством от этого мира и использованием его несчастий для спасения собственной души»⁷.

Мы остановились во многом на отрицательных характеристиках мировоззрения Константина Леонтьева в связи с его критикой «розового христианства» Достоевского. Однако это вовсе не означает, что

¹ *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Его же: Восток, Россия и Славянство. – М., 1996. – С. 315.

² *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 191.

³ *Архимандрит Антоний.* Как относится служение общественному благу к работе о спасении своей собственной души? // Отгиск из журнала «Вопросы философии и психологии». – М., 1892, февраль. – С. 16, 29.

⁴ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 304.

⁵ *Закржевский А.* Одинокий мыслитель. – Киев, 1916. – С. 5, 9.

⁶ См.: *Бердяев Н.А.* К. Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Кн 1. – СПб., 1995 // - С. 208-234. Анализ данных высказываний проведен Алексеем Козыревым (Константин Леонтьев в “зеркалах” наследников) // Там же. – С. 423-424).

⁷ *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 192.

нет ничего сближающего и даже объединяющего этих двух глубоких мыслителей. Об этом «объединяющем» сказано, например, в статье О. Фетисенко, которая отмечает, что творчество Леонтьева и Достоевского развивалось на близких путях: «они интересовались практически одними и теми же проблемами... Оба настаивали на преемственной связи между социалистами-нигилистами 1860-1870 и либералами-идеалистами 1840-х годов, видя в этом трагедию современного общества... Для обоих единственный путь спасения русского государства состоял в обращении к православию, к исконным традициям...»¹. Поэтому «...спорил Леонтьев не столько с «мучеником стремления своего веровать», сколько с неприемлемым для него поворотом от Достоевского, наиболее ярко проявившемся в “Трех речах в память Достоевского” Вл. Соловьева. А за этим поворотом уже предугадывался еще один из вариантов развития русской христианской мысли в XX веке – “новое религиозное сознание”»². Автор статьи подчеркивает «глубинное родство двух писателей», поясняя, что «Может быть, именно это неузнанное (или отвергаемое) родство и не давало Леонтьеву даже через десять лет после смерти Достоевского завершить разговор с ним. С чужим так долго не говорят»³.

Леонтьев, как и Достоевский, выступил с резкой критикой поверхностного рационалистическо-просветительского понимания гуманизма (хотя первый и обвинял последнего в нем). Леонтьев исходил из «трагизма жизни». «Гуманность, – пишет он, – есть идея *простая*; христианство есть представление *сложное*. В христианстве между *многими другими* сторонами есть и гуманность или любовь к человечеству...». Однако в новоевропейской культуре постепенно произошел отрыв гуманизма от христианства, в результате чего произошло вырождение первого. В результате этого «гуманность новоевропейская и гуманность христианская» стали антитезами, во многом непримиримыми⁴. Тем не менее С.Н. Булгаков отмечал, что «до конца жизни Леонтьев утверждал в себе люциферический свой эстетизм, а потому в православии оставался гуманистом, хотя и враждебным гуманности. Сжигая то, чему поклонялся, он по прежнему и неизменно поклонялся тому, что сжигал». Согласно Булгакову Леонтьев, несмот-

¹ Фетисенко О. Окрест Оптиной. – С. 67.

² Хотя, на наш взгляд, данный поворот как раз уводит Соловьева от «нового религиозного сознания», от всевозможных утопий, которыми он сам был ранее заражен. И в этом он скорее сближается с Леонтьевым и Достоевским, чем уходит от них. Вместе с тем у Достоевского не столь ярко был выражен данный тип эсхатологизма, на что указывал В.В. Зеньковский, и в чем обнаруживается разница между Достоевским и Леонтьевым. Разница в акцентах, но, возможно, не в сущности.

³ Фетисенко О. Указ соч. – С. 74, 75.

⁴ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Его же: Восток, Россия и Славянство. – М., 1996. – С. 319, 323-324.

ря на все его неприятие западной культуры, все же всегда оставался европейцем и гуманистом: «Леонтьев весь в Европе и об Европе»¹. Просто он, как и Ф. Ницше, был одним из ранних выразителей духовного кризиса всей новоевропейской культуры. Византийские увлечения Леонтьева Булгаков объясняет тем, что византизм есть лишь более раннее лицо Европы.

Вместе с тем Булгаков отмечал, что «христианство многократно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает». Леонтьева и Достоевского глубоко связывает Оптиная пустынь, несмотря на всю разницу их восприятия. Похоже, что эта разница, эта полемика, проходящая сквозь всю последующую историю русской мысли, только обогащает нас, наше понимание неизмеримой глубины и необъятности духовной традиции, не всегда достойными наследниками которой мы являемся. Именно в Леонтьеве, – отмечал уже Булгаков, – «совершается кризис новой культуры, который осознается как эстетический мятеж против обмещавшегося века. Хотя в нем и нет еще прямого религиозного содержания, но религиозен в существе своем его мотив: неприятие обезбоженной и измельчавшей, опошлившейся культуры во имя взыскуемого града, религиозно оправданного творчества»². Все борения духа мыслителя делают более величественным его подвиг мысли и веры.

Вместе с тем, как и везде, Достоевский, находит противоречия и в монашестве³, и в движении старчества. Эти противоречия он выразил в образах двух старцев – Зосимы и Ферапонта. Описывая образ Тихона в *Бесах*, Достоевский указывает на светские книги в его библиотеке, хотя у самого святителя Тихона Задонского таковых не имелось. Своими парадоксами Достоевский как бы указывал на то, что любое, даже самое богатое и глубокое духовное наследие требует творческого к себе отношения. Интересны в этой связи оценки Вл. Соловьевым поведения Достоевского в Оптиной: «Д. во время пребывания в пустыни был “в весьма возбужденном состоянии”. Вс.С. Соловьев писал К.Н. Леонтьеву 6 января 1879 г., что Достоевский «нарочно ездил в Оптину пустынь <...> для первых глав своего романа»⁴. Друг Н.Н. Страхова Д.И. Стахеев вспоминает: вместо того, чтобы “послушно и с

¹ Булгаков С.Н. Победитель — Победенный // Его же: Соч. в 2-х тт. – Т. 2. – М., 1993. – С. 561, 549.

² Там же. – С. 556, 561-562.

³ Так защищая свою «любовь» отец семейства Карамазовых, Федор Павлович воскликнул: «Эта “тварь”, эта “скверного поведения женщина”, может быть, святее вас самих, господа спасающиеся иеромонахи!... Вы здесь на капусте спасаетесь и думаете, что праведники! Пескариков кушаете, в день по пескарику, и думаете пескариками Бога купить!» (XIV, 69).

⁴ Цит. по: Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821-1881. – Т. 3. – СПб., 1995. – С. 279.

должным смирением внимать поучительным речам старца-схимника, сам говорил больше, чем он, волновался, горячо возражал ему, развивал и разъяснял значение произносимых им слов и, незаметно для самого себя, из человека, желающего внимать поучительным речам, обращался в учителя»¹. Тем не менее, Достоевский воспринял основное – дух традиции, в отличие, например, от Вл. Соловьева. Встреча со старцем, – пишет Вл. Лосский, – не оставила никакого следа в писаниях Соловьева. Этот метафизик, мысль которого искала некоего христианского синтеза и в то же время вращалась по кругу неоплатоновского и немецкого идеализма, этот великий мечтатель, живший мистической традицией, чуждой преданию христианскому, этот увлеченный теократической идеей утопист был бесчувственен к живому Православному Преданию, к историческим реальностям Русской Церкви и ее эпохи. Он прошел мимо старчества, не обратив на него внимания»². Лишь в *Повести об Антихристе*, последнем предсмертном произведении философа, он вводит образ русского старца. Следует отметить, что не профессора философии, не священника или митрополита, а именно старца... Вл. Соловьев вернулся к тому, чем завершил свой духовный идеал Достоевский, но также уже в последние месяцы своей жизни.

Образ старца Зосимы представляет собой православный идеал личности, в то время как Ферапонт олицетворяет грубость, невежество и суеверие, выдаваемые за каноническую веру. Через сто лет эту же проблему остро и глубоко вскрыл в своих дневниках А. Шмеман: «На нас надвигается новое средневековье, но не в том смысле, в каком употреблял это понятие Бердяев, а в смысле нового варварства. Православные “церковники”, в сущности, выбрали и, что еще хуже, возлюбили — Ферапонта. Он им по душе, с ним все ясно. Главное, ясно то, что все, что выше, непонятнее, сложнее, — все это соблазн, все это нужно сокрушать. В культуре начинается торжество “русинов” — нео-нео-славянофилов. Расцвет упрощенчества, антисемитизма...». У «большевизма» ферапонтовского толка, продолжает Шмеман, есть «только один враг — свободный человек, особенно же свободный “во Христе”, то есть единственно подлинно свободный. Подспудная ненависть ко Христу, судящему вечно “Церковь” и “великого инквизитора” в ней»³.

В своей критике бытующих в простонародье суеверий и обрядоведения Достоевский мужественно и саркастически затрагивает самую болезненную и острую народно-религиозную тему, покушается на представление о «нетленных мощах». Он специально и подробно опи-

¹ Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. – СПб., 1993. – С. 246.

² Лосский Вл. Оптинские старцы // Спор о Софии. – М., 1996. – С. 190.

³ Шмеман А., Дневники. 1973-1983. – М., 2007. – С. 18-19.

сывает то, как тело отошедшего старца Зосимы «провоняло» уже на другой день, нарушая тем самым все бытующие представления о кончине святого. С точки зрения обыденно-религиозного сознания такое внимание этому факту со стороны писателя может рассматриваться как кощунственное, однако у великого писателя нет ничего лишнего. Достоевский, как позднее и В. Розанов, тем самым пытался разрушить суеверные представления и явить новый, очищенный образ веры, фактически идя по стопам Серафима Саровского, признававшего целью христианской жизни стяжание Духа Святого, все же остальное – средством: «Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако, не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. *Истинная же цель нашей христианской жизни состоит в стяжании Духа Святого Божиего*¹».

Если проанализировать то, за что возненавидели Зосиму противники его образа старчества, то можно выделить следующее: он «помодному веровал, огня материального во аде не признавал», «учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», «к посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневого ел с чаем», «чертей отвергал», а от болезней рекомендовал не только молитву, но и лекарство (XIV, 301-303). Напротив, отец Ферапонт носил тяжелые вериги, везде ему мерещились черти, был он строгим постником и не любил посещать храм, общую молитву. Как и относительно Зосимы, то же сказано и о Тихоне (*Бесы*), образ которого с трудом можно вмести́ть в строго канонические рамки: он «не сумел внушить к себе, в самом монастыре, особого уважения»; имел «непростительную и несвойственную его сану рассеянность»; его осуждали «в небрежном житии и чуть ли не в ереси»; комнаты его были убраны также странно: «Был дорогой бухарский ковер, а рядом с ним и циновки. Были гравюры “светского” содержания»; «Библиотека тоже, говорили, была составлена слишком уж многообразно и противоположно: рядом с сочинениями великих святителей и подвижников христианства находились сочинения театральные, “а может быть, еще и хуже”» (XXI, 6-7).

В. Розанов и П. Флоренский выделяли такую черту православия на Руси как «перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Брань, драка, пьянство – меньший грех, чем нарушение поста...». Вместе с тем наш народ, продолжает Флоренский, «усваивал христианство не по Евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием а поклонением и лобызанием святынь». При этом Флоренский, совершенно в духе Достоевского, отмечает: «Умы, склонные

¹ *Серафим Саровский о цели христианской жизни // Жития и творения русских святых. – М., 1993. – С. 307.*

отводить первое место разумению, рассудку, анализу, возмущаются так называемым обрядоверием православных; но это возмущение не более, как недоразумение. Неужели большому полезнее изучать медицину, чем принять лекарство и излечиться? Религия ни в каком случае не есть дело рассудка <...>, а принятие божественного в свое существо. Поэтому молитва, в которой Бог нисходит в душу молящегося, для верующего выше даже чтения Библии, лобызание мощей, из которых, как из переполненного сосуда, льется благодать, важнее усвоения богословской премудрости...»¹. Но при этом важно обойти две крайности: как сухую безжизненную рассудочность, так и суеверный магизм, т.е. «обрядовере».

Однако многие знаменитые русские философы не удержались от крена в сторону этой мистики. Такие увлечения обнаруживаются, начиная с Вл. Соловьева и заканчивая Н. Бердяевым, а между ними можно упомянуть П. Флоренского, Б. Вышеславцева и некоторых других. Так Вышеславцев смешивает понятие чуда в религии с необъяснимыми явлениями природы и с всевозможными видами медиумического ясновидения, телепатии и, даже, предсказаниями Нострадамуса². Сколь ни критически относится метафизика веры к Канту, однако она соглашается с ним в том, что перечисленные явления являются «болезнями головы», насаждают суеверия, как раз то, развенчанием чего призвана заниматься философия.

Никак нельзя согласиться также с Л.П. Карсавиным в том, что «вульгарная мистика может развиваться в чистую», понимая под «чистой» духовное познание и вырастающую из него метафизику веры. Карсавин, тем самым, стирает принципиальную разницу и границу между мистикой и духовным феноменом, заявляя, что «мистические экстазы величайших мистиков и вульгарнейшие моменты самой вульгарной мистики – только два полюса бесконечно богатого мира мистических ощущений, а самый этот мир – трудно выделимая составная часть религиозности вообще»³. Однако религиозность весьма широкое понятие, которое необходимо внутри дифференцировать, ибо не всякая религиозность духовна.

Та же путаница, что и с мистикой, существует и относительно понятия чуда. Западная теология прошла несколько этапов в интерпретации понятия чуда, от теологии чуда (чудо как основная опора) она перешла вначале к рациональной и исторической теологии, а затем к теологии переживания (без опоры на прошлое, Шлейермахер) и, наконец, к экзистенциальной теологии (на основе интерпретации творчества М. Хайдеггера). В начале века на Западе была высказана еще одна интересная интерпретация чуда: оно есть не «невероятное», про-

¹ Флоренский П.А., Сочинения в 4 т. – Т.1. – М., 1994. – С.648-649.

² Вышеславцев Б. Наука о чудесах // *Путь*. – Кн.1. – М., 1992 // – С.634-637.

³ Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 10.

тиворечащее нашему «знанию» событие, а напротив, оправдание знания, осуществившееся пророчество. В этом смысле чудо есть откровение¹.

Флоренский, в силу свойственного ему нагнетания магизма, полагал, что «физиология святых – особенная и проявляется в характерных свойствах – благоухания, исходящем от них и их мощей. Я сам это испытал... Наоборот... демоны и бесноватые вонючи»². Флоренский приходит к выводу, что «самомумификация для людей повышенной душевной жизни вполне естественна»³. Конечно, праведный человек обычно стремится к чистоте во всех отношениях, и физиология его тоже может быть иной, но непосредственно связывать состояние тела и души нельзя. Так можно прийти к «религиозному материализму» в вопросах духа. Здесь упускается из виду *трансцендентный* его аспект, он натурализируется и превращается в чисто природную силу. Хотя уже Достоевский в романе *Братья Карамазовы* представил иное понимание веры и чуда, не натуралистическое, а духовное, независимое от того, что происходит с телом праведника после кончины. Так великий старец Зосима самым неприличным образом «провонял», вызвав смятение у многих ожидавших чуда благоухания. Трактовка чуда Флоренским развертывается в сторону натурализма: «чудо – пример высших сил, которыми обладает человеческое естество, когда оно освящено»⁴. Чудо для Флоренского – естественное проявление святости. Но почему же тогда сами святые всячески открещивались от него в отношении себя? И дело здесь, видимо, не только в смирении.

Миры иные у Флоренского оказываются не теми, что у Достоевского. Так, определяя главное в образе Алеши Карамазова, Достоевский записал: «Мистик ли? Никогда! Фанатик? Отнюдь!». Писатель настойчиво подчеркивал, что дорогу к старцу его герой избрал руководствуясь человеколюбием. Алешу он называет «реалистом», у которого «вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо». И далее поясняет свою мысль: «Апостол Фома объявил, что не поверит прежде чем не увидит, а когда увидел, сказал: “Господь мой и бог мой!” Чудо ли заставило его уверовать? Вероятнее всего, что нет, а уверовал он лишь единственно потому, что желал уверовать, и может быть уже веровал вполне, в тайнике существа своего, даже еще тогда, когда произносил: “Не поверю, пока не увижу”» (XIV, 24-25). В одном из черновых набросков Достоевский уточняет: «...если есть другие миры и если правда, что человек бессмертен, то

¹ См.: *Путь*. – Кн. 1 (I-VI). – М., 1992. – С. 230.

² *Флоренский П.А.* Сочинения в 4 т. – Т.3 (2). – М., 1999. – С. 411.

³ *Флоренский П.А.* Сочинения в 4 т. – Т.3 (2). – М., 1999. – С. 426.

⁴ *Флоренский П.А.* Указ. соч. – С. 426.

есть и сам из других миров, то, стало быть, есть и всё, есть связь с другими мирами. Есть и чудо» (XV, 201).

Флоренский в данном случае скорее «соприкасается» с «сверхсознательной мистикой» и «свободной теософией», вслед за Вл. Соловьёвым, чем с собственно духовным познанием. Так, анализируя заблуждения Флоренский пишет: «Истерия связана, может быть, с повреждениями некоторых мест астрального тела»¹. Он говорит о «трансцендентной психологии», но рассматривает ее в рамках оккультизма. Между тем их нельзя даже сравнивать, столь они принципиально различны. «Трансцендентную психологию» можно представить как раздел метафизики веры, акцентирующий внимание на влиянии духовного познания, веры на душевную жизнь человека. Здесь нет места оккультизму, напротив, последний выступает в виде препятствия, ибо низводит понятие духовного в сферу мистического и магического.

Интересно, что Достоевский дает вполне научный и социальный анализ кликушества и «беснования» в *Братьях Карамазовых*, избегая какого-либо суеверия, обрядоверия или мистики и, вместе с тем, оставаясь в рамках духовно-трансцендентного толкования веры:

Старец стал на верхней ступеньке, надел эпитрахиль и начал благословлять теснившихся к нему женщин. Притянули к нему одну кликушу за обе руки. Та, едва лишь завидела старца, вдруг начала, как-то нелепо взвизгивая, икать и вся затряслась как в родимце. Наложив ей на голову эпитрахиль, старец прочел над нею краткую молитву, и она тотчас затихла и успокоилась. Не знаю как теперь, но в детстве моем мне часто случалось в деревнях и по монастырям видеть и слышать этих кликуш. Их приводили к обедне, они визжали или лаяли по-собачьи на всю церковь, но когда выносили дары и их подводили к дарам, тотчас "беснование" прекращалось, и больные на несколько времени всегда успокоивались. Меня ребенка очень это поражало и удивляло. Но тогда же я услышал от иных помещиков и особенно от городских учителей моих, на мои расспросы, что это всё притворство, чтобы не работать, и что это всегда можно искоренить надлежашею строгостью, при чем приводились для подтверждения разные анекдоты. Но впоследствии я с удивлением узнал от специалистов-медиков, что тут никакого нет притворства, что это страшная женская болезнь, и кажется по преимуществу у нас на Руси, свидетельствующая о тяжелой судьбе нашей сельской женщины, болезнь, происходящая от изнурительных работ слишком вскоре после тяжелых, неправильных, безо всякой медицинской помощи родов; кроме того от безвыходного горя, от побоев и пр., чего иные женские натуры выносить по общему примеру всё-таки не могут. Странное же и мгновенное исцеление беснующейся и бьющейся женщины, только лишь бывало ее подведут к дарам, которое объясняли мне притворством и сверх того фокусом, устраи-

¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С. 421.

ваемым чуть ли не самими "клерикалами", происходило вероятно тоже самым натуральным образом, и подводившие ее к дарам бабы, а главное, и сама больная, вполне веровали, как установившейся истине, что нечистый дух, овладевший больною, никогда не может вынести, если ее, больную, подведя к дарам, наклонят пред ними. А потому и всегда происходило (и должно было происходить) в нервной и конечно тоже психически больной женщине непременно как бы сотрясение всего организма ее в момент преклонения пред дарами, сотрясение, вызванное ожиданием непременно чуда исцеления и самую полную верой в то, что оно совершится. И оно совершалось хотя бы только на одну минуту. Точно так же оно и теперь совершилось, едва лишь старец накрыл больную эпитрахилью (XIV, 44).

С одной стороны, сам Флоренский видит в какой-то степени это различие, называя оккультные силы «низшими» а теософическое, антропософское и подобное им мировоззрение «уточненным позитивизмом», более опасным, «чем грубый материализм, прямой позитивизм»; говорит, что в них Бог «разлагается на ряд сил безличных и притом ирреальных», но, с другой стороны, везде сбивается на анализ именно этих сил, на признание позитивных данных, например, в пользу астрологии¹ и т.д., когда речь идет о духовном познании.

Вместе с тем в статье *О суеверии и чуде* (1903) Флоренский справедливо противопоставляет суеверие вере: бывает сложно отличить веру от суеверия, так как и в первом и повтором случае наблюдается признание сверхъестественного, чуда. Отличие заключается не в самом факте чуда, а в точке зрения. «Важно не то, по поводу чего у нас есть некоторое чувство (так как предмет чувства случаен), не то, как оно проявляется вовне (заклинания etc), а то, как субъект суеверия, суевер, относится к своему представлению»². Отличие веры от суеверия поэтому заключается не столько в содержании, сколько в форме: «Чудо – в отношении к факту». Получается, что сами по себе факты природы и факты духовной жизни не разнятся между собою, но разница между ними заключается «в способе отношения к этим фактам»³. Можно здесь и дополнить Флоренского: истинное чудо, как и таинство, возникает только благодаря трансцендентности первопричины по отношению к миру. Дело не только в «отношении», но и в онтологии.

Духовно чудо осмысляется лишь в вере, суеверие же его овнешняет, низводит его на уровень натурализма. Чудо в метафизическом смысле не есть то чудо, которое является лишь чем-то пока непознан-

¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.490.

² Флоренский П. О суеверии и чуде // Его же: Соч. в 4 т. – Т.1. – М., 1994. – С. 47.

³ Там же. – С. 52-53, 54.

ным для науки, но когда-то, с него может быть снят ореол чудесности. Метафизическое и божественное (духовное) чудо всегда есть, было и будет чудом, ибо оно совершенно иного характера, оно вторгается в причинно-следственные связи этого мира и эмпирической вселенной. У Флоренского понимание чуда носит скорее магический, чем трансцендентный характер. Трансцендентное чудо в принципе не может быть познано естественнонаучным или рациональным методом, его «понимание» возможно лишь на путях метафизики веры. Лишь вера *знает* чудо, и может поведать о его Причине, как ни парадоксально звучит это суждение. Чудо в собственном смысле слова возможно лишь в вере и исходя из веры, а осмысление его возможно лишь на путях построения метафизики веры, разделом которой может быть особая сфера – «метафизика чуда».

После проникновенной критики теософии, Бердяев также признается в наличии в его сознании таких суеверий, как телепатия, ясновидение, животный магнетизм, сомнамбулизм, материализация и пр. Эти суеверия он называет «широтой мировоззрения» и неограниченностью узкими рамками рационализма. При этом он незаметно скатывается в ту же яму мистического гностицизма, где находится и теософия.

Интересным является то, что Достоевский прекрасно осознавал парадоксальность и неоднозначность своих суждений и образов, поэтому в письме к Н.А. Любимову в редакцию *Русского вестника*, печатавшего его роман, он специально просит адресата *ничего не вычеркивать*, так как *всё в порядке*. И далее: «Есть только словцо (про труп мертвого): *провонял*. Но выговаривает его отец Ферапонт, а он не может говорить иначе, и если б даже мог сказать: *пропах*, то не скажет, а скажет *провонял*. Пропустите это *ради Христа*. Больше ничего нет. Кроме разве что пурганец¹. Но это написано хорошо, и притом оно существенно, как важное обвинение». Еще есть и приписка: «Не подумайте, ради Бога, что я бы мог себе позволить, в сочинении моем, хотя малейшее сомнение в чудедействии мощей. Дело идет лишь о мошах умершего монаха Зосимы, а это уж совсем другое. — Подобный переполох, какой изображен у меня в монастыре, был раз на Афоне и рассказан вкратце и с трогательною наивностью в «*Странствовании Инока Парфения*» (XXX, I, 126).

Однако эти добавочные разъяснения Достоевского как раз показывают истинные мотивы сохранения термина *провонял*. Не зря К. Леонтьев так возмущался по этому поводу. Достоевский здесь попал «не в бровь, а в глаз» всем суеверным натуралистическим представлениям о чуде. Он изобличает монахов монастыря (в среде которых начался ропот в связи с распространением тлетворного запаха) в отсутствии истинной веры и в уповании только на чудеса. В.В. Зеньковский по-

¹ *Пурганец* – слабительное.

ясняет в этой связи, что «отрицать чудо — значит отрицать, что Бог может действовать в мире, отрицать, что Бог может отвечать на наши молитвы и упования». И действительно, всякая молитва «ищет чуда». «Чудо есть действие Бога в мире» – дает самое верное и глубокое определение чуду Зеньковский, и поясняет: «...никакая сила веры не могла бы устоять» без чуда¹.

Однако Достоевский, как свидетельствует его добавления к письму Любимову, нисколько не отрицает возможность чуда и веры, в том числе и в святые мощи; эти представления у него не вытесняются верой умозрительной, исихастской, согласно которой «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Евангелие от Иоанна, гл. 20, ст. 19-29). Соответствующие разъяснения он приводит и в самом романе (странно, что этого не заметил ревнитель строго «канонической» веры К. Леонтьев):

Кроткий отец иеромонах Иосиф, библиотекарь, любимец покойного, стал было возражать некоторым из злословников, что “не везде ведь это и так” и что не догмат же какой в православии сия необходимость нетления телес праведников, а лишь мнение, и что в самых даже православных странах, на Афоне например, духом тлетворным не столь смущаются, и не нетление телесное считается там главным признаком прославления спасенных, а цвет костей их, когда тела их полежат уже многие годы в земле и даже истлеют в ней, “и если обрящутся кости желты, как воск, то вот и главнейший знак, что прославил господь усопшего праведного; если же не желты, а черны обрящутся, то значит не удостоил такого господь славы, – вот как на Афоне, месте великом, где издревле нерушимо и в светлейшей чистоте сохраняется православие”, заключил отец Иосиф. Но речи смиренного отца пронеслись без внушения и даже вызвали отпор насмешливый: “это всё ученость и новшества, нечего и слушать”, – порешили про себя иноки (XIV, 44).

Тем не менее, он глубоко осознал, что истинное чудо заключается в умозрительно-духовной сфере, а не чувственно-натуралистической. Можно уповать на чудо, но нельзя в вере зависеть от него. В этом он сближается с позицией И. Канта, мыслившего мораль сущностью религии. Однако Достоевский добавляет к сухому ригоризму этики Канта учение о таинстве (а не мистике) и благодати (а не чувственности, которую и Кант отрицал в качестве основания добродетели), воспроизводя тезис первого русского митрополита Илариона, по которому любовь снимает в себе закон, включает его в себя. Любовь преобразует долг в нечто желаемое, а не только должное, объединяет требуемое и желаемое, – в этом случае преодолевается кантовский этический

¹ Зеньковский В.В. О чуде. Возможность и реальность чудес // Его же: Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 229.

ригоризм и метафизический дуализм. Человек мыслится как существо целостное (хотя и противоречивое), когда телесное не противопоставляется умозрительному и духовному, как в платонизме и кантианстве (хотя Кант и был категорическим противником метафизики в виде всяческого платонизма).

Т. Касаткина отмечает, что это был в замысле Достоевского именно *поступок* старца (выражение госпожи Хохлаковой), т.е. «осознанное действие умершего, а вовсе не действие, производимое *над ним* законами природы», и при этом, «адекватный отказу Христа сойти со креста»¹. Предназначался он для того, чтобы была низвержена гордыня, суеверие и малoverие соблазвившихся на чудеса. По смиренным словам Зосимы, обращенной еще при жизни к своему келейнику о. Иосифу, это ему за то, что в жизни он «принял слишком много незаслуженной чести», а в назидание другим потому, что «слишком многие притекают, слишком многие бессознательно начинают смотреть на старца как на последнюю инстанцию, а не как на проводника к Богу. И вот этот грех духовных чад искупается старцем. Так что, как убийство Федора Павловича произошло по совокупной вине все его сыновей по плоти, так и тлетворный дух изошел по совокупной вине всех сыновей по духу»².

Образцы истинного умозрительно-духовного чуда также во множестве приводятся в его произведениях, особенно *Идиоте* и *Братьях Карамазовых*. Вот одно из них:

Алеша глядел с полминуты на гроб, на закрытого, недвижимого, протянутого в гробу мертвеца, с иконой на груди и с куколом с восьмиконечным крестом на голове. Сейчас только он слышал голос его, и голос этот еще раздавался в его ушах. Он еще прислушивался, он ждал еще звуков... но вдруг, круто повернувшись, вышел из кельи.

Он не остановился и на крыльчке, но быстро сошел вниз. Полная восторгом душа его жаждала свободы, места, широты. Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел, и вдруг, как подкошенный, повергся на землю.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно

¹ Касаткина Т. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» // Достоевский и мировая культура / Альманах, № 22. – М., 2007. – С. 16.

² Там же. – С. 20.

клялся любить ее, любить вовеки веков. «Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои...» прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и «не стыдился иступления сего». Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». Простить хотелось ему всех и за всё, и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие просят», прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и навеки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом, и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга. И никогда, никогда не мог забыть Алеша во всю жизнь свою потом этой минуты. «Кто-то посетил мою душу в тот час», говорил он потом с твердой верой в слова свои...

Через три дня он вышел из монастыря, что согласовалось и со словом покойного старца его, повелевшего ему «пребывать в миру»¹ (XIV, 327-328).

Стояние у гроба и тлетворный запах не смутили Алешу, ибо истинное чудо происходило в его душе, – в ней осуществилось таинство восприятия «миров иных», которые вне пространства и времени, они – в вечности и в сердце человека. «Тут, прибавлю еще раз от себя лично, – пишет Достоевский, – мне почти противно вспоминать об этом суетном и соблазнительном событии, в сущности же самом пустом и естественном, и я конечно выпустил бы его в рассказе моем все без упоминования, если бы не повлияло оно сильнейшим и известным образом на душу и сердце главного, *хотя и будущего* героя рассказа моего, Алеша, составив в душе его как бы перелом и переворот, потрясший, но и укрепивший его разум уже окончательно, на всю жизнь и к известной цели» (XIV, 397). Эти касания «миров иных» опознаваемы по совершенно определенным критериям. Это восторг, покаяние и всепрощение, слёзы и радость, любовь, требующая воплощения в жизни. Достоевский реализует великий завет Гоголя: *Монастырь ваш Россия*.

Еще глубже в трактовке чуда развернулся талант Достоевского в легенде о *Великом инквизиторе*. Согласно «великому инквизитору» есть только три силы, способные пленить совесть «слабосильных бунтовщиков»: чудо, тайна и авторитет. Однако Христос принес *свобод-*

¹ Собранные доказательства того, что исихастская аскетика не отрицает, но, напротив, предполагает «работу в миру», смотрите в исследовании О.А. Богдановой (стр. 70-71). Это доказывают исследования С.С. Хоружего и И. Экономцева, показывающих, что «монастырь в миру» – это исконная исихастская идея, ставшая основой мировоззрения Аксаковых, Киреевских и Достоевского.

ную веру – и в этом ценность его завета. Но обыденное «верующее» сознание связывает веру не со свободой, а с чудом, а когда у него отбирают чудо, то уничтожается и зависящая от него вера. «Ты не знал, – вещает Инквизитор воплощенному Христу в *Легенде*, – что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес» (XIV, 233). Если Христос «не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной, жаждал свободной любви, а не рабских восторгов пред могуществом», т.е. «судил о людях слишком высоко», то Инквизитор исходил из понимания что человек «слаб и подл», и если его лишить чуда, «то насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником». Достоевский, исходя из Евангелия и в противовес Инквизитору, взывает к человеческой свободе, к тому, чтобы человек пробудился к вере исходя из своей свободы, а не рабства чуду, тайне или авторитету, т.е. обрел истинную моральную (Кант) и благодатную (святоотеческую) веру.

Представления о свободной вере основываются у Достоевского на глубочайшей исихастской идее, представленной еще в Евангелии: «Царство Божие внутри вас есть». У писателя эта идея выражена в понятии *рая* и возможности вкушения его плодов уже при жизни человека (обожения), заимствованная из произведений Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова¹.

§ 4. ПРОБЛЕМАТИКА ПОНЯТИЯ КРАСОТЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Духовное творчество созидает красоту во всем, особенно в искусстве, а красота является высшим выражением гармонии и совершенства. Красота являет собой одну из сторон духовного архетипа человечества, наряду с добром и истиной. Вл. Соловьев писал, что «эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. <...> Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорит, – продол-

¹ См. об этом: *С. Сальвестрони*, с. 17, 137; *Достоевский*, XIV, с. 216. О сути вопроса у *Г. Флоровского* («Святитель Григорий Палама и традиция отцов» // *Догмат и история*. – М., 1998. – С. 386).

жает Вл. Соловьев, – что красота спасет мир»¹. Это глубоко было осознано уже Платоном, сказавшим, что «теперь только одной красоте выпало на долю способность быть зримой и внушать любовь»². Философ писал, что «любитель прекрасного называется влюбленным», что именно через любовь к красоте осуществляется духовное восхождение, которое он описал в диалоге *Пир*.

В отношении понятия красоты существуют две точки зрения: онтологическая (Платон, Шеллинг, Вл. Соловьев и др.) и неантологическая. И. Кант стремился обосновать вторую. Он деонтологизировал эстетические суждения («сами по себе они ничего не дают для познания вещей»); развел понятия эстетического и логического, и лишил первые всякой объективности, приписывая лишь вторым значимость для познания. Эстетическое у него связано с удовольствием и неудовольствием, и поэтому не относится к познанию: «прекрасно то, что нравится всем без понятия». Прекрасное – это «целесообразность без цели». Он отрицает правило вкуса как объективное и на этом основании – идеала красоты. В этом случае говорить о духовном познании не приходится. Добро, истина и красота составляют все три стороны духовной жизни человека, они носят безусловно онтологический характер, высшая же форма красоты рождается из расцвета души. Платон, Шеллинг, Вл. Соловьев, Достоевский говорят о необходимости того, чтобы красота стала символом всех человеческих идеалов, ведь развившийся человек стремится к проявлению любви в той же мере, как и красоты.

Шеллинг, создатель *Философии искусства*, напротив, дает определение красоты с точки зрения познания истины: «вечное понятие вещи необходимым образом прекрасно». У Платона эйдос вещи как ее первообраз содержит в себе не только ее онтологическое основание, но и эстетически прекрасную форму и этическую цель и смысл. Красота, таким образом, мыслится онтологически – как явленность истины. Шеллинг замечает по данному поводу: «Та единственно высокая истина не случайна для красоты, не случайна и красота для истины, подобно тому как истина, которая не есть красота, не может быть истиной, так же и красота, которая не есть истина, не может быть красотой». И далее философ продолжает: «...одни, стремящиеся только к истине, достигают вместо этого лишь грубого натурализма... другие же, совершенно чуждые истине, создают пустую и слабую видимость формы, вызывающую восторг невежд, которые называют ее красотой. ...высшее единство красоты и истины – единство философии и поэзии: ибо разве не стремится философия к той вечной истине, которая тож-

¹ Соловьев Вл. Три речи в память Достоевского // Соч.: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1989. – С. 305-306.

² Платон. Соч.: В 3 т. – Т.2. – М., 1970. – С. 215.

дественна красоте, а поэзия – к той не ведающей рождения и смерти красоте, которая тождественна истине?»¹

В письме Шлегелю в 1802 г. Шеллинг пишет: «...универсум, пребывая в абсолютном в качестве органического целого, также пребывает в нем и как художественное целое и произведение искусства. Музыка, словесность, живопись – все искусства, как и искусство вообще, имеют свое по-себе-бытие в абсолютном». Таким образом, искусство в учении Шеллинга является особым видом духовного познания абсолюта. Ницше определял искусство как «великое стимулирующее средство жизни», хотя для той культуры, в которой он жил, истина не всегда соответствовала жизни и красоте, поэтому у философа «искусство умнее истины»².

Вл. Соловьев стремился придать искусству теургическую функцию. Данный термин широко используется в оккультизме. Первоначально он возникает в лоне магии, имеет герметическое и неоплатоническое толкование. По сути он означает возможность магического овладения таинственными силами, определенного воздействия на Бога. На языке русских теургов (от Вл. Соловьева до поэтов Серебряного века, Н. Бердяева и др. деятелей «нового религиозного сознания») это означает возможность *непосредственного преобразования бытия* через сферу эстетики, что порождает «эстетический утопизм». Так Вл. Соловьев писал: в своей первой *Речи в память Достоевского* (ошибочно, на наш взгляд, приписывая ему свои взгляды): «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в <...> более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями <...>. Еще нет представителей этого религиозного искусства, но уже появляются его предтечи. Таким предтечей был Достоевский»³. В этом случае по сути креационистские свойства абсолюта приписываются художнику, поэту, творческому гению вообще. Данное понимание роли искусства и художника подвергли критике В. Зеньковский и С. Булгаков. Согласно первому «злосчастная идея теургической задачи искусства изнутри искажала эстетическое самосознание в символизме» (вяч. Иванов, Блок, Андрей Белый и др.)⁴. Согласно второму «...теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборчество»¹.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. – Т.2. – М., 1987. – С. 498.

² Ницше Ф. Сочинения. – М., 1990. – С. 160.

³ Соловьев В. Соч.: В 10 т. 2-е изд. – СПб., 1911. – Т. 3. – С. 189.

⁴ Зеньковский В.В. Эстетические воззрения Вл. Соловьева // Его же: Собр. соч. В 2 т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 249, 256. Хотя в другом месте Зеньковский высказывается в пользу «теургии», видимо, вкладывая в данное понятие в разных текстах разный смысл: «теургическое» понимание искусства «связывает таинственную силу искусства с религиозно-мистическими путями человечества. А Достоевский тоже склонялся в эту сторону, как это впервые отметил Вл. Соловьев в своих трех

Зеньковский, оправдывая «земное», эмпирическое и естественное, далек, тем не менее, от хилязма, что глубоко проявилось в его анализе эстетических воззрений Ф.М. Достоевского. Философ обнаруживает у писателя «затаенную мечту о “восстановлении” человечества», «христианский натурализм» и «эстетический утопизм» («шиллеровщину»). Последний связан с тем, что Достоевский первоначально мыслил спасение через красоту, видя в ней, на платонический манер, «что-то уже достигнутое», «преображенное», приобщаясь к чему можно постичь истину. Это, в свою очередь, вытекает из его «христианского натурализма», согласно которому, «спасение может и должно прийти от самого человека». «Соблазн натурализма», по Зеньковскому, заключается в том, что: «В этих перспективах Церковь мыслится не как Тело Христово, не как Богочеловеческий организм, а как вошедшая уже в мир, как пребывающая в нем сила, сросшаяся с естеством...». Это сказалось особенно в проповедях старца Зосимы, у которого «жизнь есть рай» (уже ныне! – подчеркивает Зеньковский). «Весь привкус натурализма сказывается именно в том, – продолжает философ, – что та полнота, что то совершенство, которое мыслится во Христе как человеку, как бы относится к обычному человеку как его скрытая, первозданная святость. Дети для Достоевского сияли *этой* красотой, старец Зосима уже заключал в себе “тайну обновления всех”»². Зеньковский обличает писателя в том, что у него влечение к красоте однородно с исканием добра, с религиозными движениями души. При этом он приводит высказывание Достоевского (без ссылки): «Дух Святой есть *непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии* и, стало быть, и неуклонное стремление к ней». Это «религиозное истолкование эстетического движения всецело связано для Достоевского с учением об изначальной целостности в человеке, о той внутренней связанности в нем эстетического, морального и религиозного начала...»³. Безусловно, Дух Святой *уже* высшая гармония, но Достоевский не был богословом и нельзя поэтому применять к его отдельным высказываниям столь строгие критерии. Человек также сотворен *изначально* целостным существом, и согласно исихастскому понятию об обожении способен, и даже обязан уже при жизни благодатно приобщиться к Истине. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный», – гласит евангельское изречение. Эсхатология не должна уничтожать тот земной смысл, который человек призван утверждать на планете. – Это не пантеистическое богочеловечество последующих философов-софиологов (возможно, через

речах...» (Зеньковский В.В. Гоголь и Достоевский // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 95).

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1994. – С. 334.

² Зеньковский В.В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 150.

³ Там же. – С. 146.

призму которых и смотрит Зеньковский на Достоевского), а «боль о человеке», сострадание к нему, стремление помочь ему спастись от греха. И это надо и можно делать только в этой жизни, как личностно-экзистенциальной, так и исторической. Создается впечатление, что Зеньковский домысливает за Достоевского его сюжеты, которые сам писатель, похоже, не рискнул бы интерпретировать подобным образом.

В.В. Зеньковский, как действительно глубокий богослов, тонкий мыслитель и скрупулезный исследователь открывает и интерпретирует в материалах к Бесам следующее у Достоевского: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и идеале – *что это и естественно и возможно*»». В этих словах, – пишет Зеньковский, – уже ясно выступает неполнота христианской идеи – явление Христа берется не в его искупительной жертве, единственно спасшей нас, а в явлении и раскрытии первоначального образа Божия. Можно было бы, заостряя мысль Достоевского, сказать даже, что спасительная сила заключена в самом бытии, но связана она грехом и происшедшим отсюда «затемнением» и Христос вернул миру власть над этой силой... От такой интерпретации недалеко уже до такого понимания Христа, которое видит в нем «посланника Божия», одушевленного силой свыше, но не Сына Божия... Я не хочу приписывать Достоевскому таких мыслей, ему не свойственных, но вера в то, что сила спасения дана миру от его создания, что она заключена в нем, что красота есть свидетельство и явление этой силы и что нужно лишь овладеть этой силой, – и образует основу христианского натурализма у Достоевского»¹. Хотя в дальнейшем своем творчестве, в *Братьях Карамазовых*, по признанию Зеньковского, Достоевский во многом преодолевает данные представления о красоте.

В любом случае историк русской философии признает в Достоевском его убеждение в том, что «в поклонении красоте преобразается самое темное в человеке», что именно «через эстетические переживания закрепляется и овладевает душой недоступная иначе высшая правда» (Алеша и Грушенька, кн. Мышкин и Настасья Филипповна). Достоевский, пишет далее Зеньковский, верил, что *«все же лишь в эстетической сфере вскрывается подлинная, хотя и хаотическая еще полнота всего, что есть в душе»*, и, вместе с тем, «верил именно в эстетическую отзывчивость как самую победную силу в нас»².

¹ Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 145-146.

² Зеньковский В.В. Гоголь и Достоевский // Вокруг Достоевского: В 2 т. – Т. 1. – М., 2007. – С. 95.

Красота – не просто эстетический, трагический, и, тем не менее, спасающий и благодатный феномен, но и эротический во всех смыслах слова, духовном и чувственном. Достоевский это очень глубоко осознавал и изобразил, однако эта связь еще не достаточно замечена и освещена в исследовательской литературе. Глубинную энергетическую связь пола с красотой и духовным возрождением – вот что стремились осмыслить писатель, предвосхищая в этом философию пола В.В. Розанова. Тему связи пола и красоты наметил уже В.В. Зеньковский, анализируя образ Федора Павловича Карамазова, незаслуженно фактически забытого критикой. В романе, по мнению отечественного историка философии, «проблема пола оказывается лежащей в глубине других проблем», которые, в свою очередь, «восходят к “тайне” пола»; «Не диалектика “добра” раскрывает нам внутреннее единство романа, но диалектика пола и его сублимаций (говоря языком современной психопатологии)»¹. Возможно, осмысление колоссальных и глубинных противоречий в сфере пола позволили Достоевскому расстаться с «шиллеровщиной» и упрощенным гуманизмом во взглядах как на красоту, так и на человека вообще².

Таким образом, во взглядах Достоевского на красоту обнаруживается определенная эволюция, идущая от платонизма к православию, от эстетического утопизма (в *Идиоте*, – «красота спасет мир») и натурализма к духовному морализму и трагическому реализму («красоту в мире нужно спасать»). Ее прекрасно вскрыл В.В. Зеньковский, отме-

¹ Зеньковский В.В. Федор Павлович Карамазов // Там же. – С. 265.

² На это указывает Зеньковский (там же, с. 271). Хотя, видимо, стоит признать, что далее этого Достоевский не пошел, уступая здесь В.В. Розанову. И Стендаль не состоял в его кумирах. «Сладострастие» всегда бесстыдно и всецело относится писателем к «идеалу содомскому». В этом смысле он остается в XIX веке, еще не осознававшим гендерных проблем в их современном смысле. В.В. Зеньковский, уже знакомый с работами Фрейда и Юнга, признавая понятие сублимации, возможности перехода «энергии пола» в «формы творческого действия», все же не делает последовательных выводов. Мысля в рамках традиционно понимаемой духовности, ум, мораль и всю «высшую жизнь» он относит к форме, «имеющей задачу» лишь «оформить, выразить и утвердить» эту энергию. Таким образом, изначальная дихотомия сохраняется, противоречие не снимается по существу, а может лишь подавляться приводящей извне «духовностью». Духовное отождествляется при этом с сублимацией, т.е. с болезненным, невротическим состоянием (там же, с. 273). Все проблемы состоят в «недосублимированности» энергии пола приводящей формой духа. Так, Зеньковский, видимо, не осознавал, насколько его фраза об Алеше дискредитирует духовное: «В Алеше “карамазовщина” уходила в процессе сублимации в высшую жизнь...» (там же, с. 275). Духовное – это не сублимация, и оно охватывает *всю* жизнь, в том числе и половую, а не исторгает ее из себя как нечто «порочное». Лучше всего эта идея выражена в творчестве В.В. Розанова, в его протесте против «притеснений» пола, которые как раз и способствуют тому, что красота приобретает «содомский» характер, «уходит» в «содом». Возможно, Достоевский преодолевает этот тупик «отправляя» Алешу в мир, на что и указывает далее Зеньковский.

чая, что «Формула о спасении мира через красоту есть формула *софиологическая*,.. что “спасение” мира есть именно “восстановление”, т.е. проявление софийной основы мира... Но в русской софиологии недостаточно было взвешено то, что эстетическая идея “помutilась в человечестве”, что есть “темный лик тварной Софии”. Достоевский больше других приблизился к этой стороне проблемы, в учете которой софиология освобождается впервые от элементов натурализма и безукоризненно выражает христианское учение о мире, как его хранит Православная Церковь»¹.

Эстетическая идея «помutilась» из за разрыва между красотой и добром, эстетикой и моралью, в силу чего одна красота уже неспособна «спасти мир», но ее саму необходимо спасать от смешения со злом (уже в образе красоты Настасьи Филипповны в *Идиоте*; «Я падаю и считаю это для себя красотой, – говорит Митя Алеше в *Братьях Карамазовых*). Красота в этом случае уже не может явиться силой спасения, она способна отныне «светить и злу». «Красота в мире попала в плен злу», – именно «это понял Достоевский с ужасом и надрывом»², и в этом его разрыв со всяческим платонизмом, пантеизмом и эстетизмом.

В романе *Братья Карамазовы* Достоевский углубляет понятие красоты и показывает, что и оно не лишено противоречий. Красота из «явленной истины» (античность) превращается в загадку, проблему, трагедию. Хотя уже Гераклит говорил, что гармония содержит в себе противоречие: космос одновременно и прекраснейший организм и разбросанный сор. Достоевский красоту мыслил исходя из души человека, его психологии и духовного развития. Истинная красота и ее понимание не даются просто так, их необходимо выстрадать, так же как и любовь. Писатель говорит об этом следующим образом: «Красота это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Я, брат, очень необразован, – говорит Дмитрий Карамазов Алеше, – но я много об этом думал. Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетает на земле человека. Разгадывай как знаешь и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содо-

¹ Зеньковский В.В. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 147.

² Там же. – С. 154.

ме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, знал ли ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» (XIV, с. 100). Комментируя высказывание о «поле битвы», Зеньковский отмечает, что сердце человека может *ослепляться, пленяться красотой*, и тогда «борьба зла с Богом идет под прикрытием красоты» (XIV, с. 154).

Высказывания Достоевского о внутренней противоречивости понятия красоты свидетельствуют о глубоком кризисе всей современной культуры, где красота может мыслиться как независимая от и даже противоречащая добру, а искусство – морали; где нарушена гармония и целостность духовного архетипа, в результате чего красота становится уже *объектом* спасения, а не его силой.

Подытоживая сказанное о взглядах Достоевского на сущность и силу красоты можно выявить три этапа, выражающие его эволюцию от гуманистически-шиллеровского идеала цельности человеческого образа к православно-софийному. При этом «личность писателя *формируется самим процессом творчества*, попадая... в мощное “магнитное поле” глубинных историко-культурных традиций»¹:

Шиллеровский, гуманистический: «Красота есть нормальность, здоровье. Красота полезна, потому что она красота, потому что в человечестве – всегдашняя потребность красоты и высшего идеала ее» (XVIII, 102). Шиллер исходил из классического, доромантического идеала неразрывности, истины, добра и красоты, восходящего к античной космологичной калокагатии. Согласно О.А. Богдановой «гуманизм, когда-то порожденный христианством с его вниманием к отдельной человеческой личности, теперь сам становится религией, обожествляя Человека... в его падшей земной природе и стремясь к созданию «рая на земле», без Бога, одними человеческими усилиями, посредством бесконечного социального и технического прогресса»: «в мир приходит “челокеобог”»².

«Карамазовский», двойственно-полярный, противоречивый («идеал Содомский» и «идеал Мадонны»), когда «дьяволом с Богом борется» за образ красоты. Здесь в полной мере Достоевский вскрывает «безобразие красоты»³. В этой связи Л.М. Розенблум называет «недоразумением» то, что большинство исследователей Достоевского останавливаются на этом понимании красоты писателем⁴.

¹ Тюпа В.И. Категория автора в аспекте исторической поэтики // Проблема автора в художественной литературе. – Устинов, 1985. – С. 26.

² Богданова О.А. Указ. соч. – С. 110-111.

³ Термин В.В. Иванова («Безобразие красоты. Достоевский и русское юродство»). – Петрозаводск, 1933. – С. 131-132).

⁴ Розенблум Л.М. «Красота спасет мир». О «символе веры» Ф.М. Достоевского // Вопросы литературы. 1991. Ноябрь-декабрь. – С. 144.

Спасающий, православный: красота мыслится как связанная с «мирами иными», трансцендентным сверхчувственным Началом, когда союз истины, добра и красоты мыслится вечным, приближающимся к образу Девы Марии. При этом «красота освобождается от чувственно-прекрасных черт, характерных для постренессансного католичества», приобретая «аскетически-возвышенные черты византийско-русской иконописи»¹. Так в Записной тетради 1875-1876 годов, в отличие от публицистики начала 1860-х, красота определяется писателем как идеал духовного развития человечества по Христу².

По библейскому учению «человечность» содержит в себе неисцелимую только человеческими силами греховность, падшесть. «В восточном христианстве, – как указывает в своем исследовании О.А. Богданова, – античная калокагатия (в платоновском ее понимании) постепенно переплавилась в сверхкосмичный, софийный идеал триединства добра, истины и красоты *в Боге*». При этом античная платоновская София претворяется в библейскую *Премудрость Божию*: «Православная София указывает на первоначально, предвечно заданный в своей полноте идеал “божественного” человека», искаженный последствиями первородного греха. «Очень важно, для пониания Достоинства в его представлениях о красоте и ее роли в мироздании, – продолжает О.А. Богданова, – это изменение мышшкинской формулы: во-первых, красота сама по себе не спасает мира; во-вторых, говорится о “красоте Христовой”, то есть не о *человеческой*, а о *богочеловеческой* красоте...»³.

Казалось бы, апофеозом «творческого» осмысления творчества можно назвать работу Бердяева *Смысл творчества*, где последнее рассмотрено глубоко и всесторонне. Это произведение автор назвал «опытом антропологии через творчество», в результате которого «человеческий род перерождается». Бердяев мыслил творчество онтологически, а выражаясь в терминах данного исследования, – как процесс развертывания сущности человека. Именно она является целью духовного творчества, ведь лишь развертывая все свои потенции, человек вскрывает духовный архетип человечества в своей собственной душе и ощущает свое единство с мирозданием и людьми. В этой связи Бердяев писал, что «человек предшествует философии, человек предпосылка всякого философского познания». И далее: «Только тот логос не истребляет человека, Который Сам Абсолютный человек»⁴. Однако здесь мы должны возразить Бердяеву сказав, что человек лишь как сущность может предшествовать философствованию, однако она рас-

¹ Богданова О.А. Указ. соч. – С. 115.

² Там же. – С. 116.

³ Богданова О.А. Указ. соч. – С. 109, 113, 124.

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. – С. 261, 277.

крывается, делается явной лишь когда человек философствует. Только в таком случае философия является духовным деланием, а не игрой понятиями или досужей фантазией. Нет человека до философствования, но он сам создается философствуя. Нет человека до философствования, как нет и философствования до человека: они являются двумя необходимыми составными единого духовного процесса, который создает как человека, так и философствование. В таком же положении по отношению к человеку находятся вера и творчество: они создают человека, а человек их, или себя посредством их.

Творческий процесс Бердяев определяет не только как опыт философствования, но и путь веры, как «особый религиозный опыт и путь»¹. У мыслителя творческий акт по сути не связывается ни чем, но основывается на безусловной свободе и экзистенции личности. Однако не бывает творчества вообще, творчество всегда есть творение чего-то определенного: философских идей, религиозных символов или произведений искусства. Творчество вообще может проявлять себя лишь в конкретной форме: всеобщее в единичном, вечное во временном, духовное в материальном. Поэтому действительно полностью развернуть свою сущность человек может лишь в лице всего человечества.

Нельзя согласиться с Бердяевым и в том, что творить можно «и во имя дьявола». При таком утверждении происходит нарушение основополагающих принципов духовного познания (тех принципов, которые хотел бы отстаивать и сам Бердяев), что ведет к онтологизации зла. Но зло по определению разрушительно, оно не способно создавать, оно может лишь паразитировать на теле творчества, разрастаясь, как раковая опухоль в биологическом организме. Зло не должно иметь и не имеет онтологической основы, его источник – свободная воля, не устоявшая на пути добродетели.

В безудержном «творческом» порыве Бердяев доходил до следующих анархистско-нигилистических и революционистских высказываний: «Чтобы град Божий воцарился в мире должна *сгореть* всякая ветхая общественность, всякое государство, всякое право, всякое хозяйство». Однако это уже не апофеоз творчества и свободы, а люциферический анархизм². Творчество – это не страсть к разрушению, как у Бакунина, а стремление к созиданию в рамках морали. Причем созидание и государственности, и права, и собственности. Но в 1917 году нашлись силы, услышавшие призывы Бердяева и др. представителей «нового религиозного сознания», которые не учли, что абсолютная свобода (т.е. произвол) всегда завершается тотальным насилием. Если для Достоевского свобода и творчество возможны только

¹ Там же. – С. 339.

² См. кн.: *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001.

под сенью Абсолюта, то для Бердяева, у которого свобода первична по отношению к Бытию, оказалось «все дозволенным». В.В. Зеньковский критикует Бердяева за попытку стать новым пророком, провозвестником «нового религиозного сознания», нового «третьего завета» с какой-то новой моралью, противопоставляемой евангельской. Для Зеньковского творчество и красота не мыслимы вне морали, и сама мораль есть в высшей степени творчество. Евангелие у него не только «оправдывает» творчество, но требует его»¹; «Христианство зовет к свободе, обязывает к свободе, и в этом смысле система православной культуры не может быть ничем иным, как системой свободного творчества...»².

В отличие от о. Георгия Флоровского, который в работе *Пути русского богословия* стремился очистить христианскую идею от искажений и чуждых ей привнесенных элементов (что также принципиально важно), о. В. Зеньковский стремится не анафемствовать мир, а втягивать, вбирать его вновь в орбиту христианских ценностей. При этом важно «не внешнее присоединение к Церкви, а внутреннее приобщение к ней»: «мы ничего не хотели бы из мира изгнать, ничего отвергнуть, но хотели бы, чтобы все возвысилось в Боге и вошло просветленное в Церковь»³.

Зеньковский избирает путь старца Зосимы и отвергает нигилизм по отношению к мирскому лже-старца Ферапонта. Его христианство – светлое, и он не боится «розового» цвета (критика К. Леонтьевым «розового христианства» Достоевского). Отсюда вытекает и понимание аскетизма: «аскетизм в отношении к эмпирии есть, в сущности, путь к обожению (θεωσις) эмпирии, есть расцвет любви к эмпирии вследствие победы над идолопоклонским отношением к ней»; «В натуральном бытии нет ничего, что должно было бы быть отвергнутым... Не в отказе от мира, от плоти, а в победе над ними, в преобразовании их лежит путь к созданию целостности в бытии, в воссоздании органического синтеза»; «Все может, все должно быть одухотворено»⁴.

Красота – это проявление вечного и бесконечного в конкретном и определенном; любовь – вскрытие вечного во временном. Духовное творчество является делом любви, ибо оно представляет собой попытку человека соединиться с Вечностью. Когда мы любим конкретного человека, мы воспринимаем вечное в нем. Красота формирует конкретное и временное на основе вечного и всеобщего. В состоянии духовного творчества человек творит свое собственное бытие; он

¹ Зеньковский В.В. Проблема творчества (По поводу книги Н.А. Бердяева // Собрание сочинений. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2008. – С. 90-91, 93.

² Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Там же. – Т. 2. – М., 2008. – С. 83.

³ Зеньковский В.В. Православие и русская культура // Там же. – С. 89.

⁴ Там же. – С. 94.

осуществляет со-творчество, уподобляясь Творцу; он реализует себя в познании своей сущности и развертывании духовного архетипа человечества.

§ 5. П.Я. ЧААДАЕВ И Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ О РОССИИ И ЕВРОПЕ

До сих пор в отечественной и европейской мысли можно встретить стереотипные суждения, характеризующие П.Я. Чаадаева как яркого западника, а Ф.М. Достоевского как истого славянофила. Попробуем разобраться, насколько несправедливы указанные клише и насколько противоречивыми личностями были названные мыслители, какими путями шло развитие отечественной мысли в XIX в.

П.Я. Чаадаев фактически первым остро и вызывающе поставил вопрос об особенностях исторического развития России и Западной Европы в их соотносительности, чем способствовал образованию славянофильского и западнического направлений в русской мысли. Размышления об исторических судьбах России явились первым словом пробудившегося национального самосознания. Чаадаев на свой лад выразил общую для эпохи тягу сознания к историзму, к философскому осознанию протекших и грядущих веков.

Идейное творчество Чаадаева не поддается однозначной характеристике, ибо оно эволюционировало в процессе его интеллектуального и жизненного развития. Несколько огрубляя можно сказать, что эта эволюция шла в направлении от «отрицательного патриотизма» к «положительному». Радикальную точку зрения «отрицательного патриотизма» Чаадаев изложил в своем *Первом философическом письме*, опубликованном в 1836 г. в журнале *Телескоп*, которое вызвало нечто неопишное. «Письмо Чаадаева, – писал Герцен, – потрясло всю мыслящую Россию... все, даже сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса. Все были изумлены, большинство оскорблено, человек десять громко и горячо рукоплескали автору». Про себя Герцен пишет: «Я... снова читал и читал. И это напечатано по-русски, неизвестным автором... Я боялся, не сошел ли я с ума»¹.

Что же в этом письме так всех взбудоражило? Приведем некоторые высказывания из него: «Мы, – пишет Чаадаев о России, – не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого, стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода. <...> Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя». «Мы пришли в мир, – продолжает он, – подобно незаконнорожденным детям, без наследства, без связи с людьми, жившими на земле раньше нас, мы не храним в наших сердцах ничего из тех

¹ Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1986. – С. 220-221.

уроков, которые предшествовали нашему собственному существованию». Заключает он этот пассаж следующим: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок»¹.

Отсюда Чаадаев заключает, что Россия стоит «в стороне от общего движения, где развилась и сформулировалась социальная идея христианства». «В нашей крови есть нечто, – продолжает он, – враждебное всякому истинному прогрессу». В русской нации, считал Чаадаев, высокая чистота евангельских учений совмещается с неразвитостью задатков социального характера, что усилило обрядовый и аскетический элементы в православии. Отсюда вывод о тусклом и мрачном существовании России на протяжении всей ее истории. Какой же выход для России из этой удручающей ситуации видит Чаадаев? Как это ни странно для довольно глубокого в некоторых идеях мыслителя – во всецелом копировании европейско-католического пути.

Как критика со стороны славянофилов, так и само противоречивое развитие западного общества во многом способствовали изменению взглядов Чаадаева. С ним, как и с другими рьяными западниками, по словам П.В. Анненкова происходило то, что став туристами, они чувствовали себя как бы обманутыми Европой². «...Новые изыскания, – писал Чаадаев имея в виду исследования славянофилов, – познакомили нас со множеством вещей, остававшихся до сих пор неизвестными, и теперь уже совершенно ясно, что мы слишком мало походим на остальной мир, чтобы с успехом продвигаться по одной с ним дороге». Теперь Чаадаев начинает видеть в католичестве не только «вдвинутость» в историю, но и «людские страсти», «земные интересы», искажающие чистоту христианской истины. Он начинает сомневаться в самой возможности слияния религиозного и социально-прогрессистского начал, в возможности установления «царства Божия» на земле. Так в письме А. Тургеневу от 1837 г. он пишет, что христианство «предполагает жителство истины не на земле, а на небеси... Политическое христианство отжило свой век... должно было уступить место христианству чисто духовному... должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не вещества. Более нежели когда оно должно жить в области *духа* и оттуда озарять мир, и там искать себе окончательного выражения»³. Теперь черты этого духовного христианства он обнаруживает в восточной традиции: «...Христианство осталось в ней незатронутым людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему божественному основателю, лишь молилось и смирялось...».

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 41, 42-43, 44.

² Анненков П.В. Литературные воспоминания. – М., 1960. – С. 369.

³ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 266-267.

Чаадаев в этих размышлениях предвосхищает идею русской всечеловечности Достоевского: «провидение... поручило нам интересы человечества... в этом наше будущее, в этом наш прогресс...». «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества». Таким образом, то, что ранее ставилось в упрек России, теперь оказывается делом самого Провидения. «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы..., – продолжает Чаадаев, – таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась».

Помимо славянофилов, на Чаадаева оказали влияние беседы с А.С. Пушкиным, под воздействием которых он признал, что история России «требует другой мысли, другой формулы». Пушкин заверял Чаадаева: «клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»¹. Теперь в изолированности России от западного мира Чаадаев видит не только недостаток, но и достоинство. «Мы – публика, а там актеры, – пишет он, – нам и принадлежит право судить пьесу»². «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному множеству вещей, которых ей не понять без этого... Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни». При этом он уже утверждает в письме к Тургеневу, что «другие нам не пример, у нас свой путь»³.

Чаадаеву было присуще также апокалипсическое настроение, он остро ощущал катастрофичность бытия, его негарантированность: «Мысль Апокалипсиса есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда зывающие, – их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, – на них надобно смотреть каждый день; это треск машины мира...». Так понимаемый Чаадаевым апокалипсис продолжается во все веки и начался с самого происхождения мира. Исходя из этого «идея о совершенстве, красоте, гармонии, добродетели, любви есть только изменение идеи о вечном сохранении». Для Чаадаева «истинная смерть находится в самой жизни», она означает потерю сознания жизни. Это состояние он определяет как ад, проклятие и отчуждение⁴.

Тем не менее, Чаадаев не был последовательным в своих выводах, почти в одно и то же время в разных письмах он мог высказывать противоположные идеи. Так в письме к Вяземскому он осуждал славянофилов за то, что они приписывали «нашей скромной, богомоль-

¹ Переписка А.С. Пушкина. – Т.2. – М., 1982. – С. 290.

² Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 239.

³ Там же. – С. 268.

⁴ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 165, 168–169.

ной Руси» роль наставницы других народов. Можно согласиться с выводом исследователя Б.Н. Тарасова, что «мысль философа не эволюционировала, а пульсировала, развиваясь поступательно–возвратно». Дело в том, что Чаадаев вобрал в свое творчество разнообразные вопросы, волновавшие и славянофилов, и западников. Он смотрел одновременно и на Запад, «ожидая от всеобъемлющей и целенаправленной внешней деятельности людей благотворного преображения их внутреннего мира», и на Восток, «надеясь, что углубленная духовная сосредоточенность и соответствующее душевное расположение человека гармонизируют весь строй его отношений со всем окружающим. Чем пристальнее становились разнонаправленные взгляды, тем сильнее напрягалось сердце»¹.

От западников Чаадаева отличало то, что его историософия наполнена религиозным содержанием и в ней наличествует нравственная цель, религиозное начало пронизывает все его размышления. Чаадаев называл себя христианским философом, и многие исследователи с этим соглашались. Конечно, религиозные представления вошли в его душу, однако их соответствие христианской концепции вызывает сомнение. По меньшей мере, его «христианская философия» нетрадиционна. Б. Тарасов пишет, что в ней «не говорится ничего ни о греховности человека, ни о спасении его души, ни о церковных таинствах, ни о чем-либо подобном. Чаадаев делал умозрительную “вытяжку” из библейской мистериальной конкретности и представлял христианство как универсальную силу, способствующую, с одной стороны, становлению исторического процесса и санкционирующую, с другой стороны, его благостное завершение как царство божие на земле»². Для Чаадаева настоящая, соединенная с религией философия истории должна «пролить на всю беспредельную область человеческих воспоминаний свет, который должен быть для нас как бы зарею грядущего дня».

Дальнейший вклад в развитие историософии в русской культуре XIX в. внесли славянофилы, особенно в лице А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Началось все с того, что в 1839 году Хомяков прочитал в одном московском салоне статью *О старом и новом*. Размышления продолжил И. Киреевский. Хомяков говорил: «Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человечеству в том, кто чужд народу».

Однако уже Вл. Соловьев увидел слабые стороны критики славянофилами Запада, которые заключаются в том, что фактические недостатки Запада сравниваются не с русской действительностью, а с

¹ Тарасов Б.Н. П.Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века // П.Я. Чаадаев. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 23.

² Тарасов Б.Н. П.Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века // П.Я. Чаадаев. Статьи и письма. – М., 1989. – С. 10.

идеалами Древней Руси. Е.Н. Трубецкой отмечал заслугу славянофилов в том, что они «определенно поставили перед русским общественным сознанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*», а также в том, что они «первые попытались перевести в область сознания недоосознанную и неисследованную дотоле глубину восточного православия». Недостатки же состоят в том, что у них «истина незаметно переходит в ложь, где христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики». То есть «ошибка их заключается только в *преувеличении своего* и в вытекающем отсюда неправильном соотношении между народным и христианским», этот соблазн состоит в «отождествлении вселенского и русского»¹. Отсюда вытекает и не всегда оправданное противопоставление рассудочного и рационалистического как западного — и религиозного, христианского как русского. Устранение этих недостатков логически должно было идти через выработку христианского универсализма, в котором бы «потонула» националистическая точка зрения. В этом и самом, пожалуй, существенном пункте, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев продолжают, углубляют и модернизируют историософскую мысль в России. Предпосылки этого были высказаны уже Герценом, сформулировавшем следующую мысль о западниках и славянофилах: «...мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»².

В суждениях о западной культуре у Достоевского встречаются взаимоисключающие суждения. В письме к Страхову от 1871 г. он писал: «На Западе Христа потеряли (благодаря католицизму) и оттого Запад падает». А в записной книжке и значительно позже он отмечает: «вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя. Нет, я этой глупости не скажу... В Европе и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства». В *Дневнике писателя* Достоевский пишет: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь Европа. О, знаете ли вы господя, как дорога нам Европа, как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое прекрасное, совершенное ими?». «Какой истинный русский не думает прежде всего о Европе», — спрашивает он в другом месте, и вместе с тем пишет: «Я хочу в Европу съездить, Алеша, — говорит Иван Карамзov, — и ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище...».

В чем же конкретно ощущал Достоевский кладбищенский дух, охвативший Европу? Прежде всего, это потеря высшего смысла в виду потускнения или даже потери образа Христа, что привело к религиоз-

¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2-х т. — Т. I — М., 1995. — С. 69.

² Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. — Т. 2. — М., 1986. — С. 215.

ному оскудению и аморализму; затем и вследствие этого господство «разумного эгоизма» в этике и создание вместо гармоничных общественных отношений «муравейника», комедии буржуазного единения. За отсутствием подлинного и действительного братства в душе западного человека социализм стремится разрешить стоящую перед ним задачу насильственным путем. Достоевский осознал, что социализм дает лишь мнимый исход европейской трагедии, а тем более он пагубен для России. Путь социальной революции бесплоден потому, что он не в силах правильно организовать социальные отношения, а разрушение в результате насилия моральных основ в обществе обнажает хаос в душе человека, с которым очень трудно справиться. По Достоевскому политический социализм вырастает из католической организации, в которой воплотилась идея теократии. Социализм же, пытаясь насильственно привести людей к социальному раю, является логическим развитием католической идеи, принявшей лишь иную форму. За год до смерти Достоевский писал: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного и общего. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа, с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все общее и все абсолютное, — этот созидавшийся муравейник весь подкопан. Грядет четвертое слово, стучится и ломится в дверь, и если ему не отворят, сломает дверь». Уже в *Записках из подполья* он отмечал, что «цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений... и ничего больше».

Своей речью о Пушкине, произнесенной 8 июня 1880 г. на торжественном заседании Общества любителей российской словесности, Ф.М. Достоевский положил начало осмыслению всечеловеческого содержания русской культуры: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите... наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» (XXVI, с. 147).

Речь Достоевского первоначально вызвала восторженный прием, но затем появились ее различные интерпретации. Она послужила катализатором для российской мысли, духовности и культуры в целом. Ни один сколько-нибудь значительный мыслитель не мог обойти ее молчанием. Развернулась полемика, начало которой отражено уже в *Дневнике писателя* за 1880 год. Одним из первых как на речь, так и на все творчество Достоевского, отозвался К. Леонтьев, затем в полемике включились Вл. Соловьев и С. Булгаков.

Итоги данной полемики подводит спустя годы В.В. Зеньковский. Достоевский, считает он, пролагал пути русского универсализма. Тогда, в 60-70-е годы XIX в. во многом уже снимаются противополож-

ности между западничеством и славянофильством, обнаруживается некий синтез обоих направлений: «у нас, русских, две родины: Россия и Западная Европа», – скажет Достоевский (XXIII, с.30). Хотя сама проблема отношения России к Западу не исчезает, она принимает иной характер. Приведем характерные строки из объявления о выходе в свет органа «почвенников» – *Времени* (строки эти написаны Ф.М. Достоевским): «Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами... мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность в высшей степени самобытная и что наша задача – создать себе новую форму – нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую; мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа... что все существенное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности». В первом номере *Времени* говорилось о западниках и славянофилах как изжитых движениях: «они потеряли чутье русского духа». «Русская земля, – писал в одном из номеров *Времени* Достоевский, – скажет свое новое слово, и это новое слово, быть может, будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собой цивилизацию всего славянского мира»¹.

Тем не менее, В.В. Зеньковский обнаруживает в почвенничестве Достоевского элементы еще не преодоленного национально-религиозного чувства. Однако почвенники не смешивали понятие «народ» с простонародьем. Для Достоевского понятие народа шире и глубже, оно фактически метафизично: «Судите народ не по тому, что он есть, а по тому, чем он желал бы стать» (XXII, 43). «Здесь ключ к известной идее Достоевского, что русский народ богоносец, – подчеркивает Зеньковский, – эта вера есть самое глубокое и творческое в Достоевском, из нее выросла его мечта о “всечеловеческом” призвании России». Вместе с тем Зеньковский пишет, что историческая Россия не есть «святая Русь», «но святая Русь *пребывает* в России, скрыта в ней, как ее зиждущая сила, как ее идеал и путь...»². И хотя в Достоевском не было узкого национализма, он шел от русского миссионизма к мессионизму, – считает Зеньковский, – слишком отождествлял сознание русского человека с православием (образ Шатова в *Бесах*). «Почвенничество, – продолжает Зеньковский, – было *искусением своеобразного христианского натурализма* и вместе с тем благовестием русского мессианства, углубившим аналогичные идеи предыдущей эпохи»³. «Святая Русь не столько даже задана, сколько уже и

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 87-88..

² Там же. – С. 117.

³ Там же. – С. 116.

дана по Достоевскому, – и если славянофилы видели ее в далеком прошлом России, то Достоевский видел ее в современной России. Это чувство освященности России и проводило незаметно в самые тайники мысли начало натурализма, мешало трезвому взгляду и превращало миссионеризм в мессионизм, – как усмотрение всечеловеческих устремлений в русском национальном характере, сочетание почвенничества с универсализмом создавало идиллический взгляд на Россию, легко перерождалось в ограниченный национализм и сводило все мировые проблемы к русской проблеме»¹. Однако Достоевский, развивая идею о русском народе как богоносце, исходил из того, что «если великий народ не верует, что в нем одна истина, если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ» (Шатов).

Тем не менее, Зеньковский пишет, что вселенская правда приводилась Достоевским в слишком близкую связь с Россией, в связи с чем он «оставался во власти христианского натурализма, во власти утопизма». Зеньковский также обнаруживает хилястическую идею в творчестве Достоевского, обращенную к русскому народу. Она, по мнению исследователя, содержит в себе как глубокую правду, так и возможность опаснейшего соблазна. Чтобы избежать последнего, необходимо понять, что во всем христианском мире, а не в одной России, совершается тайна Промысла Божия. На основании сказанного Зеньковский делает вывод, что «в Достоевском его почвенничество помешало глубже и скромнее понять роль России в истории». Кроме того, Достоевский, по его мнению, не рассмотрел проблем внутрицерковных, а также проблемы соотношения церкви и государства. Но, спросим мы, почему писатель должен делать то, чем должны заниматься профессиональные богословы?

В противовес Зеньковскому А.В. Гулыга отмечает, что Достоевский как «всемирный болельщик» возникает из «почвенника» и преодолевает все ограниченности почвеннической идеологии, вырастает из нее: «чем сильнее привязанность к родной земле, тем скорее она перерастает в понимание того, что судьба родины неотделима от судьб всего мира. Отсюда стремление устроить дела всеевропейские и всемирные как характерная русская черта»². Ф.М. Достоевский полагал, что всечеловеческое рождается из расцвета национального. Нет культуры, религии или философии, как глубокой духовной традиции, лучшей или худшей, богатой или бедной, – здесь все самобытно и уникально. Вместе с тем всечеловеческое не является механическим набором определенных идей или произведений, оно является ядром каждого из них. Можно сказать по-другому: единый духовный архе-

¹ Там же. – С. 119.

² Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М., 1995. – С. 83.

тип человечества светится различными гранями своих национальных культур, через каждую из которых он видится целиком и полностью, но специфическим образом, и чем больше у него граней, тем богаче спектр духовного содержания архетипа. Действительное единство людей не в лозунгах и идеологиях, оно обретается созиданием общих духовных ценностей. Всечеловеческое, по своей сути и в своей истине, не может противоречить национальному, так как является высшим его расцветом. Поэтому можно высказать на первый взгляд парадоксальную мысль: *всечеловеческое является сущностью национального*. Нет поэтому нужды отказываться от чего-либо родного, чтобы стать ближе всем, – это имело бы как раз обратный результат, – только оболочку без реального содержания. И лишь развивая национальное, можно приблизиться к всечеловеческому, и это единственно реальное и содержательное его раскрытие, к которому шла историсофская мысль в России XIX века, преодолевая крайности и односторонние интерпретации взаимоотношений России и Европы. И современная новая Россия может иметь достойное будущее, лишь творчески обратившись к тем принципам, из которых исходили великие отечественные мыслители уже позапрошлого века. Они – не позади нас, не в прошлом, а в нашем настоящем и будущем.

Часть IV. ПРОТИВИТЬСЯ ЛИ ЗЛУ СИЛОЙ?

§ 1. ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ИММАНУИЛ КАНТ О ВЕРЕ, РЕЛИГИИ И НРАВСТВЕННОСТИ

В 2010 г. исполнилось 100 лет со дня смерти всемирно известного русского писателя и мыслителя – Льва Николаевича Толстого. Сопоставим его взгляды с творчеством другого всемирно известного мыслителя – Иммануила Канта. Такой анализ связан еще и с тем, что Лев Толстой не скрывал своего положительного отношения к критической философии, – «много читаю и очень люблю», – так он отзывался о Канте и его творчестве¹. Особенно сильное и глубокое влияние немецкий мыслитель оказал на Толстого в сфере понимания существа веры, религии и нравственности. Это подтверждается как анализом дневников писателя, так и его трактатов на философско-богословские темы.

Кант, в общем, критически относясь к господствовавшим религиозным течениям, утверждал все же необходимость религии и ее ценность. Несмотря на то, что в *Критике чистого разума* он лишил веру метафизических оснований, в *Критике практического разума* он попытался вернуться ко всему тому ценному, что содержится в религии, прежде всего к ее нравственному содержанию. То, что не признал чистый теоретический разум, утверждает своими императивами практический, т.е. веру в Бога, бессмертие души и свободу. Однако, «восстанавливая» в правах религию, «освобождая» ей место и «сохраняя» ее от притязаний разума, Кант говорит уже не о традиционной религии и вере, а о том внутреннем законе, «живущем в нас», который он называет совестью². Причем этот внутренний закон уже становится сам по себе как источником морали, так и мерилom, критерием оценки религии: «Даже святой праведник из Евангелия, – пишет Кант, – должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом»³.

Толстой, как и Кант, учит «слушаться бога в себе, своей совести», жить он призывает «своим разумом, совестью, Христос, Будда должны только помогать»⁴. В связи с этим этическое учение двух мыслителей можно назвать «религией совести». Кант и Толстой стали говорить не о *религиозной* морали, а о *моральной* религии, и противопоставили ее религии официальной, общепринятой. Как и Кант, Толстой

¹ У Толстого (1904-1910). Яснополянские записки Д.П. Маковицкого. – Кн. I. – М., 1979. – С. 93.

² Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 499.

³ Кант И. Сочинения. В 6 т. – Т.IV. – Ч.I. – М., 1964. – С. 240.

⁴ У Толстого. – С.121-122.

высоко ценит свободу, ибо если нет свободы воли, то нет и Бога. Понятие Бога у них обуславливается наличием индивидуальной свободы. Но, соглашаясь здесь с Кантом, Толстой в дальнейших своих размышлениях отходит от этой позиции.

Для Канта единственным обоснованием религии являются не метафизические положения, а практические интересы человека и человечества. Вера, таким образом, получает не метафизическое обоснование, а практически–априорное, никак теоретически не подкрепленное, так как постулаты практического разума нисколько не расширяют сферы теоретического. Лучше совсем не иметь разума, считает Кант, «чем отдавать его на милость всяким мечтаниям»¹. И для Толстого «вера не есть только объяснение вещей невидимых, не есть откровение, не есть отношение человека к Богу (нельзя через Бога определить веру), а есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя; вера есть сила жизни»².

Лев Толстой поддается общему культурному восприятию Канта, которое сложилось в западноевропейской и русской позитивистско–рационалистической среде, считавшей, что Кант ограничил разум, чтобы дать место вере. Однако на самом деле трудно найти в истории философии более двусмысленную фразу, чем приведенная. Веру как таковую, как она понималась до и после Канта носителями традиционной веры, он уничтожил, выбив из под нее метафизический фундамент, который никакие постулаты практического разума не способны заменить. Постулативная вера Канта в пределах «только разума» была подвергнута критике в русской метафизике веры в лице П. Флоренского, С. Булгакова, В. Несмелова и др.³ В свете сказанного только формально можно согласиться с Л. Толстым, когда он говорит, что у Канта «”категорический императив” – то же, что религиозное сознание»⁴.

Если проследить дальнейшее развитие идей Л. Толстого, то обнаруживается их достаточно существенное отличие от позиции Канта, хотя внешне можно обнаружить много общих черт (и они действительно есть). Для Льва Толстого религия не есть просто требование категорического императива, хотя он и отождествляет его с религиозным сознанием. Для русского мыслителя Бог обнаруживается не только в сфере долженствования, но обретается, прежде всего, в душе человека. Он даже рекомендует: «Надо постоянно вызывать Бога в себе для того, чтобы он присутствовал в нас»⁵. Но такое взывание к

¹ Кант И. Сочинения. В 6 т. – Т.IV. – Ч.I. – М., 1964. – С. 454, 453.

² Цит по: Степун Ф.А. Религиозная трагедия Льва Толстого // Его же: Встречи. – М., 1998. – С. 22.

³ Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1992. – С. 33.

⁴ У Толстого. – С. 99.

⁵ Там же. – С. 122

Богу из глубины души есть молитва. Здесь Толстой, говоря о необходимости молитвы, приближается к традиционно понимаемой вере, тогда как Кант мыслит ее только «в пределах разума». Невозможно себе представить, чтобы Кант советовал молиться. Любые манипуляции с сознанием недопустимы в сфере философии, для нее требуется трезвение и ясность ничем не замутненного ума. Поэтому Кант соглашен иметь дело лишь с императивной *идеей* бога, но никак не с *живым* Богом. Хотя Ф. Степун подчеркивал, что трагедия религиозного сознания Л. Толстого заключалась в том, «что ответа на свой главный вопрос: что делать? – он [Толстой] искал не в молитве, а в законнически–моралистическом понимании “Евангелия”»¹. Но именно это уже сближает Толстого с Кантом.

Наибольшее сходство взглядов И. Канта и Л. Толстого обнаруживается в отношении к традиционным вероисповеданиям. Толстой верил, что в каждом человеке есть божественное начало, и именно из него необходимо исходить, а не из некритического восприятия Писания и традиции. Он выступал против, как он выражался, «церковного суеверия» за то, чтобы человек слушался «внутреннего закона, совести, бога»². Религиозная истина для него не есть нечто застывшее, раз и навсегда данное, но то, что находится в постоянном развитии и не ограничивается конкретным вероисповеданием. Для него авторитетом был тот мудрец, который глубже высказался о нравственности, и ему было безразлично, к какой религии и культуре принадлежит данный мудрец. Об этом свидетельствует *Круг чтения*, в котором он попытался собрать и представить всю мудрость мира.

В письме к Фихте Кант также вводил различие между «*догматической* верой, поднявшей над всякими сомнениями, и верой *только* моральной, свободной, однако опирающейся на моральные основания»³. Кант пытался «очистить» традиционную религию от ее исторических, как он считал, трансформаций. Отзываясь о деятельности апостолов он пишет следующее: «вместо того, чтобы восхвалять практическое религиозное учение святого учителя, видеть в этом учении самое существонное, они призывали к почитанию самого учителя»⁴. Кант пытался извлечь из Евангелия прежде всего моральное учение, считая его внутренней сущностью христианства, а все остальное, в лучшем случае, – лишь вспомогательным. Толстой также, например, считал, что «чудо воскресения прямо противоположно учению Христа... Надо совсем не понимать его учения, чтобы говорить о возможности его воскресения в теле»⁵. В. Ф. Асмус в этой связи полагал, что

¹ Степун Ф.А. Указ. соч. – С. 36, 39.

² У Толстого. – Кн. IV. – С. 46.

³ Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 381.

⁴ Там же. – С. 539.

⁵ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. – Т. XXIV. – М., 1928-1957. – С. 792.

Л. Толстой «критикует церковную форму веры, но для того, чтобы укрепить, очистить самый принцип веры». Толстой не выступал категорически против христианской веры, но пытался, как он считал, выявить ее суть. Само по себе христианство он признавал самым строгим, чистым и полным метафизическим и этическим учением, «выше которого до сих пор не поднимался разум человеческий и в кругу которого, не созная того, движется вся высшая человеческая деятельность». Вместе с тем он выступал против «богослужебной» веры за «моральную», считая, что «храм истинный есть мир людей, соединенных любовью». Русский мыслитель полагал, что «вера в исторические предания и в необходимость обрядов есть та же вера в законы», нравственный закон здесь понимается превратно¹. Хотя Толстой не был, особенно если брать его позднее творчество, столь теоретически критичным по отношению к традиционной религии, как Кант, его критика внешнего ритуализма была более безапелляционной, чем всегда корректные высказывания Канта.

В отношении к этому вопросу, между Кантом и Толстым, при более пристальном внимании, обнаруживаются расхождения. В принципе они, согласуясь друг с другом, видят путь к свободе в единении людей (хотя пути этого единения мыслятся различно), но, вместе с тем, если Кант считает, что только разум способен это сделать, то по Толстому – душа, которая шире разума. Помимо разума есть еще любовь, которая лежит в основе этической концепции русского мыслителя. Понятие любви он во многом заимствует из Евангелия, конечно, освобождая ее от закрепощенности традиционными символами. Любовь к жизни и людям есть для него Бог и религия.

Для Канта евангельская любовь патологична, ибо направлена на несуществующий объект, т.е. объект, который не является предметом внешних чувств. Такая любовь вызывается искусственной и достаточно насильственной над человеческой природой процедурой. И в этом смысле Кант ближе к атеизму, чем Толстой, для которого Бог есть онтологическая, хотя и деперсонализированная реальность², отличающаяся от того, что говорят о ней конкретные вероисповедания. Это ясно из следующего его определения религии: «Истинная религия есть такое согласие с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками». Возможно, что Л. Толстому были не чужды пантеистические воззрения, в которых, однако, любовь к человеку преобладает над всем остальным. Вера для него была не просто надеждой и доверием, а особым душев-

¹ Там же. – С. 311 (т. XXIII), 814 (т. XXIV), 824.

² Блестящий анализ мировоззрения Л. Толстого дан в работе В.В. Зеньковского «История русской философии» (Т.1. Ч. 2).

ным состоянием, характеризующимся сопричастностью к всеобщей жизни и бесконечному миру¹.

Если для Толстого Любовь была Богом (а не Бог любовью, как в Евангелии), то для Канта любовь есть лишь склонность человеческой природы, на которой невозможно основывать мораль. Поэтому его выручило понятие долга, введенное долженствованием и призванное повелевать поступками человека, зачастую вопреки его природе: сущность человека столь ущербна и по природе он так склонен ко злу, что укротить его может только сознательно принимаемый долг, который не должен считаться с желаниями человека, ибо они могут быть извращены. Человек мыслится Кантом как «естественно предрасположенный» ко злу, в связи с чем ему требуется узда из категорического императива. Для него «человек живет из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»². Счастье Кант противопоставляет долгу, удовольствие – морали, любовь – закону, не желая признать любовь высшим законом, снимающий в себе все повеления и все «долги». Л. Толстой считал именно любовь и добро высшим долгом человека, не противостоящим его сущности, но тем, в чем он только и может реализоваться.

Однако при этом нельзя упрощать и этику Канта, сводя ее всецело к долгу, да и само это понятие мыслится у Канта предельно широко, на деле оно не противостоит любви, но может включать ее в себя. Кант, с его этикой долга и критикой всякой чувственности в обосновании морали, обычно признается строгим ригористом, однако в его творчестве активно используется и другое понятие – «моральное чувство». В частности, Кант не только критиковал, но дополнял и завершал доктрину британской школы «морального чувства». Вместе с тем он встретился и с трудностями, стремясь учесть моральные чувства и сохранить априорный статус морального закона. Уточняя свою позицию, Кант писал, что «именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона. То, что человек не любит, он делает настолько убого, подчас уклоняясь с помощью софистических уловок от велений долга, что вряд ли можно представить себе последние в качестве мотива действия без одновременного вмешательства первых»³. Вместе с тем он считал, что без уважения нет подлинной морали.

Как известно, Кант утверждал, что мораль учит не тому, как стать счастливым, а тому, как стать достойным счастья. Но при этом он вовсе не требует от человека, при исполнении долга, отказываться от

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22-х тт. – Т.21. Дневники. – М., 1985. – С.23, 27.

² Кант И. Сочинения. В 6 т. – Т.IV. – Ч.II. – М., 1964. – С.31, 414.

³ Кант И. Конец всего сущего // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 8. – М., 1994. – С. 216-217.

своего естественного стремления к счастью. *Моральным чувством* он называет расположение воли к безусловному подчинению моральному закону¹. Моральный закон – объективная сторона поступка, а любовь – субъективная. Из их единства складывается реальное поведение морального субъекта (хотя их соотношение в структуре морального поступка не одинаково).

Для Канта человек может быть еще более греховен, чем по Писанию, по которому человек все же по своей божественной сущности добр, а злым его делают лишь привходящие страсти. Согласно Канту (как, во многом, и З. Фрейд) человеку нет от себя спасения, кроме как в осознанном руководстве себя императивами, не соотносящимися с биологической природой человека, но исходящими из чистого практического разума. При всей любви к Канту Толстой вряд ли мог бы поддержать такую логику, так как она противоречит всему строю его учения. По Толстому мы и свободными становимся полноценно лишь поскольку приобщаемся к свободной воле Бога, разделяем ее, или растворяемся в ней. А такое приобщение возможно лишь на основе любви к Богу, человеку и всему живому.

Таким образом, мы видим, что метафизика Толстого и этика Канта, имея много общего, касающегося более внешней формы, чем внутреннего содержания, в некоторых существенных пунктах расходятся. Больше всего сходства обнаруживается в понимании и отношении к историческим формам религиозного исповедания, и меньше всего – в сфере метафизики и вытекающей из нее этики.

Оба мыслителя считают, что чем сильнее вера в человеке, тем тверже его жизнь, и что без веры человек превращается в животное. Для Толстого, вместе с тем, стремление к нравственному совершенствованию через делание добра становится стремлением к Богу, а вера в добро приобретает характер религиозной веры. Поэтому у Толстого вера носит метафизический, хотя и не выраженный личный характер, а понятие долга заменяется понятием любви и добра. Они заменяют у него нравственный долг, и во многом определяют само понятие веры. Только в этом отношении будет верным высказывание, что и Кант и Толстой ставили мораль выше религии. Вера действительно у обоих мыслителей есть вера в мораль, но если для Канта *мораль* была религией, то для Толстого *религия* была моралью. В то время как у Канта во главу угла ставится свобода, у Толстого она во многом находится в зависимости от высшего и все определяющего начала. Для нас особенно важно то, что оба мыслителя – и знаменитый философ, и великий писатель – были озабочены проблемой обоснования морали,

¹ *Кант И.* О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Там же. – С. 162, 168.

стремились к тому, чтобы в мире был мир и отсутствовало насилие¹. Их наследие помогает нам и сегодня – учит, как стать человеком.

Интересно также в данном контексте рассмотреть основные положения письма Вл. Соловьева к Л. Толстому по поводу воскресения Христа. Это малоизвестное для широкого круга читателей письмо раскрывает принципиальные установки и нюансы мировоззрения отечественных мыслителей, проясняет их понимание творчества Канта. Остановимся вначале на утверждениях Вл. Соловьева.

«Все наше разногласие, – пишет Вл. Соловьев Льву Толстому, – может быть сосредоточено в одном конкретном пункте — воскресении Христа». «Дело в том, – продолжает он, – что без факта воскресения необычайный энтузиазм апостольской общины не имел бы достаточного основания и вообще вся первоначальная история христианства представляла бы ряд невозможностей. Разве только признать (как это иные и делали), что в христианской истории вовсе не было первого века, и что началась она прямо со второго, или даже с третьего. Я лично, – пишет Вл. Соловьев, – с тех пор как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, не имею ни малейшего сомнения, в воскресении Христа, и все возражения против этой истины своею слабостью только подтверждают мою веру»².

Для подтверждения своей веры Соловьев приводит в целом три довода:

«наш мир прогрессивно изменяется, переходя от низших форм и ступеней бытия к высшим, или более совершенным;

осуществляется «взаимодействие между внутренней жизнью и внешней физической»;

на почве этого взаимодействия «совершенство духовного существа выражается в том, что его собственная духовная жизнь подчиняет себе его физическую жизнь, овладевает ею».

Интересно здесь то, что Вл. Соловьев для доказательства факта Воскресения использует эволюционистские постулаты новоевропейской науки, исходя из которых обосновывают также материализм и атеизм. «Как животный мир тяготеет к разуму, – пишет Вл. Соловьев, – так человечество тяготеет к бессмертию. Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, при чем светлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все таки *одолевает*, то воскресение, то есть действительная и окончательная победа живого существа над смертью, есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается; весь дальнейший прогресс,

¹ Об актуальности сегодня кантового проекта *К вечному миру* см. в статье: Белас Л., Беласова Л. К проблематике мультикультурализма в контексте философии истории Канта // Вестник РУДН. Серия *Философия*. – №2. 2010. – М.: Изд-во РУДН, 2010. – С. 7 и далее

² Письмо Вл. Соловьева к Л. Толстому (О воскресении Христа) // *Путь*. – Кн. 1 (I-VI). – М., 1992. – С. 611, 614.

строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер, состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы или в распространении ее последствий на все человечество и на весь мир»¹. Вл. Соловьев верил, что «дух действительно фактически овладевает материальной жизнью», а «Смерть есть явная победа бессмыслия над смыслом, хаоса над космосом». Здесь явно прослеживается путь к позднейшим построениям божественной эволюции Тейяр де Шардена. Корни этой установки лежат еще в неоплатонизме², когда инволюция должна смениться эволюцией, у Соловьева – богочеловечеством.

Как известно, Л. Толстой воспринимал личность Христа по–Канту, видел в нем лишь проповедника морали. Соловьев с этой точкой зрения был не согласен, он ближе к Достоевскому в этом вопросе. Вместе с тем у обоих, Соловьева и Достоевского (по утверждению В.В. Зеньковского), обнаруживаются тенденции к хилиазму, утверждению веры в установление Царства Небесного и на Земле. Хилиазм является следствием признания идеи апокатастасиса как веры во всеобщее восстановление вещей. Однако, как первый, так и второй являются необходимыми принципами пантеистического мировоззрения, несовместимого с трансцендентным, христианским, постулирующим веру в Воскресение.

Тем не менее, уклон в хилиазм у Соловьева и Достоевского различен: у первого он носит более натуралистический характер (в котором Соловьев ближе к Н. Ф. Федорову, чем к Достоевскому), у второго – морально–духовный (в котором Достоевский ближе к Канту, чем Соловьев). У Достоевского Воскресение мыслится как сверхъестественное чудо, а не как естественный результат развития все более одухотворяющей себя материи (Федоров). Вл. Соловьев пишет, что «Если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду — это есть факт, безусловно необходимый в общем ходе вещей», так же как появление живого вещества³.

Для Соловьева «Победа над смертью есть необходимое натуральное следствие внутреннего совершенства; то лицо, в котором духовное начало забрало силу решительно и окончательно над всем высшим, не может быть покорено смертью; духовная сила, достигнув *полноты* своего совершенства, неизбежно переливается, так сказать через край субъективно психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преобразует ее, а затем окончательно одухотворяет, неразрыв-

¹ Письмо Вл. Соловьева к Л. Толстому... – С. 613.

² Данная тенденция прослеживается и в утверждении Соловьевым «враждебности» духу материального начала (там же).

³ Отметим, что факт появления живого вещества до сих пор не объяснен и утверждается аксиоматически, так как без этого основания рухнет все здание современной эволюционной картины мира.

но связывает с собой. Но именно образ полного духовного совершенства я и нахожу в Евангельском Христе...»¹.

Не соглашаясь со Львом Толстым по данному вопросу Воскресения, Соловьев одновременно признает, что писатель выдвинул «единственное серьезное и оригинальное возражение», известное ему. В устной беседе с философом, Л. Толстой отметил (солидаризуясь в этом с Кантом), что если признать Воскресение и, следовательно, особое сверхъестественное значение Христа, то это заставит христиан более полагаться для своего спасения на таинственную силу этого сверхъестественного существа, нежели на собственную нравственную работу. Такое отношение и понимание веры Соловьев считал нехристианским, так как Христа мы не можем знать, но лишь верить в него: «только лицемеры или негодяи могут ссылаться на благодать *в ущерб* нравственным обязанностям»². С последним высказыванием, видимо, должен был согласиться и Л. Толстой (ответ которого Вл. Соловьеву нам неизвестен), и Иммануил Кант.

§ 2. ПРИНЦИП НЕПРОТИВЛЕНИЯ ЗЛУ СИЛОЙ Л. ТОЛСТОГО И МОРАЛЬНЫЙ РИГОРИЗМ И. КАНТА: ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ

Первоначально призывы Льва Толстого к ненасилию, отрицанию смертной казни, всякой эксплуатации, невозможности «оправдания дурных дел, совершаемых для блага многих» могут показаться в высшей степени гуманистическими. Однако если быть внимательнее, то буквалистски бездуховно, абстрактно и формально понимаемое ненасилие перерастает в свою противоположность – пацифистский аморализм.

Толчок к разработке идеи ненасилия Лев Толстой получил благодаря обращению к христианству и Христу, как бы он не понимал их. Начатки пацифистского учения можно обнаружить уже в его работе *В чем моя вера*, где он пишет: «Христос не говорит: подставляйте щеки, страдайте, а он говорит: не противьтесь злу. Слова эти: не противься злу или злему, понятые в их прямом значении, были для меня истинным шагом, открывшим мне всё»³. Исходя из концепции непротивления злу силой, Толстой учил аполитичности и пацифизму: «Надо не поддаваться ни бунтовщикам, ни правительству. Они борются между собой за власть, и рабочему народу незачем становиться в этой борьбе на ту или другую сторону. Рабочему надо помнить, что как только он

¹ Письмо Вл. Соловьева к Л. Толстому // *Путь*. – Кн. 1 (I-VI). – М., 1992. – С. 614.

² Там же. – С. 615.

³ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 23. – М.-Л., 1928-1970. – С. 311.

примет ту или другую сторону, он опять попадет под власть той или другой стороны, той, которая победит. Ему надо, главное, воздерживаться от всякого насилия, а жить, как он всегда жил, только с той разницей, чтобы, перенося насилия, не участвовать в них и не повиноваться никому, кроме своей совести»¹. Здесь содержится своя истина, которая зависит от конкретной ситуации, но будучи возведенной во всеобщий безусловный абстрактный принцип превращается в ложь.

Не повиноваться никому, но и не участвовать в насилии! Откликом на этот призыв Толстого явились привлекшие общественное внимание отказы ряда молодых людей от воинской обязанности. Естественно, что власть осуждала этих людей и подвергала уголовному преследованию. То же, что люди, поступившие «по его наущению», понесли кару, причиняло Толстому страдания. Он вступался за них и устно, и печатно, но, в то же время, не мог не видеть, что их судьба – жестокий контраргумент его непротивленческой философии.

Что мог ответить Толстой на эти открытые вопросы жизни? В своем дневнике от 1905-го года он записал: «Русская революция должна разрушить существующий порядок, но не насилием, а пассивно, неповиновением». Но вот в этом же году студент М. Кучеров написал Льву Толстому следующее: «Вы и не замечаете, как постепенно Вы из непротивленца злу превращаетесь в противленца добру, ибо мы твердо верим в то, что мы действуем во имя добра... Вы не понимаете, что лавину общественного мнения, двинувшуюся во имя справедливости, остановить нельзя, и не чувствуете, что искания Ваши и слава служат не добру, а злу... Лев Николаевич, конечно, Вы этого не хотите, а потому во имя Бога, которого вы уже обрели, – замолчите, не говорите о злобах дня, оставайтесь в келье Вашей с Вашим великим Богом, скорбите Вашей Великою душою, но не мешайте нам, людям маленьким, бороться во имя нашего маленького Бога – справедливости»². Ответом на это письмо сейчас может служить сама история. Оказалось, что «маленький бог», который прост и всем понятен, может вдруг превратился в людоеда... Если бы общество начала XX века вяло проповедало непротивления, то революции и последовавшей крови могло бы не быть, но при этом вряд ли возможным было бы существование самого общества и государства. Выход должен был быть в другом – в осознании и реализации принципов политики ненасилия.

Лев Толстой понимал уже тогда, во что может вылиться насилие, даже если оно осуществляется с «благими» намерениями; ведь именно ими, по поговорке, дорога в ад выстлана. То, что средства не безучастны к цели, но в случае несоответствия ей могут привести к противоположному от желаемого результату, тогда (да и сейчас, а по сути – всегда) понимали не все. Тем не менее, вопрос и требование было ад-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 36. – С. 402.

² «Как жить, Лев Николаевич..?» – Минск, 1979. – С. 178.

ресовано Льву Толстому, и не могло оставить его равнодушным. Писавшие ему поборники насилия возможно и не задумывались, какие тяжелые сомнения мучили душу великого проповедника любви и не-насилия: «Да, – любить делающих нам зло, говоришь, – обращается он сам к себе. – Ну-ка, испытай». И отвечает сам себе: "Пытаюсь, но плохо»¹. Великий мыслитель понимал противоречия своего требования до душевной боли, но все равно продолжал утверждать его. 26 октября 1908 года писатель отметил в дневнике: «Получаю письма от юношей, вдребезги разбивающие все мое мирозерцание». И вот одно из таких писем: «Лев Николаевич, Вы ошибаетесь (извините меня), я видел много... таких людей, которые стоят у нас на пути к достижению цели и от которых мы рискуем ежеминутно быть убитыми, мы должны убивать... Вы говорите еще, что мы боремся против “воображаемого зверя”. Нет, нет и нет. Это зверь не воображаемый, мы с ним сталкиваемся на каждом шагу, и он пользуется малейшей возможностью убить нас». Это отповедь Льву Николаевичу от самой жизни. Однако, вот продолжение письма: «Насколько мне кажется, мои выводы логичны и верны, и я с ними вполне согласен, но в душе у меня есть какое-то глухое сомнение, и я никак не могу побороть это сомнение. Оно заключается в том, что я мыслю: да, все это верно, логично и даже хорошо, но однако это не то... Я внутренне отчасти не могу согласиться с этим и не могу объяснить причину этого сомнения. Дорогой Лев Николаевич... поверьте, что у меня ни капли софизма нет. Я только хочу рассеять мои сомнения, узнать, заблуждаюсь я или нет. Если да, то умоляю Вас, докажите мне это логически, мое заблуждение, и я Вам буду бесконечно и безмерно благодарен»².

Если для тех, кто стремился любыми путями изменить общественный строй, социальное действие являлось методом этого, то для Льва Толстого – наоборот. Так он писал: «Люди сознают, что в их жизни что-то нехорошо и что-то надо улучшить. Улучшить же человек может только одно, что в его власти – самого себя»³. Но вот что отвечает писателю один из крестьян: «самосовершенствоваться хорошо только сытому, тому, кого не съедают заботы о завтрашнем дне, о насущном куске хлеба... Если у человека желудок пуст, то никакое сомосовершенствование не пойдет ему на ум и не заменит собою хлеба. Прежде чем проповедовать народу самосовершенствование, нужно заранее накормить его досыта и одеть, чтобы он не зарился на чужое мозолящее ему глаза добро»⁴.

В приведенных высказываниях действительно выявляется противоречие между требованием непротивления злу силой и жизнью. Л.

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 57. – С. 242.

² «Как жить, Лев Николаевич..?» – Минск, 1979. – С. 173.

³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 57. – С. 160.

⁴ «Как жить, Лев Николаевич..?» – Минск, 1979. – С. 182

Толстой попытался разрешить указанное противоречие через разведение понятий идеала и действительности. В послесловии к Крейцеровой сонате он пишет о двух различных типах нравственного руководства:

«Один способ состоит в том, что человеку указываются предметы, должностующие встретиться ему, и он направляется по этим предметам.

Другой способ состоит в том, что человеку дается только направление по компасу, который несет с собой и на котором он видит всегда одно неизменное направление и потому всякое отклонение от него.

Первый способ прямого руководства есть способ внешних определений, правил...

Другой способ есть способ указания человеку недостижимого никогда совершенства, стремление к которому человек всегда сознает в себе: человеку указывается идеал, по отношению к которому он всегда может видеть степень своего удаления от него! Допустим такой как: «Люби Бога твоего всем сердцем, и всюю душою твоею...»¹.

Итак, следуя терминологии Толстого, заповедь непротивления злу силой следует отнести именно к понятию идеала. Однако это не значит, что противоречие между идеалом и жизнью снимается, ведь идеал потому и существует, что он, с одной стороны, не соответствует жизни, а с другой, требует своей реализации в ней. Это воплощение, конечно, должно мыслиться гибко, в зависимости от чистоты совести человека и глубины его духовного познания, в зависимости от тех или иных обстоятельств жизни. Однако и последнее суждение не представляет собой всю истину, ибо если всегда идти на компромисс с действительностью, противоречащей идеалу, то последний никогда и ни в какой степени не будет не только воплощен, но перестанет и воплощаться. Воплощается идеал лишь тогда, когда человек мыслит его для себя как абсолютный императив, на чем так настаивал Кант. Лев Толстой, с одной стороны, настаивал на буквальной реализации своей идеи и требовал этого от своих последователей, а с другой стороны, как выяснено, писал об идеале, как о несовместимом с жизнью. Обнаруживается явное противоречие².

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 27. – С. 857.

² Непонимание этой моральной диалектики обнаруживается и у английского философа XX века Альфреда Уайтхеда: «Если бы общество в его нынешнем состоянии буквально последовало моральным заветам Евангелий, это привело бы его к немедленной гибели» (Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С. 405). Однако Евангелие не призывает к пацифизму, иначе бы при реализации его принципов общество действительно разрушалось бы. Евангелие проповедует деятельную борьбу со злом. Высшим актом и образцом этой борьбы является самопожертвование Христа. Этим же путем пошли и в теории и в практике (соединив их) М. Ганди и М.Л. Кинг (о чем пойдет речь далее), но не Л. Толстой

Действительно, воплотится идеал или нет – это уже не дело совести человека, совесть просто требует жить в соответствии именно с этой заповедью: «На том стою и не могу иначе». «Непротивление злу насилием – не предписание, а открытый, сознанный закон жизни для каждого отдельного человека и для всего человечества – даже для всего живого». И вместе с тем: «Закон этот кажется неверным только тогда, когда он представляется требованием полного осуществления его, а не (как он должен пониматься) как всегдашнее, неперестающее бессознательное и сознательное устремление к осуществлению его»¹.

Можно услышать критику в адрес писателя за идеи, выраженные в Крейцеровой сонате, где он утверждает, что половые отношения между людьми – это ненормальное состояние человека. Но вот что он пишет в послесловии к ней: «Целомудрие не есть правило или предписание, а идеал, или скорее – одно из условий его. А идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее, в мысли, когда он представляется достижимым только в бесконечности и когда поэтому возможность приближения к нему – бесконечна. Если бы идеал не только мог быть достигнут, но мы могли бы представить себе его осуществление, он бы перестал быть идеалом. Таков идеал Христа – установление царства Бога на земле. Весь смысл человеческой деятельности заключается в движении по направлению к этому идеалу»².

Лев Толстой понимал, что «в разрешении нравственных вопросов и состоит все движение жизни»³. Как настоящий мыслитель, он взирал на беды общества с высоты «вечных истин» и духовных требований человеческой сущности. Спуститься ниже, до анализа общественно-экономического и дать необходимые конкретные «рецепты» действия в соответствии с доктриной ненасилия он не мог, и не хотел. Однако этого требует жизнь и от ее проблем, как и моральных затруднений, невозможно укрыться за идеал.

Совмещение идеального принципа и жизни – дело совести каждого человека. Она сводится к следующему: стремиться максимально реализовать данный принцип в любых условиях, несмотря на трудности и противоречия. Здесь нет простых и однозначных решений: принцип ненасилия необходимо глубинно осознать в своей душе, и реализовывать его в жизни на свой страх и риск. Совесть человека снимает противоречие, которое, однако, постоянно возобновляется и требует все новых и новых нравственных и духовных усилий. Лишь при восприятии заповеди непротивления злу насилием (а не силой, как у Толстого) как абсолютной, и гибком осуществлении ее посредством совести в собственной жизни можно надеяться на то, что в мире уменьшится

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 56. – С. 75.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. 27. – С. 84.

³ Там же. – С. 283.

доля насилия. Толстой учил о непротивлении злу силой, но именно противление и необходимо. Недопустимо противление злу насилием, т.е. когда сила переходит в насилие, но возможно, а бывает и необходимо останавливать зло силой. Ф. Степун разъясняет, что «трагедия толстовства и всякого христианского пацифизма есть убедительное доказательство того, что безотносительное к состоянию мира исполнение заповедей Христовых далеко не всегда ведет к его христианизации. Любовь к своему врагу и готовность лучше самому умереть, чем поднять на него руку, навсегда останется верховной нормой личной нравственности. Но осуществлении этой нормы очевидно теряет свою правду при условии, что разящая рука врага оказывается занесенной не над тобою, а над головой твоего ближнего»¹.

По Канту истинность любого морального принципа легко проверяется даже мысленно, достаточно его представить в виде всеобщего законодательства. Вообразим, что таковым стала идея непротивления злу силой. В результате даже мысленного эксперимента мы придем к необходимому выводу, что при наличии и неискоренимости зла следование непротивленчеству приведет только к увеличению зла и, по сути, уничтожению государства и общества, что неизбежно последует за победой зла и уничтожением добра. Реализация идеи Толстого о непротивлении злу силой приводит не к установлению блага на земле, а к прямо противоположному – тотальному насилию, грозящему превращением общества в волчью стаю. Это было прекрасно осознано И. Ильиным, который обрушился на Толстого с бескомпромиссной критикой, но при этом сам не смог удержаться в границах ненасилия.

Если моральные требования утверждаются только в теории – то это не просто компромисс, это их лицемерное предательство. Что касается Христа, то он принял крестную смерть за то, что Толстой считал лишь теорией. То же можно сказать и о Сократе и других моральных лидерах человечества. Ну и как тогда относиться к моральным сентенциям самого писателя – как лишь к теории, не требующей полной реализации? Да, она невозможна, но это не значит, что к ней нельзя и не нужно стремиться. В стремлении к невозможному утверждается человеческая жизнь.

Стоит отметить, что не избежал подобного заблуждения и Кант, стремясь любыми путями утвердить практическую незыблемость теоретических положений без учета реальной ситуации. Мораль, превращенная в табу, в фанатическое следование букве превращается в свою противоположность – аморализм. Ложь всегда вредна, а долг говорить только правду всеобщ и безусловен – из этого исходит Кант. Его ригоризм, формализм и догматизм подверг критике уже теоретик французского либерализма Бенжамен Констан: «Нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг – если его взять безусловно и

¹ *Степун Ф.А.* Христианство и политика // Сочинения. – М., 2000. – С. 406.

изолированно, – сделало бы невозможным любое общество. Доказательство этого мы имеем в тех непосредственных выводах из этого положения, которые сделал один немецкий философ; он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, – было бы преступлением»¹. В ответ на эти критические замечания великий философ нисколько не усомнился в правильности своих выводов, – лгать недопустимо даже если это может привести к гибели человека. Так великий этик неожиданно впал в полный и крайний аморализм, защищая незыблемость и всеобщность моральных принципов.

В данном вопросе, как у Толстого, так и у Канта мы наблюдаем две крайности в отношении к моральному идеалу: или признание его недостижимости и невоплотимости в жизни, а отсюда утверждаемый разрыв теории и практики (Толстой), или попытка непосредственно и буквально реализовать данный моральный идеал без учета реальной ситуации (Кант). Эти противоположности взаимообусловлены, так как Л. Толстой мог впасть то в одну, то в другую, но и та и другая – ведут к аморализму. Для того чтобы согласовать идеал и жизнь, существует одно понятие, моральная категория, хорошо известная как Толстому, так и Канту, однако не примененная ими для решения данной проблемы. Это – совесть. Как должен поступать человек с совестью, даже если он считал себя толстовцем, описывает Уильям Эджертон: «Начало Первой мировой войны послужило поворотным пунктом в восприятии Толстого на Западе. Некоторые энтузиасты – такие, как знаменитый американский юрист Кларенс Дэрроу, который в 1902 г. написал целую книгу, защищавшую толстовское непротivление, под названием «Не противься злу», а в 1911 г. участвовал в публичных дебатах с Артуром М. Льюисом, которые были опубликованы под названием «Маркс против Толстого», – в одну ночь отбросил свое непротivление и поддержал военные действия против немцев, когда Америка вступила в войну»².

Если определять учение Толстого как «моральный максимализм» (В. Чернов), то у Канта будет «моральный ригоризм». Кант в данном случае, как и Толстой, устанавливает запрет сопротивления злу под именем долга правдивости. «Это и есть абсолютный конформизм, – пишет Б.Г. Капустин, – доведенный до раболепного запрета даже попытки самоопределиваться в отношении возможности противодействия злу...»³. Однако Кант не был, в отличие от Толстого, утопистом. Он полагал, что его принципы гуманистической политики вполне реали-

¹ Цит. по: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Соч. В 8-ми т. – Т. 8. М., 1994. – С. 256.

² *Уильям Эджертон.* Загадка влияния учения Л. Толстого на мировое сообщество // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). – М., ИВИ РАН, 2000. – С. 162.

³ *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 76.

зумы и должны быть реализуемы – у человечества нет иного выбора, что особенно остро ощущается с момента появления оружия массового уничтожения. Вместе с тем отсутствие гибкости и внимания к жизни привели его к аморальным утверждениям и выводам, которые он защищал в работе *О мнимом праве лгать из человеколюбия* (1797): «Правдивость в высказываниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого»¹. Так мораль из способа защиты человеческой жизни может превращаться в ее палача.

Кант следует следующей логике: «И хотя бы я той или другой ложью в действительности никому не причинял несправедливости, однако я все-таки вообще нарушаю правовой принцип относительно необходимых и неизбежных свидетельств (значит, формально, хотя и не содержательно, делаю несправедливость), а это гораздо хуже, чем совершить по отношению к кому-нибудь несправедливость, потому что такой поступок не всегда предполагает в субъекте соответствующий этому принцип». Таким образом, для Канта формальный принцип оказался более значим, чем даже жизнь человека, для защиты которой этот принцип Кантом же и разрабатывался. Немецкого философа в данном случае волнует больше «не опасность повредить кому-нибудь, а опасность вообще совершить несправедливость»². Получается, что формализм Канта вступил в противоречие с его же собственным глубоким гуманизмом, выраженным в предшествовавших этических сочинениях, в которых человек рассматривался как самоцель. В данном же случае он превращается в средство для существующей помимо него и не для него абстрактной «морали». Сама логика новоевропейского рационализма, опирающегося на общие категории, на всеобщность, нивелирующая все особенное, конкретное, не говоря уже об исключительном, привели к столь плачевному результату. Человек, мораль оказались поработенными этими всеобщими принципами, оказались принесенными им в жертву. Для Канта «правдивость сама по себе есть долг», и потому не должна «оставлять за собой право на исключения», так как «исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений»³. Однако, возразим Канту, – в сфере морали все только и является исключительным и особенным. Моральный поступок всегда абсолютно индивидуален, личностен, экзистенциален. Это всегда именно выбор, а не просто формальное следование внешнему всеобщему императиву. Абстрактный долг здесь совершенно утратил

¹ *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. – Т. 8. – М., 1994. – С. 257.

² Там же. – С. 261.

³ Там же. – С. 262.

любовь, свое содержательное наполнение и из защитника превратился в тирана. Чтобы мыслить иначе, необходимо было разработать новый метод в философии, – экзистенциальный, который в то время уже явил Блез Паскаль и немецкие романтики, и который не принимали немецкие классические философы – все до одного, а последовательнее всего Гегель. Сочинения Канта, после его гуманизации со стороны Руссо, наполнены стремлением оправдать человечность, но метод его обоснования оказывается недостаточным: упуская экзистенциальную составляющую, отдельного конкретного индивида, он ничтожит и мораль, и человека.

Детальному разбору и критике кантовский моральный ригоризм подвергается в работе Б.Г. Капустина, который приводит довод из статьи Б. Констана О политических противоречиях: «У злоумышленника в приведенном примере нет права знать, где скрывается наш невинный друг, следовательно, у нас нет долга говорить ему правду»¹. Если кантовский нравственный человек – логик, то у Б. Констана – практик и политик, он поверяет абстрактное понятие долга реальными отношениями между людьми в обществе. У Канта же «нет отношения человека к долгу. Есть лишь беспрекословное повиновение долгу, уничтожающее саму личность человека – в той мере, в какой личность неотделима от свободы, рефлексии, самоопределения...». Борис Гурьевич подчеркивает, что моральное сознание – отнюдь не факт, а решение, обусловленное, с одной стороны моральной нормой, а с другой – реальными эмпирическими обстоятельствами жизни человека. Мораль в этом случае оказывается «особой стратегией преобразования или преодоления такой ситуации»². Как подчеркивал Джон Дьюи, «Мораль – это не каталог действия и не набор правил, которыми можно пользоваться как медицинскими или кулинарными рецептами», «моральные блага и цели появляются только когда нужно что-то сделать. То обстоятельство, что что-то нужно сделать, показывает, что в существующей ситуации есть недостатки, зло»³. Таким образом, незыблемые моральные положения должны практиковаться не как статичные безусловные нормы, а динамически, действительно совестливо, то есть, будучи пропущенными через совесть человека, учитывающую реальную жизненную ситуацию. Эта простая истина оказалась недоступной ни глубокомысленному философу, ни великому писателю. Человек – не раб морали, а ее творец и жизненный созидатель.

Если Достоевский призывал всех подняться до культурного и духовного уровня, то Толстой шел через опрощение, призывал высшие

¹ Цит. по: Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 64.

² Цит. по: Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 76, 77.

³ Дьюи Д. Реконструкция моральных концепций // Дьюи Д. Реконструкция в философии. – М.: Логос, 2001. – С. 134-135.

слои общества опуститься до низших. Он, по определению Мережковского, был «совестью мира», «тайновидцем плоти». Положительный идеал Толстого В.В. Зеньковский определяет как панморализм, т.е. как подчинение всего морали: «Вся русская философия имеет эту тенденцию, но Толстой довел ее до конца... Вместе с тем в Толстом русском народничестве достигнуто религиозной глубины...»¹. Толстой пытается опираться на «подлинное я», особенное у каждого человека, которое раскрывается в «разумном сознании». Это «разумное сознание, незаметно вырастая в личности человека, дорастает до того, что жизнь в личности становится невозможной». В итоге «разумное сознание», пробудившаяся мораль выводит человека за пределы эгоистической личности, порождая в нем светскую святость².

Это разумное сознание лишь проявляется в пределах личности, но само не является продуктом ее деятельности, не совпадает с ее эмпирическим самосознанием («животной личностью»). Таким образом у Толстого происходит онтологический разрыв эмпирического и всеобщего-разумного, отсюда вытекает ханжество, содержащееся в его проповедях (отрицание балета, театра, принижение роли искусства вообще и др.). Следуя указанной логике с неизбежностью следует вывод о том, что зло коренится в эмпирической природе человека, в его непосредственных проявлениях. Отсюда бессмысленный аскетизм, фанатизм, моральное ханжество и т.д.

Неверная методология, избранная Толстым для обоснования морали привела его к человекобожью, похожему на фейербахизм. «Сущность жизни, – пишет он, – не есть отдельное существование, а Бог, заключенный в человеке; смысл жизни открывается тогда, когда человек признает собою свою божественную сущность»³. В.В.Зеньковский точно подмечает, что у Толстого «„метафизическое“ в человеке, есть божественная сущность в нем (вернее, „частица Божества“), однако никакой метафизики человека, как такового, в его творчестве нет: все своеобразие, вся внутренняя жизнь человека, неразрывно связанная с его эмпирическим составом, не заключают в себе ничего вечного, „истинного“, а то вечное, „истинное“, что в нем есть, это уже не его индивидуальное, своеобразное и неповторимое, а Бог в нем»⁴. Принять метафизику веры Толстой не смог. Ему нужно было связать Абсолют с жизнью так, «чтобы не было ничего трансцендентного, в связи с чем он возвращается к вере в Бога, но уже не „отделенного от мира“; он вносит теперь абсолютное начало в самое

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С.87, 95, 96.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. – Т.26. – С. 339-348, 406.

³ Толстой Л.Н. Указ. соч. – Т. 45. – С. 59.

⁴ Зеньковский В.В. Л.Толстой как мыслитель // Русские мыслители и Европа. – М., 1997. – С. 306.

имманентную сферу». Веру он рассматривает как стремление к нравственному совершенствованию.

Толстой совершенно верно определяет веру: «Сущность веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью». Но при этом не нужна никакая метафизика, нужно только почувствовать, что абсолютное есть, и не вне мира, не вне жизни, а в самой жизни. Абсолютизирование морального начала, движение души к совершенствованию, – будто бы всего этого достаточно, чтобы внести смысл в жизнь человека. Из всего христианства ему была близка только мораль»¹.

Но внехристианская мораль Толстого имеет отрицательное основание, она строится через уничтожение в человеке личностного начала, которое Толстой отождествил с себялюбием и эгоизмом. Страсти он спутал с самой сущностью человека. Здесь сказалось именно то, что в морали Толстого отсутствует метафизика, которая только и способна произвести разделение внутри самого человека. Толстой попытался снять эту диалектику, и остался, по сути, ни с чем, ибо нет морали вне метафизики. Сведение Толстым «разумного сознания» только к моральной потребности «быть лучше» оставляет в стороне существенные стороны человеческого духа, без которых мораль невозможна. Прежде всего это – трансцендирование. Толстой, как и Фейербах, учил о некой «имманентной религиозности»². Размышления по поводу оснований толстовской морали приводят к таким ее характеристикам, как человекобожие и докетизм, который был свойственен гностицизму. Докетизм возникает потому, что личность получается у Толстого полуреальной и даже мнимой, а если так, то и смерть мнима, ибо только освобождает сознание от уз земной жизни. Его моральная доктрина странным образом оказывается близка восточной философии, веданте. И не зря ведь Толстой был так популярен в Индии, и дело здесь, видимо, не только в проповеди ненасилия. Л. Толстой, дав верное определение вере, тем не менее, прошел мимо ее сущности, лишил ее трансцендентных оснований, без которых невозможно обоснование морали.

¹ Там же. – С. 303.

² *Зеньковский В.В.* Указ соч. С.313.

§ 3. КРИТИКА И. ИЛЬИНЫМ НЕПРОТИВЛЕНЧЕСТВА Л. ТОЛСТОГО

Взявшие меч, мечем погибнут.
Мф. 26. 52

И.А. Ильин, в свою очередь, стремился рассмотреть проблему «духовной допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения». Как пишет Н. Лосский, Ильин полагал, что учение Толстого содержит следующую нелепость: «Когда какой-нибудь негодяй наносит оскорбление честному человеку или развращает ребенка – это, очевидно, совершается по Божьей воле; но когда честный человек пытается помешать негодяю – это происходит не по воле Бога»¹. По Ильину, напротив, непротивление злу есть, по сути, «*приятие* зла, допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти»; «непротивляющийся злу *поглощается* им»². Справедливо критикуя толстовство, Ильин указывал на следующие его недостатки: это «учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности», оно «отравляло русскую религиозную и политическую культуру»³. Наверное, наиболее откровенную и радикальную критику толстовщины как мировоззрения дал Макс Нордау: «Как философское учение – она разрешает мировую загадку жизни несколькими бессмысленными и противоречивыми толкованиями умышленно искаженных мест Священного писания. Как этическое учение – она предписывает непротавление злу и пороку, равномерное распределение имущества и уничтожение человеческого рода полным воздержанием от брака. Как экономическое и социальное учение – она проповедует бесполезность науки, спасительность невежества, отречение от мануфактурной промышленности и обязательный земледельческий труд, однако без указания, откуда взять крестьянам недостающую им землю»⁴. Распространение и популярность толстовщины французский мыслитель объясняет не столько внутренним содержанием произведений Толстого, сколько «умственным настроением его читателей». Например, *Крейцеров соната* – «своего рода Евангелие для всех английских старых дев»⁵. Бездуховный аскетизм Толстого, при его повсеместном применении, привел бы человечество к исчезновению. Однако в данном случае нас в большей степени интересует этическая доктрина Толстого о непротавлении злу силой.

¹ Лосский Н. И.А. Ильин // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 439.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 34.

³ Там же. – С. 34, 35.

⁴ Нордау Макс. Вырождение. – М., 1995. С. 120.

⁵ Там же, с. 124.

Для Ильина не всякое применение силы есть насилие, как для Толстого. Ошибка Толстого состояла в том, – пишет Ильин, – что он «приравнял всякое *заставление к насилию*»¹. Ильин настаивает, что термин *насилие* должен применяться лишь для «*предсудительного заставления и его разновидностей*», что «Не всякое применение силы к «несогласному» есть насилие». Он разводит понятия *наильника* и *понудителя*: «наильник нападает... понудитель требует повиновения духу и его законам»². Лев же Толстой и его школа «*называют* всякое заставление насилием» и «*отвергают всякое внешнее понуждение и пресечение как насилие*». Ильин подчеркивает, что возможно «*непредсудительное заставление и его разновидности*». Он указывает, что «Сопrotивление злу и мечом позволительно не тогда, когда оно возможно, но когда оно необходимо, потому что нет других средств»³. Идею непротивленчества он считал «идеологической гангреной», не справившись с которой невозможно возродить Россию⁴. Однако, справедливо критикуя Толстого, Ильин настолько широко стал трактовать противление, настолько расширил его границы, что его стали упрекать в признании правомерности и оправдании чуть ли не любого насилия (Н. Бердяев).

Ошибка же Льва Толстого состояла в том, что он стремился духовно-нравственный принцип ненасилия, доведя его предварительно до абсурда непротивленчества, распространить на все общество и государство немедленно, повсеместно и всецело. То есть превращал ненасилие в пацифизм. Однако одно дело, когда человек следует ему сам, рискует только своей жизнью, и другое – когда он стремится и других сделать такими жертвами и, не исходя из их личного духовного роста, а просто через политику государства или, напротив, анархические призывы. В этом случае граждане, например, армия государства которых расформируется, становятся уже не добровольными, а вынужденными жертвами агрессора, подлежат порабощению или уничтожению. Здесь уже ничего не остается ни от ненасилия, ни от морали: пацифизм их полностью уничтожает. Ярким образцом того, что происходит в этом случае, является история России начала XX века, особенно промежутков между Февралем и Октябрем. Новое временное правительство, считая себя либеральным и прогрессивным, перестало бороться с проявлениями насилия, с призывами, а затем и действиями по насильственному захвату власти со стороны революционных партий⁵. Этот псевдо-либерализм закончился тем, что все

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 49.

² Там же. – С. 50, 71, 72.

³ Там же. – С. 50-51.

⁴ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой (1931) // Там же. – С. 418.

⁵ О зараженности непротивленчеством главы Временного правительства кн. Львова пишет и Ф. Степун (*Степун Ф.Ф. Бывшее и несбывшееся*. – СПб., 2000. – С. 330.).

либералы были уничтожены или высланы из страны, когда к власти пришли большевики. Началась гражданская война, массовый террор, приведший к геноциду целых слоев населения и народов. А начиналось все с попустительства со стороны государства и общества в отношении насильников, нарушителей закона и даже террористов. С другой стороны, террор в России конца XIX – начала XX веков не был осужден обществом и политиками: полагалось, что возможен «справедливый террор». В Думе С.Н. Булгаков, один из весьма немногих, боролся как с проявлениями правого, так и левого террора, однако выглядел при этом маргиналом, к позиции которого никто не хотел прислушаться¹.

Террорист слышал, что его ругали «крамольником», «преступником» и т. п. Но из поведения «передовых представителей общества» заключал, что это одни слова. Разве он в самом деле поступает безнравственно в сравнении с ними? Разве он узурпатор в сравнении с ними? Он убеждался, что он — только человек первых рядов, и больше ничего, что он делает лишь то, о чем другие думают. Никогда бы и террор не принял своих размеров, никогда бы он не дошел до своего слепого фанатизма, если бы не было объективной причины иллюзии в виде поведения известной части общества.

Если б общество понимало это, оно бы, конечно, не позволило своим «передовым» такой более чем двусмысленной роли; оно бы не стало читать газету, в передовых статьях которой не проведены границы с речами революционных листовок; оно бы не пустило в общественное учреждение лицо сомнительное; оно бы не допустило перепутывания законного с незаконным, честного с нечестным — не допустило бы всей этой мутной воды и заставило бы своих и чужих разбиться на два ясных, осязаемых слоя. И это его обязанность, столько же как и интерес. Тогда сами революционеры увидели бы, что они такое, увидели бы неслыханные размеры своей узурпации, поняли бы ее невозможность и отступили бы.

Но ничего этого не было сделано благодаря именно передовой, крайней части либералов. Было, напротив, напущено столько тумана, сколько лишь позволяли обстоятельства. И если в конце концов Россия все-таки разобралась — она это сделала не только помимо, но даже вопреки тем, кто себя смеет называть «интеллигенцией», «сознательной частью страны» и т. п. пышными именами. Те же, кто действительно пожелали рассеять туман, как М.Н. Катков и И.С. Аксаков, только лишний раз ославлены этой «сознательной частью» как реакционеры.

«Передовое», «прогрессивное» и прочее и прочее мирозерцание все сказалось за эти годы. Оно показало не только концы свои в своих революционерах, но и все соотношение сил умеренных и

¹ Ермичёв А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907-1917). – СПб., 2007. – С. 217.

крайних. Эти крайние логичны, как везде, и фанатики, как нигде. Еще будучи ничтожным бессилием, они не останавливаются ни пред каким насильственным действием, ни пред какой узурпацией, ни пред каким преступлением. От них не жди никаких уступок ни здравому смыслу, ни человеческому чувству, ни истории. Это русская революция, движение по основе даже не политическое, не экономическое, вызываемое не потребностью, хотя бы фальшивой или раздутой в каких-нибудь улучшениях действительной жизни. Это возмущение против действительной жизни во имя абсолютного идеала. Это алкание ненасытимое, потому что оно хочет, по существу, невозможного, хочет его с тех пор, как потеряло Бога. Возвратившись к Богу, такой человек может стать подвижником, до тех пор — он бесноватый. Это революционер из революционеров. Успокоиться ему нельзя, потому что если его идеал невозможен, то, стало быть, ничего на свете нет, из-за чего бы стоило жить. Он скорее истребит все «зло», то есть весь свет, все, избличающее его химеру, чем уступит.

В делах веры нет уступок, и если бы сам дьявол захотел поймать человека, он не сумел бы придумать лучшего фокуса, как направив веру в эту безвыходную, бесплодную область, где, начиная, по-видимому, с чистейших намерений, человек неизбежно кончает преступлением и потерей самого нравственного чувства.

И рядом с этим страстным фанатиком, слепым и глухим на все, кроме своей *idée fixe*, — бедное либеральное общество, слабейшее умственно во всей Европе, наиболее подверженное потере своих энергичнейших людей в пользу революции, само легко загорающееся тою же лихорадкой, само не имеющее прочных устоев ни для нравственности, ни для разума. Его влияние огромно для выработки революционеров, но ничтожно, когда их нужно сдерживать. Тут бывшие учителя сами попадают на буксир ученикам.

Если бы наши либералы хоть на минуту могли понять, что сулит им такое положение, особенно при легкости, с какой ученики их произносят слово «террор», — они бы пришли в ужас. В конце концов, опасность, борьба, смерть не страшны, когда ложишься костью за свой идеал. Но погибнуть ото своего же идеала, слышать, как Руже де Лиль — свою собственную «Марсельезу», которую орут люди, разыскивающие его, чтобы потащить на гильотину, — это действительно страшно. Только либералы не захотят понять этого — потому же, почему не захотят понять своей преступности революционеры: потому что они тогда остаются без мирозерцания, без философии, без веры. Допустим, что перспектива страшна или нелепа, но что же делать? Или ото всего отказаться — от «разума», «человеческого достоинства», «свободы», «прав личности» и прочего? Неужто же эти основы не верны? Или возвратиться к «Домострою» (натурально отродясь не читанному)? Нет, невысказано. Лучше стараться не дойти «до абсурда». Ах, как трудно это, когда с абсурда-то именно и начинают!

Либерал только и мечтает, как бы не додумать до конца. Революционер все спасение ищет в том, чтобы дойти до самого последнего предела. Но судьба обоих одинакова: оба осуждены дойти до противоречия с действительностью, откуда их ничто не может вытащить, кроме реакции. А затем, отдохнув, позабыв возможности опыт, опять начинают старую историю, а для утешения себя в этой толчее придумают, будто таков уж «закон» – мир будто бы развивается «акциями» и «реакциями».

Тихомиров Л. А. Начала и концы

// Россия и демократия. – М., 2007. – С. 106-108.

Анархизм и революционизм являются следствием стремления к утверждению абсолютного социального идеала на земле. Но, как выяснено, утопизм всегда осуществляется насильственно и завершается адом земным.

Толстой пишет о непротивлении «злу насиллием», «злу злом», недопустимости воздаяния «злом за зло». В этой части Ильин мог бы, пожалуй, согласиться с Толстым, так как это соответствует принципу ненасилия, но здесь же уже начинается и терминологическое расхождение, путаница, а затем и отход самого Ильина от принципа ненасилия в признании границ правомерного насилия. Однако термин *насилие* здесь неудачен. В своем антипацифистском и антитолстовском труде *О сопротивлении злу силою* Ильин употребляет верный термин: не *насилием*, а *силой*. Слово *насилие* в русском языке носит отрицательный характер и является морально недопустимым, слово *сила* носит нейтральный, не оценочный характер, так как она может быть использована или во вред (тогда она превращается в *насилие*), или во благо (тогда она будет не *насилием*, а *сопротивлением* насиллию). Ильин, употребляя термин *сила*, конечно, хотел мыслить его в позитивном смысле, как противостоящий злу и насиллию. Вместе с тем далее он начинает разводить термины *насилие* и *зла*, полагая, что возможно позитивное *насилие*. Тем самым обнаруживается не только терминологический отход от принципа ненасилия, но и сущностный. Обнаружив это расхождение, Ильин попытается снять его при помощи сложных схоластических построений, которые в итоге не прояснили проблему, а запутали ее. Затем на выручку придет понятие *советливого компромисса*, но тоже в неудачной и даже недопустимой трактовке.

Вместе с тем Ильин усмотрел метафизические расхождения в трактовке зла Толстым и в христианстве. У Толстого, пишет он, «никакого ужасного зла нет, а есть только безвредные заблуждения и ошибки, слабости, страсти» и т.д. Если зло обнаружилось в других людях, то на него просто не надо обращать внимания, можно его уговаривать, но в остальном не мешать. И вообще нравственный человек должен заботиться только о личном самосовершенствовании. Ильин же понимал зло как реальность, с которой необходимо бороться, а не как недостаток добра, который сам по себе может исчезнуть. По сути,

он выступил против асоциального морализаторства Толстого. Он упрекал Толстого в чрезмерной рассудочности, ригоризме и слепоте в отношении реальности, жалостливости вместо деятельной любви, в том, что «моральный опыт заменяет собой *религиозный*»¹. Добро и зло для Ильина не равноценны и не равнозначны. И «борьба со злом есть живой процесс, очень сложный и ответственный». Здесь невозможно установить единый критерий на все случаи жизни. «Физическое воздействие допустимо тогда, – уточняет Ильин, – когда оно необходимо, когда душевно-духовное воздействие недостаточно, недействительно или неосуществимо. Условия, определяющие собою наступление и наличность такого момента, многообразны и сложны и вряд ли могут быть сполна перечислены»². Толстой же буквально истолковал евангельское высказывание «не противьтесь злу» (Мтф. V, 39).

В своем исследовании В.А. Цвык вскрывает истоки позиции писателя: «Толстовское учение о непротивлении злу связано с учением об естественном состоянии как добром и божественном. С этой точки зрения Толстой и предлагает свою позицию: не противиться злу, и добро само осуществится, поскольку в нем коренится естественный порядок вещей»³. Толстой примитивизирует представление о человеке, забывая о его трагической двойственности, о том, что «Бог с Дьяволом борются в сердце человека», что так глубоко было вскрыто Достоевским. Ильин здесь ближе к Достоевскому, который также полагал, что зло должно быть наказано уже здесь, на земле, и жертва имеет право не прощать злодея. В *Братьях Карамазовых* встречаем такие строки: «Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое, но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему» (IV, 223). Достоевский вскрывал моральные коллизии, противоречия и парадоксы, показывая, насколько непросты данные проблемы. Это отражено им в споре Ивана и Алеши Карамазовых. После рассказа Ивана о мальчике, затравленном собаками, даже Алеша, приемля христианские заповеди всей своей душой и жизнью, в порыве высказывается за расстрел генерала, виновного в смерти мальчика. Однако, «Несмотря на то, что религиозно-этическое учение Толстого получило в истории философии и культуры в целом самые противоречивые оценки, его *личностные качества* вряд ли можно ставить под вопрос»⁴.

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 85, 86, 97.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 126, 127.

³ Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. – М., 1997. – С.50.

⁴ Моторина Л.Е. Духовная драма Л.Н. Толстого // Вестник ВГУ. Серия Философия и социология; культурология. – № 1(4). Киров, 2010. – С. 9.

§ 4. Л. ТОЛСТОЙ И М. ГАНДИ: ПРИНЦИПАЛЬНЫЕ РАЗЛИЧИЯ

Что касается М. Ганди, то он действительно называл Л. Толстого своим учителем. Так в своей речи *Мой Толстой*, посвященной столетию со дня рождения писателя, он отмечал следующее: «Сорок лет тому назад, когда я переживал тяжелейший приступ скептицизма и сомнения, я прочитал книгу Толстого *Царство Божие внутри вас*, и она произвела на меня глубочайшее впечатление. В то время я был поборником насилия. Книга Толстого излечила меня от скептицизма и сделала убежденным сторонником ахимсы... Он был величайшим поборником ненасилия нашего времени. Никто на Западе, ни до него, ни после, не писал о ненасилии так много и упорно, с такой проникновенностью и прозорливостью». Однако на деле их учения и практика имеют существенные различия, связанные с отличием ненасилия (Ганди) от пацифизма (Толстой). Эту разницу заметил также Б.Г. Капустин: «В этом пункте нельзя не отметить *существенных различий* в понимании ненасилия Ганди и Львом Толстым, которые остались не замеченными не только многими комментаторами, но, похоже, и самим Ганди... Отказ “улучшать внешние условия” есть квинтэссенция *аполитичности* (любая политика имеет дело с “внешними условиями”). Соответственно, *никакой* политической программы, в том числе программы “политики ненасилия”, Толстой не предлагал и предложить *в принципе* не мог. Он был именно моралистом, но никак не морально мыслящим политическим философом. В отличие от этого, Ганди не просто хотел менять “внешние условия” – его деятельность и учение были ориентированы на *создание новой страны!* Формулой его учения нужно считать “противление злу насилем”, а не “непротивление злу насилем”¹. Кроме того, действительные духовные, теоретические и практические идеи Ганди позаимствовал из джайнистского наследия, которое он творчески развил и применил к политической ситуации в Индии. Он осуществлял не непротивление злу силой, а ненасильственное сопротивление злу². Следующее отличие Ганди от Толстого заключается в глубокой религиозности первого и рационально-морализаторском понимании веры вторым. То, что может позволить себе джайнист или монах, т.е. чело-

¹ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 346-347. Автор не разводит понятия «насилия» и «силы», что не позволяет в дальнейшем провести четкое различие между политикой насилия и ненасилия. У Ганди мы находим именно «непротивление злу насилем», а не «противление злу насилем». Но «противление злу силой» сохраняется, хотя и в своей ненасильственной форме, форме гражданского неповиновения – именно это и есть политика ненасилия.

² Уильям Эдджертон. Загадка влияния учения Л. Толстого на мировое сообщество// Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). М., ИВИ РАН, 2000. С. 157.

век, сознательно избравший свой жизненный путь как абсолютную жертву, не всегда может позволить обычный человек и политик. Монах *уже* принес себя в жертву Богу и людям – идеал, к которому человечество должно стремиться в реализации идеи ненасилия. Но этот принцип не может быть применен к человеку извне. Даже монах может вступать в силовое, но ненасильственное противостояние, чтобы защитить не столько себя, сколько униженного и оскорбленного. Л. Толстой скорее анархист и нигилист, только в иную от революционеров и макиавеллистов сторону – пацифизм. Достаточно привести пару высказываний, чтобы понять, что идеология, развивавшаяся Л. Толстым, не менее губительна для человека и общества, чем самое откровенное насилие: «Истинный христианин всегда предпочтет быть убитым сумасшедшим человеком, нежели лишит его свободы»¹; «Политическая деятельность... правителей и их помощников... есть в сущности самая пустая, притом же и вредная человеческая деятельность» (*Закон насилия*); «мы прежде всего должны воздержаться от тех дел насилия, которые требует от нас власть, и точно так же и от тех, к которым призывают нас люди, борющиеся с существующей властью для установления новой, и потому не должны повиноваться никакой власти»². Уже в этих высказываниях мы видим неадекватное пацифистское извращение христианства, с одной стороны, а с другой, – политический абсентеизм, анархизм и даже нигилизм.

Анархизм может быть как революционным (Бакунин, Кропоткин), так и пацифистским (Л. Толстой), однако результаты того и другого однотипны – они закачиваются разрушением государства и общества, войнами, в том числе самыми бесчеловечными и недопустимыми – гражданскими, массовыми репрессиями. Анархия всегда заканчивается не свободой, а тотальным насилием – этой оборотной стороной всякого анархизма. Просто общество, разрушив себя и насытившись анархистской свободой (Временное правительство), включает экстренное торможение в виде тоталитаризма (большевизм), что уже прописали Платон с Аристотелем. И все это осуществляется во имя свободы. Во имя свободы в XX веке государство Российское уничтожалось дважды. А начиналось все с поощрения террора в Российском

¹ Письмо от 22 июня / 5 июля 1889 г. // *Толстой Л.* Юбилейное издание. – Т. 64. – М., 1953. – С. 270-272.

² *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. в 90 т. – Т. XXXVI. – М.-Л., 1928-1970. – С. 354. Как всегда, с истиной здесь смешана ложь: если с первой частью высказывания нельзя не согласиться, то со второй никак нельзя согласиться. Один из корреспондентов Толстого, крестьянин Пелагин приходит к тем здравым мыслям, которые оказались недоступны его яснополянскому учителю: «Значит, непротivление насилию приводит не к свободе, а к рабству... Непротivление же злу и непротivление власти нельзя согласовать между собою. Не протivиться злу можно, но не повиноваться при непротivлении нельзя...» («Как жить, Лев Николаевич..?» – М., 1979. – С. 182.).

обществе еще XIX века: «...терроризм был бы совершенно немислим, если бы основная подкладка русского «передового» мирозерцания не была анархична. Это мирозерцание совершенно расшатывало основания *нравственности*, оно отнимало у человека всякое прочное руководство в определении того, что он может себе позволять и чего не может». Все, что мешает определенно понимаемому «прогрессу», должно быть насильственно низвергнуто – в этом анархисты, революционеры всех мастей и знаменитые русские «либералы» (Милуков и др.) начала XX века были едины. Все, что способствует устранению препятствий на пути к светлому будущему, представлялось делом *нравственным*¹. Однако такое пренебрежение моралью не проходит бесследно, Россия и ее народ расплачиваются за это уже почти сто лет, в то время как эстремистская интеллигенция все продолжает призывать к тому же, причем как справа, так и слева. Воистину, по словам Гегеля, «история учит нас тому, что она никого ничему не научила».

Вместе с тем вызывает недоумение отрицательная исследовательская позиция Б.Г. Капустина не к непротивленчеству Л. Толстого (здесь все понятно), но и к *ненасильственному сопротивлению* М. Ганди. Аргументы автора натянуты, односторонни и схоластичны. Коснемся хотя бы некоторых из них, чтобы не быть голословными. Ясно, что Ганди был глубоко религиозным человеком и черпал как идеи ненасилия, так и энергию борьбы за них именно в своей вере. То есть он был религиозным метафизиком, что, конечно, для профессоров светских университетов новейшего времени кажется жутким анахронизмом. Еще более непонятно, как ему удалось связать «вечные истины» с конкретной эмпирической жизнью и политикой. Для новоевропейского холодного и формального рассудка это может быть и непонятно, а для обычного человека, живущего в ладах со своей совестью – это просто обычное дело: он делает то, во что верит, что считает истинным и моральным. Политика здесь является естественным и необходимым продолжением, реализацией морали. Б.Г. Капустин призывает «подняться над религиозными онтологиями», которые всегда частны². Конечно, кто хочет и может подниматься выше, пусть это делает, главное, чтобы при этом не выхолащивалась мораль. Но почему запрещается использовать гуманистический потенциал мировых религий? А что делать с их носителями? Или Ганди нужно было проповедовать диалектический материализм, говоря о том, что материя – это не насилие? Ганди считал, что все религии говорят об общей для них истине ненасилия. Однако Б.Г. Капустин указывает, что «Политический гандистский “экуменизм” совершенно предсказуемо повис в воздухе, поскольку землю (Индии) населяют индуисты, мусульмане,

¹ Тихомиров Л. А. Начала и концы. Либералы и террористы // Россия и демократия. – М., 2007. – С. 103-104.

² Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 343.

христиане, иудаисты, сикхи и даже язычники, но не экуменисты»¹, т.е. Ганди не осознавал всех этих противоречий религиозных онтологий. В том то и дело, что проповедь Ганди и его политические действия исходили именно из этих реалий. Он обращался к представителям всех религий, к тому, что у них есть общего, – к универсальным положениям морали. Да, здесь, тем не менее, есть множество проблем, и Ганди не мог все их разрешить, – это проблема становления всечеловеческой духовной культуры, которая будет рождаться в муках еще не одно столетие, если человечеству удастся себя не уничтожить, осознав важность принципа ненасилия.

Почему-то так повелось, что в определенной академической среде мораль, особенно основанная на метафизических принципах, стала мыслиться как аполитичная, абстрактная, фанатичная и совершенно удаленная от жизни. Отсюда и вывод, что политика не только вне морали, но и должна быть таковой. Но в действительности это не мораль, а ее извращение. Конечно, политике такая отчужденная и извращенная мораль не нужна. Но мы ведь ведем речь о морали реальной и действенной, без которой нет ни политической деятельности, ни человеческой жизни вообще. Ганди вскрывал глубинные истоки морали и политического действия ненасильственного сопротивления. Для него естественно, как и для Достоевского и даже Льва Толстого, что на первом месте стоит духовно-нравственное самосовершенствование, а затем уже оно реализуется в жизни человека, в том числе политической. Но это различие отнюдь не должно означать противопоставления, и его нет у Ганди. Моральный императив сразу же и непосредственно реализуется во всех сторонах человеческой жизни, и жизнь, в свою очередь, вынуждает его корректировать и совершенствовать. И Гегель, на которого ссылается Б.Г. Капустин, отнюдь здесь не предстает в положительном свете. Его уж никак нельзя назвать гуманистом: несмотря на всю диалектику «раба и господина» в *Феноменологии духа* он фактически и исторически оправдывал рабство, а цивилизацию выводил из насилия. Не является странным, что из «диалектики» Гегеля вырастает имперсонализм и, соответственно, аморализм. С исторической точки зрения Гегеля возникновение новых моральных идей необъяснимо, как необъяснимо возникновение христианства – оно не явилось следствием «диалектики раба и господина», но пришло извне ее, скажем, из сферы чисто духовно-нравственной и трансцендентной. То, что нравственность обретается в насильственной борьбе – миф². В такой борьбе один просто уничтожается. Нрав-

¹ Там же. – С. 345.

² Несколькоими страницами ниже сам автор признается, критикуя Ф. Фанона, что «Раб должен обрести высокое нравственное содержание еще в рабстве – посредством труда и дисциплины», «тысяч «микросопротивлений» господству». И далее: «Насилием, творящим новую сознательность, а также все иные этические характеристики, является производительное насилие труда, а не само по себе раз-

ственность – это то, что останавливает такое самоистребление людей в борьбе за власть, а не возникает в результате ее.

Естественно, что Ганди будет совершенно непонятен, если смотреть на мир с точки зрения потребностей абсолютного духа Гегеля или постмодернистской деконструкции всего и вся. Ганди был простым человеком, который выше всего ценил личность обычного человека, а не «духов истории», «классовую борьбу» любыми средствами, абстрактную свободу или что-либо подобное. Для него «Ненасильственная революция не входила в программу “захвата власти”. Это программа изменения отношений, которое заканчивается мирной передачей власти»¹. Для Ганди сфера политики – не автономна, она должна быть зависима от сферы духовно-нравственной. Если эта связь утрачивается, то исчезает и политика, остается только насилие как метод решения всех проблем. Однако для Макиавелли, Гегеля и многих современных мыслителей эта идея настолько стара, что недействительна. В связи с этим мы и получаем том мир, который имеем – мир насилия, идущий к катастрофе. Поэтому Ганди и говорит, что человек рождается вместе с идеей ненасилия². И это не означает, что он других объявляет просто животными³. Дело в том, что Ганди берет для оценки не дарвиновский, а чрезвычайно высокий моральный, религиозный и философский критерий определения человека как, прежде всего, морального существа. Особенно ясно это стремился показать И. Кант, полагая мораль даже более важным критерием определения человека, чем разум.

Далее Б.Г. Капустин продолжает, что «Если под «моралью» понимать бесконечную саморефлексию и самозаконотворчество «я» в форме универсального закона, то «морали» у Ганди нет вообще». К этому выводу автор приходит исходя из того, что Ганди говорил о «смерти эго». Но чтобы делать столь радикальные выводы о человеке, который, вообще-то говоря, как и Сократ, явился воплощением мора-

рушительное насилие битвы» (Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 335). Однако остается непонятным и то, как «производительное насилие» может породить добро? Но это уже не столько гегелевский, сколько марксистский миф.

¹ Ганди М.К. Моя жизнь. – М.: Наука, 1969. – С. 533; Ghandhy M. Selected Political Writings. – P. 40-41.

² «Ненасилие, – пишет Ганди, – закон нашего вида, как насилие – закон зверей» (Махатма Ганди (Антология гуманной педагогики). – М., 1998. – С. 29). Это высказывание попытался раскритиковать Б.Г. Капустин, неадекватно интерпретируя сказанное Ганди: «Закон ненасилия, – пишет почему-то автор, – несовместим со свободой человека» (Капустин Б.Г. Указ. соч. – С. 337). Ведь, как показали французские экзистенциалисты, человек в собственном смысле возникает в результате морального выбора. Ненасилие и есть такой выбор, совершенно сознательный и свободный, к которому и призывал Ганди ценой собственной жизни.

³ Автор ёрничает, делая вывод из Ганди, что «все насильники – животные» (там же, с. 340).

ли, нужно понять, что «смерть эго» не есть смерть человека, а наоборот, раскрытие его сущности. Но это уже сугубая метафизика, которой Б. Г. Капустин не касается, не будем и мы вдаваться в нее. Отметим только, что рассуждения о «смерти морали», «упразднении Ганди свободной субъективности», «устранении индивидуальной морали» и т.д. совершенно непонятны и необоснованны. В дальнейшем автор *Морального выбора в политике* критикует Ганди за все, вплоть до того, что независимость Индии обрелась благодаря деятельности партии Индийского национального конгресса, к которой Ганди не имел прямого отношения, и что ему не удалось сделать того-то и того-то, и вообще его учение ведет к игнорированию проблемы выбора¹. И это говорится о Ганди, который постоянно делал моральный выбор, и не на словах, а на деле, подвергая при этом свою жизнь опасности. Конечно, Индия была не та, которую хотел бы видеть Ганди, но без его творчества, морального выбора и политической ненасильственной жертвенной активности не было бы и этой. Она могла бы раздробиться по религиозным и этническим признакам на десятки враждующих государств, ввергнуться в кровопролитную и беспощадную гражданскую войну. Этого не произошло, и в этом неизмеримая заслуга Ганди. Сократ тоже хотел бы видеть другую Грецию, а Христос – средиземноморское человечество. Пример из новейшей истории: распад СССР прошел ненасильственным образом. Да, рухнуло огромное государство, которое создавалось веками, но при этом оно не погребло под собой народы, не было гражданской войны и сохранилась Россия, на карте появились многие народы со своей новой государственностью. И все это благодаря ненасилию!

Ненасилие не должно мыслиться статически и догматически; это очень гибкий моральный принцип, который видоизменяется на основе совести, исходя из конкретной ситуации. В этом смысле Ганди был не «идеалистом», а «прагматиком»² – и это еще один его плюс как реального политика, а не абстрактного моралиста. В исследовании Б.Г. Капустина не проводится различие между насилием и заставлением, что пытался осуществить Ильин. Заставление мы бы обозначили как сопротивление злу силой, что также является проявлением политики ненасилия. Б.Г. Капустин делает следующий вывод относительно методологии ненасилия: «"Педагогическая модель" политики имеет свои границы, обусловленные обстоятельствами места и времени, характером противника и, надо думать, "базы поддержки". Есть ситуации, в которых гандистское ненасилие имеет (ограниченную) силу, но есть и такие, в которых оно бессильно»³. В качестве примера приводится

¹ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 330-331, 346.

² См.: Степанянц М.Т. Философия ненасилия: уроки гандизма. – М., 1992. – С.

11.

³ Капустин Б.Г. Моральный выбор в политике. – М., 2004. – С. 349.

фашистская Германия, когда сопротивление фактически было невозможно. С данным выводом нельзя согласиться. Ненасильственная парадигма морального и политического действия является универсальной и необходимой всегда и везде, но, как уже указывалось выше, она может принимать различный характер в зависимости от конкретной жизненной ситуации. Так, А. Солженицын призывал не участвовать во лжи, когда невозможно было говорить правду и осуществлять акции неповиновения тоталитарному режиму. Даже в захваченной фашистами Европе можно приводить бесконечное множество примеров политики сопротивления ненасильственными средствами, когда прямое силовое противодействие было во многом невозможным. Так норвежские учителя отказались обучать детей фашизму несмотря на концлагеря и угрозы расстрела. Ученики и их родители поддержали учителей, шла долгая и опасная борьба на грани жизни и смерти, но норвежские дети не услышали от своих учителей похвал фашизму. В оккупированной Дании в 1943 году было объявлено о том, что евреи обязаны носить на одежде желтую звезду. На следующий день королева Дании появилась с желтой звездой... Нацисты не решились настаивать, осознав, что скоро все датчане будут ходить с желтыми знаками. В Дании фактически не было установлено фашистское законодательство, и евреи там не подверглись обычным жестоким репрессиям.

Конечно, у Ганди были ошибки и неверные оценки, он не был в узком смысле слова ученым и логиком, но можно, тем не менее, сказать, что он был святым, то есть морально безукоризненным по своим устремлениям. И именно таким он вошел в историю духовно-нравственной и политической истории человечества, ибо, действительно «нет такой вещи, как поражение в ненасилии»¹. Лев Толстой, обратившись к людям с моральной проповедью непротивленчества, должен был осознать, и осознал, что в сфере морали единственный способ ее утверждения – личный пример. Этим, как подчеркивает Б.Г. Капустин, моральная личность отличается от просто этика, ученого-теоретика, занимающегося проблемами морали, который сам при этом может быть и аморальным. Называя всё насилие, царящее в обществе, «ужасным» и «нетерпимым», Толстой призывает:

«Люди-братья! Опомнитесь, одумайтесь, поймите, что вы делаете. Вспомните, кто вы.

Ведь вы прежде, чем быть палачами, генералами, прокурорами, судьями, премьерами, царями, прежде всего вы люди. Нынче выглядели на свет Божий, завтра вас не будет...» (*Не могу молчать*).

Но в сфере реальной морали мало говорить, необходимо *делать*, необходим моральный выбор и взятие ответственности за свои слова

¹ The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi / Ed. R. Lyer. – Oxford, 1986. – Vol. 2. – P. 322.

на себя. Нельзя обращаться с такими моральными призывами к людям и обществу, самому не соответствуя им. Толстой, видимо, тяжело переживал это и... жаждал ареста, хотел пострадать за истину. Однако царь оказался гуманнее его стремления. Но вот, в конце жизни знаменитый его уход... Начинается, возможно, некая новая страница в жизни, в духовно-нравственном развитии, хотя времени отпущено уже не было. Мы можем только предполагать, что Толстой пытался встать на путь махатмы Ганди, на путь Сократа, на путь Христа, что он сделал моральный выбор.

§ 5. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ ИВАНА ИЛЬИНА

И прежде всего необходимо начать различать духов.
Н. Бердяев. Духи русской революции.

Бердяев также определял моральную доктрину Толстого как «удушение добром»¹. Его оценки непротивленчества Толстого крайне негативны. Бердяев показывал, что Толстой «был злым гением России, соблазнителем ее», так как «В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких может подняться человек»². Бердяев делает вывод, что безличный, бездуховный, рационалистический, безблагодатный моральный максимализм и крайний анархизм толстовства восторжествовал в русской революции. Однако, как непротивленчество можно совместить с революционным тотальным насилием? Бердяев поясняет, что революция «движется истребляющей моралью максимализма», ведущей к нигилизму, поэтому Толстой «вызывал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим»; «Руссо также несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую»³. Толстой был захвачен «отрицанием исторического мира» и «исступленной эгалитарной страстью» и, в итоге, «морально уготовлял историческое самоубийство русского народа»; «Толстовская мораль обезоружила Россию и от-

¹ *Бердяев Н.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 370.

² *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М., 1990. – С. 81.

³ Там же. – С. 81, 84.

дала ее в руки врага». Поэтому «Необходимо освободиться от Толстого как от нравственного учителя. Преодоление толстовства есть духовное оздоровление России, ее возвращение от смерти к жизни, к возможности творчества, возможности исполнения миссии в мире»¹.

Примерно те же оценки толстовского непротивленчества обнаруживаются и у Ильина. Но и с ним Бердяев также вступил в непримиримую полемику. Бердяев полагал, что Ильин ушел в другую крайность, «в застенки моральной инквизиции», в «демоническое добро» и даже «яд большевизма», в ««Чека» во имя Божье» и т.д.; «Лев Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло»². Из текста можно выяснить, что Ильин, по словам Бердяева, не изобрел ничего особенно нового, так как и сам Бердяев признает, что злу необходимо противодействовать. Тогда в чем же суть конфликта? Бердяев считает, что целью Ильина было «укрепление той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленных походов» белой армии³. Сам же Бердяев неоднократно признавался, что не поддерживает борьбу белого движения и уповает «лишь на внутреннее преодоление большевизма», когда «русский народ сам освободит себя». Тип «белого» эмигранта вызывал в нем отталкивание тем, что «В нем была каменная нераскаянность, отсутствие сознания своей вины и, наоборот, гордое сознание своего пребывания в правде. Я почувствовал, что эмиграция правого уклона терпеть не может свободы и ненавидит большевиков не за то, что они истребили свободу. Свобода мысли в эмигрантской среде признавалась не более, чем в большевистской России»⁴. Однако, почему Бердяев все же ненавидел белое движение и Ильина как его идеолога? Видимо, потому, что оно выступало радикально против большевистской революции и во многом против революций вообще. Бердяев же принадлежал к той части русской интеллигенции, которая не чуралась революционных идей, хотя и могла осуждать большевиков⁵. Вместе с тем, как отмечает А.Р. Станкевич «идея И.А. Ильина о быстрой победе над большевиками путем интервенции была ошибоч-

¹ Бердяев Н.А. Духи русской революции. – С. 82, 85.

² Бердяев Н. Кошмар злого добра. – С. 377.

³ Там же. – С. 373.

⁴ Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. – Т. 1. – Париж, 1989. – С. 288.

⁵ Г.П. Федотов так высказывается по этому поводу: «Бердяев усвоил идею Де-Местра, что революции – суд Божий над народами. Из этой христианской идеи (не особенно связанной с его личной теологией), Бердяев сделал вывод, что нельзя идти против Божьего суда: всякая контрреволюция осуждена, и революция может быть преодолена лишь изнутри, в своей имманентной эволюции. Это определило его отрицательное отношение к русскому белому движению и всей почти политической эмиграции, от крайне-правых до социалистов, боровшихся с большевизмом как с внешней и враждебной силой, поработившей Россию» (Федотов Г.П. Н.А. Бердяев – мыслитель // Собр. соч. в 12 т. Т. 9. – М., 2004. – С. 288.).

ной, несостоятельной в политическом смысле. Более актуальной, исторически верной видится точка зрения Бердяева об эволюционном развитии и постепенных изменениях духовной, политической жизни в России, которые приведут к смене политических настроений в стране, краху социализма, но это процесс не одного дня»¹.

Критикуя этих «половинчатых непротивленцев» Ильин отмечает, что «их воззрениями более всего соответствовала бы беззубая, мнимогуманная, безвольная и предательская «государственность» Временного правительства. Кто из нас не помнит этого позора?» И далее: «Большевики завладели Россией именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности»². Таких обвинений Бердяев, конечно, стерпеть не мог³. Он прекрасно осознал, что «И. Ильин как будто борется против русской революционной интеллигенции»⁴. И конечно, это было не «как будто», а действительно так. Бердяев был оскорблен до глубины души, так как Ильин возложил ответственность за катастрофу в России на эту интеллигенцию.

Но Бердяев был не одинок в своей революционности, по этим же соображениям Ильина во многом критиковали и кадеты, которые постоянно «левели», и, конечно, представители революционных партий. Вторил Бердяеву и известный эсер и политический оппонент Ильина В.М. Чернов, определяя *сопротивление злу силой* как «православный и монархистствующий белый фашизм»⁵ (хотя известно, что методы эсеров не отличались большей гуманностью, чем методы большевиков – и здесь и там обнаруживается террор, который осуждал Ильин). Значит разногласия в сфере этики ведут в политику, а из нее – в различные метафизические установки философов, в их понимание свободы. Бердяев обвиняет Ильина в «отрицании свободы человека, свободы человеческого духа», в попытке во что бы то ни стало утверждать добро любым насилем⁶. Дело здесь в том, что для гностика Бердяева изначальная свобода коренится в ничто⁷, а для Ильина, как для стремившегося быть православным мыслителем, – только в Боге. Ильин

¹ Станкевич А.Р. Антитезы “православного меча” // Исследования по русской философии и культуре. – К., 2010. – С. 118.

² Ильин И. О сопротивлении злу (Открытое письмо В.Х. Даватцу) // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 305, 306.

³ Бердяев воспринял концепцию Ильина о противлении злу силой как личное оскорбление (см. об этом ком. в указ. соч., с. 153–155.). Еще бы, ведь он сам признавался в своей революционности на страницах *Самопознания*: «По основным эмоциям и оценкам – я скорее «левый», революционный человек, хотя и в особом, духовном смысле» (Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1990. – С. 239–240).

⁴ Бердяев Н. Кошмар злого добра // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 372.

⁵ Чернов В. Мир, Меч и Мир // Там же. – С. 357.

⁶ Бердяев Н. Кошмар злого добра. – С. 378.

⁷ См. подробнее об этом в ком. к указ. соч., с. 555–556.

указывает, что Бердяев критикует его за то, что «отрицание свободы зла делает добро принудительным»¹. Тогда получается, что Бердяев отстаивал свободу зла? Г.П. Федотов указывал на «холодное отношение» Бердяева к политической свободе, что «для него важна идея, не человек», что убийственно для персоналистической и экзистенциальной философии. Ссылаясь постоянно на христианство Бердяев на деле воспроизводит гегелевскую «покорность истории», так как «Гегель был и остается вечным соблазнителем русской интеллигенции»³. Но в гегелевской философии истории нет места для морали.

Далее в статье *Кошмар злого добра* Бердяев продолжает заниматься «развенчанием» «сопротивления злу силой» Ильина, при этом идут в ход и различные неблагоприятные приемы: передергивание, преувеличение, искажение мысли оппонента, обвинение в антихристианстве и др. В последнем случае Бердяев вряд ли имел моральное и интеллектуальное право, так как его собственное «христианство» не от Христа и Евангелия, а от Якоба Бёме, в чем он неоднократно признавался. В своей отповеди Бердяеву Ильин берет один известный гуманистическо-персоналистский тезис и подвергает абстрактный гуманизм уничтожительной критике. В самом деле, пишет Ильин, продумаем до конца выдвигаемую Бердяевым формулу: «душа человеческая стоит больше, чем все царства мира». «Подумайте только: – продолжает он, – больше, чем в-с-е ц-а-р-с-т-в-а м-и-р-а... Все. А в наши дни борьба идет всего-навсего только из-за одной России... Но ведь коммунист Зиновьев – разве не человеческая душа? А коммунист Уншлихт? А коммунист Бэла Кун? А как мы можем доказать, что они не покаются и не обратятся? Что же драгоценнее – умилившийся душою Зиновьев или какое-то одно «русское царство»? А что, если Уншлихт возьмет и уйдет в монастырь? А вдруг Сталин лет через 30 перед смертью обратится? Думала ли об этом белая армия? Думали ли об этом ее вожди? Как же они смели идти на коммунистов с мечом? Ведь убивая коммунистов в гражданской войне, они лишали их воз-

¹ Ильин И. О сопротивлении злу (Открытое письмо В.Х. Даватцу) // Там же. – С. 309.

² Парадоксальным является то, что сам Бердяев был заражен анархизмом, нигилизмом и революционизмом, что в совокупности можно определить как люциферизм (П.П. Гайденко): «И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия» (Бердяев Н.А. Судьба русского консерватизма // *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 259). Указанные черты свойственны и для мировоззрения Толстого, критикуемого Бердяевым. Они расходятся лишь в трактовке революционизма: для Толстого с его пацифизмом все-таки неприемлемо насилие, а Бердяев, будучи ближе к Мережковскому, допускал и социальную революцию.

³ Федотов Г.П. Ответ Н.А. Бердяеву // Собр. соч. в 12 т. – Т. 9. – М., 2004. – С. 198

возможности покаяться и обратиться! Как же они могли, будучи христианами, поступить так?!»¹

Между тем Бердяев усмотрел и некоторые тезисы Ильина, которые действительно не соответствуют ни христианству, ни политике ненавистии. Это схоластицизм, «безблагодатность» рассуждений, «патетический гимн смертной казни», попытка использовать при этом Евангелие. Он отмечает, что «И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непременно нужно, чтобы она была признана актом любви. Вот центральное место его книги: «Отрицающая любовь постепенно как бы преобразуется в отрицательную любовь и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея... и кончаются молитвою за казненного злодея»². При этом Бердяев справедливо указывает, что «И. Ильин изменяет лучшим традициям не только русской национально-религиозной мысли, но и русской государственности. От А.С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшие наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство»³. Смертная казнь, как отмечали отечественные мыслители, несовместима с христианством и особенно православием: нельзя преступника лишать возможности раскаяния. Без возможности раскаяния, с христианской точки зрения, наказание бессмысленно. Ильин же допускает смертную казнь как необходимость и оправдывает следующим образом: «Допустить как необходимость не значит “оправдать”. И казнь здесь не оправдана и не освящена, и не свята, и не священна. А только *допущена*, т.е. не воспрещена, и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предуказана* в меру ее необходимости и применительно к злодеям. И надо *все* сделать, чтобы меч и палач были не нужны; и после этого, если они все-таки будут необходимы, надо *принять* их»⁴. Бердяев делает крайний вывод, что религия Ильину необходима лишь для оправдания меча. Ю. Айхенвальд, продолжая мысль Бердяева отмечает, что большевики были честнее Ильина в том плане, что, признавая смертную казнь и повсеместно ее используя, они отложились и от Христа, Ильин же пытался видеть в палаче пособника Христа: «Он и Христа не хочет терять, и палача от его обязанностей не освобождает». Айхенвальд заключает, что «есть добро и есть зло. Но нет злого добра»⁵. Видимо и сам Ильин где-то в глубине души осознавал несовместимость казни, насилия и христианства, в связи с чем разработал так называемое учение о *совестливом компромиссе*, еще более запутав проблему.

¹ Ильин И. О сопротивлении злу (Открытое письмо В.Х. Даватцу) // Там же. – С. 308.

² Там же. – С. 382-383.

³ Там же. – С. 383. При этом следует добавить, что сам Бердяев не был последователен в своем отрицании смертной казни, как и вообще во многих своих суждениях (см. об этом: Н. Полторацкий. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей... // Там же. – С. 482, 484).

⁴ Ильин И. Отрицателям меча // Там же. – С. 291, 292.

⁵ Айхенвальд Ю. Злое добро // Там же. – С. 389, 391.

§ 6. УЧЕНИЕ О «СОВЕСТЛИВОМ КОМПРОМИССЕ» ИВАНА ИЛЬИНА И ДОКТРИНА НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ

Проникновенную теорию совести Ильин представил в работах *Путь духовного обновления* и *Поющее сердце*. Он отмечает, что «Совесть указывает человеку прежде всего и больше всего на единый, нравственно лучший исход из данного жизненного положения»¹; «*совесть есть состояние нравственной очевидности*», она не ограничивается рассудком и не сводится к нему. Кроме того, «долг исчезает в свободном и добром хотении совести»². Важно также подчеркивание Ильиным универсального содержания совести – «совестный акт, если только он верно пережит и осуществился сполна, несет всем людям однородные содержания и ведет их в одном и том же направлении». И, вместе с тем, «совестный акт, в отличие от всякого формального закона, имеет в виду *не общее всем людям, а индивидуальное состояние одного человека*; он не уравнивает людей, а зовет каждого отдельно к осуществлению *всего добра, которое ему доступно*, и всей справедливости, которая причитается от него другим людям»³. Здесь Ильин преодолевает формализм кантовского долга и его абстрактно-моральное толкование совести: «Вопрос должен быть поставлен практически, чтобы сделать, поступить, осуществить. А так как каждый *практически-жизненный случай индивидуален, единственен в своем роде*, то надо искать не *общего правила, а личного указания для личного поведения в данном конкретном жизненном случае*»⁴. И далее он приводит множество глубоких и верных характеристик совести (целостность («*совестная цельность человеческой души*»⁵), счастье, вдохновение, истина и др.). Наиболее важным в нашем контексте является то, что благодаря совести человек созревает к внутренней свободе и тем самым пролагает путь к свободе политической. Однако разрабатывая доктрину о протиплении злу силой, Ильин отходит от этих ясных, глубоких и верных положений.

Согласно Ильину, применяя необходимую силу для обуздания злодея, человек неизбежно умаляет и искажает свою личную праведность⁶. Ильин почему-то изначально полагает, что «путь силы и меча не есть праведный путь», и задается странным вопросом: «Но разве есть другой, праведный?»⁷ Тогда получается, что Ильин сознательно разрабатывает методологию *неправедного*, но вынужденного пути

¹ Ильин И.А. Пути России. – М., 2007. – С. 114.

² Там же. – С. 118, 122. Но и здесь Ильин иррационализирует ее понятие, лишая разумности, превращая в некий инстинкт, эмоцию.

³ Там же. – С. 124-125.

⁴ Ильин И.А. Поющее сердце // Соб. соч.: В 10 т. – Т. 3. – М., 1994. – С. 365.

⁵ Там же. – С. 364.

⁶ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 81.

⁷ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой (1931 г.) // Там же. – С. 428.

противления силой? Однако неправедность не нуждается в доказательстве того, что она неправедна, если она сама признала себя неправедной, тем более что и сам автор опознает ее как таковую, т.е. неправедную. У Ильина получается совершенно парадоксальная противоздравственная ситуация, когда неправедность должна быть оправдана, но не доказательством ее праведности, а именно в ее *неправедности*. Это какой-то абсурд, для обоснования которого Ильин вводит новое понятие *духовного* или *совестливого компромисса*. Он не осознал, что сам себе создал моральную ловушку, угодил в нее и пытается оправдаться. Показательно то, что в своей первой основной работе это понятие еще не ярко выражено. Более явственно оно проступает во второй, – одноименной лекции, прочитанной в 1931 г. и опубликованной впервые в 1984 г., где он также буквально повторяет места из первой книги. Тем не менее, видимо, критика оппонентов, в том числе Н. Бердяева, высказанная по поводу первой работы, заставила Ильина продолжить методологические изыскания оправдания своего понимания *сопротивления злу силой*, которое, по идее его критиков, по-сути превращалось в *сопротивление злу насилем*, приближаясь к позиции Макиавелли.

Идя своим путем обоснования *«праведной неправедности»* (а по сути *«праведности неправедности»* или *«неправедной праведности»*), если можно так выразиться, то есть, признавая неправедность насильственных действий, обосновывая все же необходимость их применения, Ильин естественным образом вступает в противоречие с совестью. Не может быть двойной совести: с одной стороны, осуждающей насилие, а с другой – оправдывающей его. Понимая это, Ильин говорит о совестливом компромиссе, при котором человек, осознавая неправедность поступка, все же совершает его из осознания его необходимости. Так он пишет, что «жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя *через* нее, но не *к* ней, вступая *в* нее, чтобы *уйти из* нее»¹. Но уйти так просто, как вступить, не удастся. Ильин же, тем не менее, полагает, что «сопротивляющийся должен решиться на духовно необходимый, хотя и неправедный путь»; «Желая блага... взять на себя неправедность... как бы отойти от блага; и притом с полным сознанием того, что он совершает»; необходимы лишь «чистые руки для нечистого дела»². И «только лучшие люди способны вынести эту неправедность»; такой герой «не праведен, но прав»³ (!?). Эти *лучшие люди* вынуждены бороться со злодеями *нелучшими средствами*⁴. В этих высказываниях мы видим фактическое

¹ Там же. – С. 428.

² Там же. – С. 430, 434.

³ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 202.

⁴ Там же. – С. 204.

провозглашение тезиса Макиавелли: «благая цель оправдывает любые средства». Бердяев был отчасти прав, утверждая, что для обоснования данной позиции, Ильин пытается еще и заручиться Евангелием, даже называет такую *вынужденную насильственную несправедливость* подвигом: «Он берет на себя несправедливость, но не для себя, а во имя Божиего дела»¹. Просто потом необходимо хорошенько помолиться, и Бог простит. Так что получается, что Ильин призывает идти еще и на компромисс с Богом. Однако совет для верующего также есть глас Божий в сердце человека, какие здесь возможны компромиссы?

Компромисс с совестью – это бессовестность и аморальность, и не может быть другого компромисса по определению. Человек или следует голосу совести, т.е. морали, или нарушает его, т.е. впадает в аморализм. И третьего здесь не дано. Это прекрасно осознавал Кант, требуя безусловного исполнения велений морального разума, однако при этом склонялся иногда к другой противоположности, в отличие от Ильина. Отечественный мыслитель идет на компромисс с совестью для оправдания насилия, а Кант, – для сохранения принципов морали требует безусловного и абсолютного их исполнения без учета конкретной реальной жизненной ситуации, которая не всегда столь проста и логична, какой может быть моральная теория. Иными словами, моральный человек у Канта, в отличие от трактовки Ильина, не может идти на компромисс с собственной совестью, что автоматически, как полагает Кант, привело бы его к аморализму. С другой стороны, Ильин не согласен абсолютизировать моральные нормы без учета реальной жизненной ситуации, как это происходит у Канта, когда догматическое следование абстрактному моральному правилу может приводить к аморализму и подлости в реальной человеческой жизни. Однако компромисс с действительностью и совестью у Ильина в итоге приводит к нивелированию уже самого морального принципа. Если Кант – раб абстрактного морального требования, то Ильин – эмпирической ситуации.

Данные противоречия у Ильина, с одной стороны, и у Канта – с другой, возникают из-за недопонимания сущности морали и исполнения ее требований, т.е. понятия совести, которая определяет поведение человека. Отвечая Ильину, можно сказать, что совесть – *уже есть компромисс*, но не между праведностью и подлостью, насилием и ненасилием, моралью и жизнью (что было бы, по сути, бессовестным), а между моральным идеалом, абстрактным и абсолютным требованием нравственности и реальной эмпирической жизнью человека. Совесть – это применение этого идеала к жизни, то есть разумно-моральный компромисс, указывающий на то, как в бесчеловечных условиях жизни хоть в какой-то степени, а именно – максимальной из возможных, реализовать идеал ненасилия. Степень реализации этого идеала зави-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой (1931 г.) // Там же. – С. 434.

сит от чистоты совести конкретного человека, т.е. от высоты его морального идеала и конкретной жизненной ситуации, в которой он находится. Моральный поступок есть именно *компромисс на основе совести* (а не *помимо* нее или *с* ней), возникающий в результате соотношения морального идеала и жизненной ситуации.

Методологическое заблуждение Ильина состоит в попытке достичь компромисса с совестью и при этом остаться правым, или, по иному, признать собственную вынужденную подлость и необходимость несовестливого насилия: то есть изначально признавать необходимость бессовестного поступка, а потом просто раскаяться в нем. С точки зрения морали это абсолютно невозможно, абсурдно и, в итоге, аморально. Логически получается, что Ильин, стремясь так или иначе обосновать за пределами совести необходимость применения насилия, выходит за границы ненасилия и самой морали. Здесь промах не только в теории и методологии, но и в жизни такая сознательная установка вряд ли возможна: человек не может считать правильным то, что он делает, если это за пределами его совести. Если же он совершил нечто, что противоречит его совести, то этот «компромисс» будет выражаться в муках совести, т.е. в том, что человек не может признать правильным то, что он совершил вопреки голосу совести. Противоречить в поступке своей совести и одновременно считать, что так надо – такая ситуация возможна лишь как конфликтная, ненормальная (если не шизофреническая, связанная с раздвоением личности); она должна разрешиться или в то, что голос совести победит, или в то, что он замолчит. Но осуществлять поведение в условиях указанного конфликта постоянно как реализацию принципа сопротивления злу невозможно. Это невротическое состояние, которое не может быть методом осуществления ненасильственного поведения и политики.

Неверный методологический путь, избранный Ильиным и связанный с «совестливым компромиссом», исходит из неадекватного понимания статуса совести. Она у Ильина занимает место морального идеала: ответ совести у него «не сообразуется ни с какими обстоятельствами, не применяется ни к каким соображениям, не обуславливает себя никакими данными ограничениями». Однако уже со времен Сократа известно, что совесть требует конкретного поступка от человека или воздержания от негодного. Кроме того, у Ильина совесть оказывается чуть ли не бессознательным инстинктом, лишенным разума и слепым: «совесть дает ему, бессловесно и немысленно, эмоционально волевым толчком тот единственный ответ, который она дает всегда и дает всем: о самом лучшем, об идеальном совершенном отношении, о единственно праведном; и притом так, что этот бессловесный, но активно-понуждающий ответ, как бы порыв к определен-

ному действию, сообщается человеку без участия мысли или слова»¹. Возможно, структура совести, ее психология сложна и носит комплексный характер, в ней может присутствовать и первоначальный неосмысленный призыв, идущий от абстрактного морального идеала, уже заложенного в душе человека. Но можно ли признать совесть, в таком усеченном виде, лишь неразумным и бессловесным позывом к праведности? Кант бы с такой трактовкой явно не согласился, да и для религии это вряд ли подошло бы, так как Бог открылся человеку в том числе в слове и разуме, а не в бессознательных порывах. У Канта же совесть немыслима без разума, она по сути и является моральным разумом. Ильин, в силу своего усеченного понимания (скажем мягко) совести, пришел к необходимости «совестливого компромисса» – компромисса вне самой совести, но на основе своеобразного софистического рассуждения.

Еще одно квазипонятие Ильина – «нравственная несправедливость». Звучит примерно так же, как «деревянное железо», но оно необходимо в силу избранного метода рассуждения, обоснования доктрины насильственного сопротивления. Ильин исходит из того, что праведный поступок не всегда возможен и бывает объективно недоступен. В этом случае возникает необходимость в несправедном поступке, который, однако, не является грехом и злом, ибо сопротивление злу уже потому, что это *сопротивление* злу – оправдано: «Самое сопротивление злу, как таковому, всегда остается благим, праведным и должным». Таким образом, возможно сам того не замечая, Ильин приходит к утверждению позиции Макиавелли – благая цель оправдывает любые средства. Но если Макиавелли не пытался при этом оправдаться, то Ильин эти неблагие средства стремится представить как хотя и несправедные, но требуемые от субъекта некоей все-же нравственностью, несмотря на то, что получается какая-то физофрения, расколотое в себе самосознание, одновременно и праведное и несправедное, нравственное и безнравственное – «негреховное совершение несправедности»².

Пол Робинсон в своей статье (2003) специально останавливается на различиях в методе применения силы у Макиавелли и Ильина. Он отмечает, что герой Макиавелли выше принципов морали, он их игнорирует, в то время как Ильин этого не делает³. Действительно, герой Ильина страдает по поводу собственной подлости, но, тем не менее, считает ее не только допустимой, а и необходимой. И так, здесь и там – насилие во благо, но один признает его выше морали (или признает мораль внутренне присущей ему, – Макиавелли), другой, со-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 184.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 189.

³ Пол Робинсон. «О сопротивлении злу силою»: Иван Ильин и необходимость войны // Там же. – С. 509.

вершая то же самое, пытается оправдать то, что морально оправдать невозможно (Ильин). Кто здесь более честен – очевидно. При этом у героя Ильина отнюдь не муки совести, ведь он совершает неблагодарный поступок, осознавая его бессовестность. Это некая узаконенная ложь самому себе. А затем, задним числом должно приноситься покаяние, – здесь еще и попытка ввести в заблуждение Бога.

Сам, видимо, чувствуя несуразность своей логики и своих выводов, Ильин пытается раскритиковать и, как он выражается, «абсолютное оправдание и освящение силы и меча». При этом он критикует Мартина Лютера и иезуитов, которые, осудив преднамеренное чело-векоубийство, тем не менее, допускали его в исключительных случаях. Так он ссылается на иезуита Бузенбаума, который отмечал, что «По велению Божию можно убивать невинного, красть, развратничать, ибо Он есть Господин жизни, и смерти, и всего, и потому должно исполнять Его повеление»¹. Ильин пытался одновременно осудить данную теорию и, в то же время, оправдать насилие во благо. Но в итоге получается, что он фактически возвращается к тому, что перед этим критиковал, так как для него несправедливые средства являются «не просто “позволенными” (хотя и не “освященными”», а *обязательными во всей их несправедности*». При этом Ильин стремится ввести моральные ограничения: «Соппротивление силе и мечом допустимо не тогда, когда оно «возможно», а когда необходимо...»². Но ведь даже эта необходимость не может сделать несправедное праведным.

«Отвергающие меч, – пишет Ильин, – настаивают на том, что путь меча есть несправедный путь. Это верно – в смысле абсолютной нравственной оценки; это неверно – в смысле указания практического исхода»³. Уже в этом высказывании содержится ряд противоречий: во первых, разрывается теория и практика, во вторых, путь меча сам по себе не есть ни несправедный, ни праведный, так как все зависит от того, в каких целях он используется. В данном случае происходит странная вещь: Ильин, сторонник применения силы и даже насилия в борьбе со злом, саму эту силу отказывается признать праведной. Меч для него, как и для толстовцев и пацифистов – всегда несправеден. Но в отличие от первых Ильин допускает его применение в случае необходимости, используя для оправдания «совестливо-духовный компромисс». В этом случае оказывается, что с точки зрения абсолютной морали пацифисты правы, так как применение меча всегда у Ильина компромисс с совестью. Таким образом, мыслитель одновременно оказывается в плену как позиции Макиавелли, где цель оправдывает любые средства, так и в плену у пацифистской точки зрения, недопус-

¹ Цит. по: там же, с. 191. Стоит отметить, что католическая церковь уже в XVIII веке осудила данные представления.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 192-194.

³ Там же. – С. 197.

кающей применения силы ни в каком случае. Из-за противоречий в избранной методологии и неверного использования терминологии философ оказался заложником тех взглядов, против которых был направлен весь его труд *О сопротивлении злу силою*. Или же следует признать, что Ильин в действительности, как указывал Бердяев, является сторонником позиции Макиавелли, более того, он построил систему суждений и доказательств (хотя и неудачную) для всецелого ее оправдания. Но так как мораль никак не может этого признать, пришлось идти на совестливый (бессовестный) компромисс с самой моралью. В. Чернов так описывал эту диалектику: «Начав “запросом” о реабилитации насилия, он кончил отходом на вторые позиции, развенчанием насилия. Но, приняв это развенчание в чутко-совестливой формулировке беспощадных к себе *подвижников* освободительного движения, он подвел контрабандой под нее и совершенно другого рода “физическое понуждение” – не оборонительное и освободительное...»¹.

Сам Ильин, видимо, замечает, что скатывается к тезису Макиавелли *цель оправдывает средства*. И чтобы оправдаться (формально он не причисляет себя к его сторонникам и осуждает их), он разрывает связь между целью и средствами, полагая, что их необходимо рассматривать и оценивать изолированно. Пришел он к этому выводу, критикуя иезуитскую трактовку, согласно которой «цель сообщает деяниям их специфическую ценность, и в зависимости от хорошей или дурной цели деяния делаются хорошими или дурными»², что позволяло оправдать любые средства для достижения этой благой цели. Пытаясь свою позицию противопоставить иезуитской, Ильин уходит в другую недопустимую крайность, рассматривая средства и цель совершенно автономно. Однако, согласно тезису гуманистической политики, цель не безучастна к средствам, и использование негодных средств извращает саму цель. Софистичность и словесную казуистику Ильина В. Чернов определил как «православный иезуитизм»³. Можно добавить, что в своей отрицательной части рассуждения Ильина о совестливом компромиссе и других квазипонятиях представляют собой *псевдоправославное макиавелльство*, т.е. допускаются все-же не благие средства для реализации благой цели, несмотря на все оговорки, во множестве приводимые Ильиным.

Но наиболее откровенно Ильин пишет о разрабатываемом им «совестливом компромиссе» в работе *Учение о компромиссе и дурных средствах*. Эта публичная лекция 1935 г. была впервые издана только

¹ Чернов В. Мир, Меч и Мир // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 356.

² Цит. по: там же. – С. 195.

³ Чернов В. Мир, Меч и Мир // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 347.

в 2006 г. и оттого недоступна ранее для исследователей его творчества и оппонентов. Здесь он, подытоживая свои изыскания, выделяет три типа компромиссов:

Компромисс пассивный, *до совести* (в нашей терминологии это пацифизм);

Компромисс активный, *против совести* (в нашей терминологии – макиавеллизм);

Компромисс активный, *по совести*: «человек ищет праведного исхода, – поясняет Ильин, – не находит его и идет на компромисс» (в нашем понимании – позиция Макиавелли, «макиавелльство»).

В этом третьем случае он также выделяет два подпункта:

А) случай праведника – путь жертвования осуществлением цели;

Б) случай борца – жертвование «своею личной безукоризненностью».

Именно этот второй подпункт и считается Ильиным единственно приемлемым.

Здесь возникают два вопроса.

Первый. Почему в случае праведника осуществляется жертвование целью? Праведник если чем и жертвует, то только тем, что у него есть, или лично собой. При этом у него нет, и не может быть компромисса с совестью, так как он руководствуется именно ею, за что и называется праведником. В этом случае нет никакого противоречия между целью и средствами – и то и другое является благом. Это цельная моральная личность, она объединяет в себе и праведника и борца, потому что невозможно быть праведником, не борясь со злом в себе и окружающем мире, хотя средства борьбы в своей основе здесь духовно-нравственны.

Второй. Почему в случае «борца», речь идет о «компромиссе по совести»? Ведь «борец» Ильина не находит праведного исхода в рамках совести, выходит за ее границы и ищет компромисса с совестью *вне ее!* Поэтому это компромисс *внесовестный*, а значит – *бессовестный*, так как не может быть совестливого поступка вне совести. Ильин критикует, с одной стороны, теорию непротivления Толстого, с другой, – «католическо-иезуитский метод», когда *«цель оправдывает или даже освящает средства»* (Макиавелли он почему-то при этом не упоминает). Этим ложным позициям он противопоставляет *«предметно-философский»* и «верный традициям православного духа» метод *«совестного опыта»*. Вот как он поясняет последний: «благая цель никогда, ни при каких обстоятельствах не оправдывает тех средств, которые неприемлемы для совести, но это не значит, – продолжает Ильин, и в этом вся суть, – что нам, людям, в этой земной жизни удастся избежать этих средств»¹. Дальше – больше. Ильин по-

¹ Ильин И.А. Учение о компромиссе и дурных средствах // Собр. соч.: Справедливость или равенство? – М., 2006. – С. 427-429.

ясняет, что человеческое призвание на Земле «не исчерпывается нравственным совершенствованием лица», что «жизнь шире и разнообразнее добродетели», что «совершенство Божие не есть токмо совершенство любви, свободы, справедливости и милосердия...», что «Человек от человека оторван; человек человеку недоступен; человек на свете одинок...» и т.д.; «духовная сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего злодейства». А вывод такой: все сказанное «в высшей степени затрудняет человеку ведение духовного труда на земле и оборону этого труда и этих задач – одними средствами любви, свободы, доброты, справедливости, искренности и самоотречения – не разрешить... Оказывается, что борьба за эти совестные цели земной жизни иногда и даже нередко требует от человека не тех средств, не тех поступков, которые указываются совестью...»¹.

Вместе с тем уголовный кодекс и криминальный аппарат, государство в целом требуют законов, «которые часто бывают не совсем справедливы или совсем несправедливы». Непонятно, о каком государстве ведет речь Ильин, – сторонник правосознания и законности, – если о правовом, то там должны быть только справедливые всецело легитимные законы, исходящие из морали, если нет – то такое государство неприемлемо. От иезуитства (позиции Макиавелли), к которому постепенно скатывается критикующий его Ильин, он отличает себя тем, что признает несправедные средства несправедными, однако, так же как и иезуит готов их осуществлять. Называя свою позицию «православным воззрением» он, признавая «меч или коварство», требует после этого «душевно-духовного очищения». Главное здесь, «тщательно проверить, что эти *неблагие* средства действительно ведут к этой благой цели и что в данном случае эти *неблагие* средства действительно необходимы». И, наконец, откровенное признание: «мудрость нашего православия исходит из того, что *благая цель* делает *необходимыми* *неблагие* средства в борьбе за дело Божие на земле». Ну чем не иезуитство? Но Ильин перемудрил иезуитов в купе с Макиавелли, добавляя к своему высказыванию: «но *не* оправдывает их и *не* освящает»².

Помимо этого изощренного макиавелльства, Ильин совершенно запутывает читателя в своей методологии и употребляемых терминах. Приведем красноречивое в этом отношении высказывание: «Человек должен нести бремя своего необходимого компромисса сам и не перекладывать его ни на Бога, ни на свою совесть»³. Что же тогда это такое «человек сам»? Это и не голос его морали или Бога – совесть, и не моральный идеал или Бог? Чем же он должен руководствоваться?

¹ Ильин И.А. Учение о компромиссе и дурных средствах // Собр. соч.: Справедливость или равенство? – М., 2006. – С. 432-433.

² Там же. – С. 434, 439, 441, 443.

³ Там же. – С. 441.

Только некой необходимостью вне морали? Но тогда будет полный аморализм! Зачем Ильину нужны все эти длительные ухищрения с совестливыми компромиссами? Не проще ли было бы назвать праведное праведным, а неправедное – неправедным? Ведь все так просто! И каждый человек, и каждый народ имеют при этом право на силовую самозащиту в случае насилия и агрессии. Ведь кроме Льва Толстого и пацифистов этого никто не оспаривал. Зачем сочинять по этому поводу трактаты, если достаточно здравого смысла?¹ Из указанного выше ясно, что что-то не так, что-то Ильин хочет сказать иное, а именно – все-таки утвердить сквозь свои аргументы нечто неприглядное для морали, реабилитировать какое-то насилие. Именно в этом его отличие от иезуитов и Макиавелли – те откровенно признавали насилие, оправдывая его лишь благой целью, Ильин же хотел оправдать это насилие само по себе.

§ 7. И. ИЛЬИН И ПРАВОСЛАВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ НЕНАСИЛИЯ

Не в силе Бог, но в Правде.
Александр Невский

Относительно того, соответствует ли православию трактовка Ильиным противления злу силой, существуют различные мнения. Так, современный исследователь Ю.Т. Лисица заключает, что она «не выходит за рамки православия»²; того же мнения придерживается и Н. Полторацкий в своей объемной аналитической статье, стремясь дезавуировать критические высказывания В.В. Зеньковского. Он делает вывод, повторяя П.Б. Струве, что Ильин «смог разрешить основную и роковую для христианского сознания проблему противления злу силой»³. «Последовательным проводником и проповедником идей русского православия» также называет Ильина И.Н. Смирнов, полагая, что Ильин выступил против «пагубного воздействия философии Толстого на русское национальное сознание» и поставил перед собой задачу «показать ее ошибочность с позиций христианского правосла-

¹ На это указывал уже Бердяев (*Кошмар злого добра*) и кадет Н.П. Вакар. Приведем высказывание последнего: «Теория» Ильина «...по существу сводится к бесспорному в своей примитивности утверждению о том, что «бессмысленно отстаивать для злодея свободу беспрепятственного злодеяния» (Н.П.В. О сопротивлении злу. // Там же – С. 276).

² Лисица Ю.Т. От составителя // Там же, с. 20.

³ Полторацкий Н. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой // Там же. – С. 484, 491.

вия»¹. Действительно, проясняя позицию Ильина, И.Н. Смирнов пишет, что термины «насилия», «зла» употребляются Толстым и его последователями как равнозначные, хотя на самом деле это не так. Исходя же из Толстовского понимания, «проблема непротивления “злу насилем” формулируется иногда как непротивление “злу злом” или воздаяния “злом за зло”»; именно поэтому насилие иногда приравнивается “сатане”, а пользование им описывается как путь “диавола”. Понятно, что обращение к этому “сатанинскому злу” воспрещается раз навсегда и без исключений; так что лучше умереть или быть убитым, чем пустить в ход насилие...»². Ильин же считал, что в вечной борьбе со злом преуспеет тот, кто посвятил себя религиозному и нравственному совершенствованию и способен, при неэффективности иных доступных средств применить силу и меч. Он выступил против понимания любви как “гуманной жалостливости”. Любовь, с его точки зрения, не исключает меч. Однако, справедливо критикуя крайний пацифизм Л. Толстого, одновременно нельзя все же согласиться с тем, что можно «совершить несправедливость во имя любви», на чем в итоге настаивает Ильин и что считает правомерным И.Н. Смирнов³. Так, например, М. Кольцов, журналист, близкий к НКВД, уже в 1925 году был весьма обрадован книгой Ильина как развенчивающей ненасильственную доктрину Церкви: «Привет религиозному реформатору Ильину! С его приходом непротивленческие штучки в церкви упраздняются»⁴. Он полагал, что Ильин «изготовил новейшей марки патентованное православие, с оправданием еврейских погромов, гражданской войны и белого террора». Ильин, заключает он, «Во Христе проповедует “непорочное убийство”»⁵. М. Горький в письме к К.А. Федину также отмечал, что «профессор Ильин сочинил “Религию мести”, опираясь на Евангелие»⁶. И. Демидов (1925) обвиняет Ильина в том, что тот попытался «крест превратить в меч», что от Христа он «взял только Его гнев и бич». Автор отмечает, что «Идея насилия – не христианская идея, а сила меча – не христианская сила»⁷. Действительно, насилие несовместимо ни с христианством, ни с доктриной ненасилия, а вот меч бывает разный и применяться может в разных

¹ Смирнов И.Н. Жизненный и творческий путь И.А. Ильина // Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993. – С. 11, 16.

² Там же. – С. 18.

³ Смирнов И.Н. Жизненный и творческий путь И.А. Ильина. – С. 18.

⁴ Там же. – С. 25.

⁵ Кольцов М. Омоложенное Евангелие // Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. – М., 2007. – С. 283. Данная статья была опубликована еще до выхода в свет книги Ильина *О сопротивлении злу силой* и является отзывом на доклад философа об идее Корнилова.

⁶ Там же, с. 284.

⁷ Горький М. <Из писем> // Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. – М., 2007. – С. 404.

⁷ Демидов И. Творимая легенда // Там же. – С. 284, 286, 287.

целях, от чего зависит то, является ли он христианским или нет, так как есть понятие «христианского воинства» и «священной войны» (направленной на нейтрализацию агрессора и спасение народа от геноцида). Уже приведенные рассуждения показывают, что однозначные суждения о совместимости доктрины Ильина с христианством могут быть неверными. У философа есть то, что совпадает, и есть то, что не совпадает с ним и даже является неприемлемым.

Прежде всего необходимо отметить, что христианская позиция не является непротивленчеством и поэтому столь же несовместима с ним, как и с макиавеллизмом во всех его формах и проявлениях. С нашей точки зрения истинно христианская позиция заключается в ненасилии, впрочем, как духовно-нравственная позиция вообще, в какой бы мировой религии она не выражалась. Сила, прежде всего духовно-нравственная, есть только у ненасилия, непротивленчество – это слабость. Иногда в оправдание позиции Л. Толстого приводят следующее его разъяснение: «Вместо того чтобы понимать, что сказано: злом или насиліем не противься злу или насилію, понимается (мне даже кажется – нарочно) – не противься злу вообще, т.е. потакай злу, будь к нему равнодушен, тогда как противься злу, бороться с ним есть единственная внешняя задача христианства, и правило о непротівленіи злону говорит только, как бороться со злом самым успешным образом. Сказано: вы привыкли бороться со злом насиліем, отплатой. Это дурное средство. Самое лучшее средство – не отплатой, а добром». Однако в этом высказывании заключены взаимоисключающие вещи, которые не разводятся, а смешиваются. Сознательно или нет – это на совести Льва Николаевича. Ведь «непротівленіе злону» именно и означает «не противься злу». Противься злу является не единственной внешней задачей христианства, и даже не столько внешней, сколько внутренней – борьбой с собственной греховностью. Да и речь здесь в большей степени идет о христианстве, чем непосредственно о позиции самого писателя, которая здесь выражается лишь косвенно. Так в одном абзаце мы обнаруживаем массу противоречий. Однако это не останавливает некоторых исследователей сделать вывод, что приписывание Льву Толстому «”уклонения от борьбы со злом” является либо результатом элементарного недоразумения, либо грубым пропагандистским приемом»¹. К тому же дело не только в теоретических положениях, великий писатель пропагандировал практически, например, не служить в армии, не останавливать насильников и многое другое.

Критикуя Л. Толстого, далее уже сам Ильин подвергает неадекватной трактовке евангельскую этику, чтобы обелить ею доктрину оправдания насилия. Так, ссылаясь на Евангелие, он отмечает, что, призывая любить врагов, «Христос имел в виду личных врагов самого

¹ Мелешко Е.Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. – М., 2006.

человека», и «никогда не призывал любить врагов Божиих»¹. Ильин вычитывает там даже необходимость смертной казни (Мтф. XVIII, 6). Он доходит до утверждения, что «человек не имеет ни возможности, ни права прощать обиду, нанесенную другому, или злодейство, попирающее Божеские и человеческие законы»². Можно прощать лишь личных врагов, но не врагов отечества, ни врагов Божиих. Однако данное разделение формально и не всегда может быть произведено по существу. Принцип же прощения не может быть урезан какой-либо одной сферой: он либо всеобъемлющ, либо применяется в угоду доктрине и вовсе устраняется. Оправдываясь, говоря о «православном мече», Ильин подразумевал, как он сам поясняет, «меч, православно обоснованный», и добавлял, – «совсем не “оправданный”, и не “освященный”, и не “святой”»³. И в этом высказывании уже обнаруживается противоречие: если с первой его частью можно согласиться, то вторая вызывает сомнения: почему «меч православно обоснованный» вдруг оказывается в то же время и «не оправданным»? Тогда он не будет и православным, и наоборот.

Рассмотрим далее, что говорят о православности доктрины Ильина лица собственно церковные и верующие. Здесь тоже не обошлось без разногласий. В поддержку Ильина и против оценок Бердяева выступил архиепископ Анастасий Иерусалимский, видимо, не вчитавшись внимательно в суть проблемы⁴. Своего ярого защитника Ильин также нашел в лице митрополита Антония, который готов приписать христианству и смертную казнь, и другие зверства, описанные в Ветхом Завете. Митрополит приводит соответствующие высказывания⁵, забывая о том, что их необходимо рассматривать сквозь призму Нового Завета. Возникает впечатление, что отвергнутый Лев Толстой лучше понял Библию (считая этической основой Нагорную проповедь Христа о любви, а не ветхозаветные наказания), чем церковный иерарх. Завершаются аргументы митрополита требованием к оппонентам: «а вы извольте заткнуть свой глупый рот, когда желаете говорить, будто Иисус Христос не подтверждал слов Ветхого Завета о наказаниях и войне»⁶. Тем не менее, митрополит Антоний справедливо разъяснял Ильину, что «Убийство – грех (скажем от себя) как выражение бого-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 137.

² Там же. – С. 139.

³ Ильин И. Отрицателям меча // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 290.

⁴ См.: Анастасий, архиепископ. Письмо к И.А. Ильину от 29 декабря 1925 г. и 13 сентября 1926 г. // Приложение к кн. Полторацкого Н.П. И.А. Ильин: жизнь, труды, мировоззрение.

⁵ Например, «злословящий отца или мать смертью да умрет» (Исх. 20, 12; 21, 16). При этом иерарх забывает указать, что это книга не пророческого, а повествовательного характера.

⁶ Митрополит Антоний. О книге И. Ильина («О сопротивлении злу силой») // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 360.

противной злобы и ненависти или как произвол, воспрещенный Богом. Но убийство на войне может не содержать в себе ни того, ни другого элемента, и потому Церковь... не признает участия в войне грехом». К другим недостаткам трактата Ильина Антоний отнес его схематизм и формализм, отсутствие «указаний границ приложения активной принудительной силы в борьбе со злом», попытку кроить новые слова¹.

Симон, монах Афонского монастыря Ватонед, отметил ряд справедливых положений Ильина, как-то: «Государство Православного народа должно быть дееспособным и обязано употреблять силу, которой оно располагает, чтобы противостоять насилию и уничтожить зло, которое в той или иной форме проявляется, причиняя беспокойства и неся угрозу государству или его гражданам»². При этом монах Симон полагает, что государство должно и обязано «в идеале уничтожить зло в зародыше во всех областях жизни, подконтрольных государству». Однако таким путем мы приходим к тоталитарному, а не христианскому государству. Грех не уничтожается ликвидацией свободы. Тем не менее, автор письма признает, что основные тезисы и весь ход рассуждений Ильина «верны и точны», хотя встречается «недостаточно точное выражение мысли». Симон предложил свой вариант названия православной доктрины непротivления: «воспрепятствование **насилию со стороны зла**»³. Вместе с тем автор признается, что прочитал книгу Ильина лишь частично.

Обратимся теперь к историкам русской философии. Н.О. Лосский назвал работу Ильина «ценной» в силу критики учения Толстого о непротivлении. Однако Лосский не увидел никаких противоречий в том, что Ильин обосновывал необходимость выполнения чистой работы нечистыми руками. А то, что при этом возникает противоречия между благой целью и несовершенными средствами, «является моральной трагедией человека», с которой, похоже, ничего не поделаешь, необходимо смириться⁴. Видимо, уважаемый исследователь (правда, Ильину отведены 2 страницы в его *Истории*, как, впрочем, и другим мыслителям) не был чуток к моральным проблемам: тонкости различий между сопротивлением злу силой и насилием, выбор средств осуществления цели его не сильно волновали. В работе *Бог и мировое зло* Лосский по сути уже встает на позиции Ильина, т.е. Макиавелли: «мы часто бываем обязаны прибегнуть к дурному средству для пресечения зла»⁵. После этого признания позиция Лосского ясна и

¹ Там же. – С. 362, 363, 364.

² Письмо монаха Симона (2004) // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 521.

³ Там же. – С. 522.

⁴ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – С. 451, 452.

⁵ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 376.

и спорить более не о чем. Но и к моральной политике это тоже отношения не имеет.

Также весьма высоко отзывался об Ильине П.Б. Струве, непосредственно слушавший речь философа в Праге, посвященную памяти Корнилова. Струве отмечает, что «против основной мысли Ильина нельзя ничего возразить», так как он выступил «против сентиментального истолкования христианства в духе непротивленчества», «против христианского, и в частности православного, аполитизма современности» за «христианское оправдание государства и государственности»¹. С этими положениями Струве и Ильина нельзя поспорить, но дальше и глубже этого в своих текстах Струве не пошел. Однако все дело в нюансах, которые в итоге могут перевернуть изначальное представление.

Струве справедливо подверг критике тех, кто чрезмерно увлекся критикой Ильина, обвиняя его чуть ли не в большевизме (Д.С. Пасманик, И.П. Демидов и др.), и кто не замечал угрозы толстовского понимания христианства «в смысле непротивленчества и абсолютной оторренности от государства», кто использовал «двойную бухгалтерию», «совмещая религиозное горение с безразличным отношением к родине и государственности». Струве также отметил то, что критики Ильина исходят из «определенных политических настроений и построений», и что «здесь скрываются большие идейные трудности и огромные опасности, как церковные, так и политические»². Однако «опасности» эти не разъяснены, а они возможны как со стороны «сверхкритиков» Ильина, так и полного и безоговорочного признания его концепции. «Двойная бухгалтерия» обнаруживается не только у «христианских» пацифистов, но и у «христианских» милитаристов.

Наиболее глубокому анализу подверг суждения Ильина В.В. Зеньковский. Прежде всего отметим, как Зеньковский обобщенно квалифицирует мировоззрение Ильина в своем капитальном труде *История русской философии*: «То, что Ильин вообще увлекся абсолютным имманентизмом Гегеля, лучше всего показывает, как ему, по существу, чужда сфера религии. Это, однако, не помешало Ильину и раньше, а особенно в последний период его философского творчества, пользоваться постоянно религиозной *фразеологией*. Он любит говорить о “верующем знании и знающей вере” – “по существу вера и знание – одно”: “философия, – тут же говорит Ильин, – по содержанию своему *есть* религия”. Поэтому и говорит Ильин о “религиозном смысле философии”, не замечая, что в этой формуле в сущности *отменяется* сфера религии: достаточно, ведь, «религиозного смысла философии» – *что для системы имманентизма и верно*»³. Как видим, суждения

¹ Струве П.Б. Дневник политика. – М., 2004. – С. 23.

² Струве П.Б. Дневник политика. – М., 2004. – С. 28, 29.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. – Т. II. – Часть 2. – Ленинград, 1991. – С. 132.

авторитетного историка русской философии совпадают с некоторыми оценками Бердяева о понимании Ильиным религии.

Более подробно доктрину Ильина о противлении Зеньковский рассматривает в статье *По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой»* (1926). В ней автор отмечает, что хотя христианство – величайший противник войны, оно в то же время «благословляет идущих на войну». При этом благословение не означает ее оправдания. Зеньковский предпочитает говорить не о «православном мече», а о «христолюбивом воинстве», видя между этими понятиями принципиальную разницу¹. Он также выступил против понимания Ильиным любви самой по себе как «беспомощной, слепой и даже беспредметной». Зеньковский обращает внимание на то, что в христианстве «любовь есть сила». И поясняет, что, «правда, одной этой силой не может быть устроен мир — это христианство всегда осознавало, воспринимая мир во всей его фактической неправде. Но любовь остается все же силой для Церкви — единственной силой». Не поддержал он и идею придания священного смысла борьбе белого движения против большевиков. В общем он оценил книгу Ильина как затрагивающую христианскую тему, но замкнутую в рамках «ветхозаветного мироощущения» автора, отягощенную «рациональной казуистикой»².

Зеньковский относит установки Ильина к *христианскому натурализму*, следствием которых является «романтическое» увлечение государством, национализмом и иным «утопизмом». По сути он обнаруживает примат национального, идеологического (белое движение) над религиозным в концепции Ильина; попытки переkreпить евангельский идеал под данную доктрину. Суть в том, что Ильин «не может одного принять – примиренчества по отношению к большевизму. Даже одна *принципиальная* допустимость этого («любите врагов ваших...») волнует и мучит тех, в душе кого порыв к борьбе с большевиками встает как самое глубокое и праведное, как подлинная и несравнимая святость – ибо в ней они поднимаются до высокой жертвенности, идут часто на мученичество»³. Насколько Зеньковский здесь прав видно по отношению Ильина к тому факту, что Церковь в СССР вынуждена была признать власть большевиков. Несмотря на то, что иного пути для продолжения деятельности Церкви просто не было, Ильин выступил с тяжчайшими обвинениями в адрес ее иерархов. Зеньковский, продолжая, указывает, кроме прочего, что нельзя сме-

¹ «...кошунственно и недопустимо звучат слова о “православном мече”, но глубокий смысл имеет церковное слово о “христолюбивом воинстве”. Это не разная акцентуация одной и той же идеи, это как раз две разных идеи» (Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2008. – С. 108).

² Там же. – С. 96, 118, 111.

³ Там же. – С. 114, 115.

шивать «белую идею» с «белым движением»: «белая идея шире, глубже и значительнее Белого движения»¹.

Для Зеньковского спасение возможно только через сердце, путь теозиса (обожения), а не через теократию и «насильственное насаждение правды Божией». Говоря более конкретно, он утверждает, что «по существу христианство относится совершенно отрицательно к войне, призывая любить врагов наших. Поэтому на известной стадии духовной жизни прямо невозможно взять оружие в руки. Преп. Сергей «мог благословить идущих на войну, но сам не мог бы взять оружие в руки... Вот отчего христианство не может осудить тех, для кого участие в войне стало внутренне невозможно. Однако христианство сурово осуждает то уклонение от участия в войне, в основе которого лежит двуличность или трусость... Поэтому христианство, будучи величайшим противником войны, *благословляет идущих на войну*»².

«Православный меч» Ильина Зеньковский мыслит как «притягивание Церкви и ее правды к самому применению силы!». Попытку Ильина оправдать «временное отступление от неправедности», «доказать, что неправедность иногда *тоже обязательна*» для Зеньковского «есть что-то отвратительное, отдающее средневековой инквизицией». Для христианина участие в войне – «жертвенный подвиг, а не рационально строяемый принцип». «Война против тех, кто разрушает, планомерно и систематически уничтожает все святое и безусловное, – продолжает он, – имеет совершенно бесспорный священный характер»; но «встать на путь гражданской войны, – это было уже не от религии...». В итоге Зеньковский называет «казуистической работой» «доказать, что логика борьбы со злом ведет к употреблению насилия». Он приходит к выводу, что книга Ильина «заклучает именно уход от христианства, отказ от него», так как «Ильин забыл, “какого мы духа”, забыл к чему призывал нас Христос»³.

Как очевидно, вопросы этики оказались всецело зависимыми от политических задач, которые Ильин ставил перед белым движением. Это было превосходно вскрыто и Бердяевым и Зеньковским. Заложником этой необходимости стало Евангелие и Православие. Однако Зеньковский, исходя из совершенно адекватной православной интуиции, не очень четко употребляет понятия и суждения, что позволило сказать Н. Полторацкому о «мнимых» расхождении Зеньковского с Ильиным, о том, что «со многими положениями Зеньковского, которые сам Зеньковский считает возражениями Ильину, Ильин, несомненно, и сам бы по существу согласился»⁴. И это в некоторой степе-

¹ Там же. – С. 117

² *Зеньковский В.В.* По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. – Т. 1. – М., 2008. – С. 104, 107.

³ Там же. – С. 109, 111, 115, 112, 116.

⁴ *Полторацкий Н.* И.А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 484, 485.

ни действительно так, если останавливаться только на словах и не видеть того, что в их основе лежат совершенно различные интуиции. Здесь необходим не только текстуальный анализ (чего, по сути нет у Зеньковского, так как он, видимо, и не ставил такой задачи, но он верно уловил *интенции* Ильина, то, *откуда и куда* они в итоге ведут), но и герменевтический, подтвержденный, безусловно, конкретными высказываниями (что и предпринято в данной работе, восполняющей опущенное в статье Зеньковского). Н. Полторацкий полагает, что «расхождения между Ильиным и Зеньковским в те годы было не столько в основной идее, сколько в комплексе частных идей, стоявших за этой основной идеей, в общем духе»¹. Да, именно «в общем духе», а не только «в комплексе частных идей», сказали бы мы. У Зеньковского термины и понятия отражают то, что они в себе несут, у Ильина они подвержены реинтерпретации в рамках его системы координат: любовь уже не *та* любовь, праведность «не праведна», совесть может быть «бессостной» и т.д. Зеньковский очень категоричен в своих выводах, и видимо, имел на то основания. Он полагал, что нельзя Евангелие использовать для решения конкретных политических задач, а насилие оправдывать необходимостью. В этих искажениях угроза не меньшая, чем откровенный деспотизм большевиков или разрушающий пацифизм Толстого. Зеньковский, видимо, полагал, что идеи Ильина могут нанести даже больший вред, чем непротивленчество Толстого (так как оно самоочевидно абсурдно), поэтому его критический запал по отношению к писателю значительно мягче, чем к философу. В итоге Зеньковский призывает «преодолеть психологический отход от тех идей, какими жила русская интеллигенция, — от идей свободы и народолюбства, демократии и либерализма», так как «эти идеи заключают в себе хотя и неполную, но великую правду, которая должна быть раскрыта в грядущем религиозном синтезе»².

Обратимся теперь вновь к текстам самого Ильина. В главе 19 книги *О сопротивлении злу силой* Ильин пытается исследовать проблему соотношения меча и праведности, т. е. силы и ненасилия, насилия и святости. Вначале он совершенно правомерно утверждает, что «физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека», однако здесь же ниже добавляет, что «ему придется не только обнажить меч, но и взять на себя бремя человеко-убийства»³. Если с первым утверждением необходимо согласиться, то со вторым — никак нельзя. Задача убийства не может стоять ни в каком случае, если речь идет о моральной политике ненасилия. Остановить, обуздать агрессора — да! Но никак не убить (то есть не ставить убийство в качестве цели). Агрессия и агрессор долж-

¹ Там же. — С. 486.

² *Зеньковский В.В.* По поводу книги И.А. Ильина... // *Собрание сочинений.* — Т. 1. — М., 2008. — С. 119.

³ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. — М., 2007. — С. 171.

ны быть нейтрализованы, в том числе и силой (что не допускал Л. Толстой и правомерно отстаивал Ильин в своей критике непротивленчества), если иным не силовым методом это осуществить невозможно. Но и в последнем случае целью не является убийство, хотя при этом агрессор или насильник могут погибнуть. Но губит их не цель, поставленная противодействующим добром, а собственное вероломство. Зло должно быть остановлено, нейтрализовано и наказуемо, можно сказать в этом смысле – уничтожено, но не человек, даже если он является его носителем. После нейтрализации зла, осуществлявшегося им, ему должна быть предоставлена возможность покаяния и исправления, что исключает применение смертной казни. Но так как Ильин был сторонником ее, то незаметно переходит грань *сопротивления злу силой* и вступает в область *сопротивления злу насилем*. При этом он, безусловно, выходит за границы как христианства в целом, так и православия в частности.

Но это еще не все. У Ильина обнаруживаются две крайности, с которыми несоместима золотая середина ненасилия. Одна рассмотрена выше, когда Ильин соскальзывает от ненасилия к насилию, другая, напротив, рассматривает обоснованное силовое сопротивление агрессору или насильнику как вынужденный компромисс с совестью. В данном случае все путает уже рассмотренный ранее совестливый компромисс, а точнее, как было выяснено – бессовестный. Оказывается, что, применяя данное обоснованное и абсолютно необходимое сопротивление силой насильнику, человек, поступая правильно (что признает Ильин), неизбежно почему-то противоречит своей совести. Здесь у отечественного мыслителя обнаруживается некий отход к толстовству, которое он яро критикует. Только «совесть» *героя* Ильина здесь оказывается раздвоенной. У личности же со сформированной моральной структурой никаких компромиссов на уровне совести нет, более того, именно совесть вынуждает человека применить силу против насильника. Именно мораль не может мириться с аморализмом насилия и требует вступить в борьбу с ним – что так хорошо ранее прописал сам Ильин. Не выглядит «совестливый компромисс» и как муки совести, так как последние терзают человека, стремящегося к воплощению морали: он стремится так или иначе разрешить их и не может считать нормальными. Нарушения зова совести не имеют оправдания.

Терминологическая неясность приводит Ильина к методологическим и сущностным ошибкам в трактовке концепции ненасилия. Он сам употребляет термин убийство как результат силового сопротивления. Однако сам же не может признать убийство правомерным, поэтому пускается в замысловатые рассуждения о «совестливом компромиссе» и приходит к абсурдным с точки зрения морали выводам¹.

¹ Так он описывает моральное затруднение, которое сам же и создал: «Убить человека... Но разве убивающий ближнего соблюдает свое “нравственное совер-

Ранее мы указали, что при выяснении сути необходимого силового сопротивления насилию речь не должна идти об убийстве человека, а о нейтрализации производимого им зла. В этом случае отпадает необходимость в каких либо «совестливых компромиссах» и их изобретении. Однако Ильин идет своим путем, и помимо бессовестного компромисса (так по сути и с точки зрения морали следовало бы назвать «совестливый компромисс») изобретает еще и «отрицающую любовь»: убивая преступника, его следует любить именно этой «отрицающей любовью». Более того, Ильин тратит много страниц и приводит множество схоластических рассуждений, чтобы доказать, что именно любовь требует убийства, говорит о «пресекающем человекоубийце» с нечистой совестью как о герое, мученике своих «бессовестных компромиссов». Это похоже на то, как если бы некто вознамерился написать книгу, чтобы доказать, что зло необходимо во благо. Активная, героическая борьба со злом, продолжает Ильин, «заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное взаимодействие»¹. Но борьба со злом никак не должна быть «взаимоделием» с ним. Философ при этом «оправдании зла» стремится вновь заручиться писаниями святых отцов – он приводит в сносках множество высказываний, которые должны подтвердить его выводы. Однако помимо буквы еще требуется осознание духа христианства и ненасилия, а цитируя суждения, исходить из времени и места, когда они высказывались и, в конце концов, не все высказывания даже святых отцов являются бесспорными. Еще больше высказываний можно подобрать, свидетельствующих о недопустимости насилия и даже применения силы. Их Ильин, естественно, не цитирует и не анализирует. Зато злоупотреблял ими Лев Толстой. Каждый из них претендовал на единственно верную трактовку евангельских этических принципов, хотя эти их трактовки прямо противоположны. Истина ненасилия находится в золотой середине, и именно она соответствует сути христианства, других мировых религий и духовных традиций человечества.

Следующее абсурдное квазипонятие Ильина – «виновный подвиг». Его должен совершить «герой», осознающий свою вину и аморальность своего действия: «герой открыто избирает *неправедный* путь, ибо праведного пути нет в его распоряжении»². Но почему же нет праведного пути сопротивления злу силой? Ведь само по себе такое сопротивление уже является морально оправданным, так как человек и общество имеют право на самозащиту. Ильин впадает в странный

шенство”)? Разве такой исход может быть нравственно верным, безгрешным, праведным?... Разве совесть человека может при каких бы то ни было условиях признать убийство человека безгрешно-праведным делом? А если не может, то как же удовлетвориться таким ответом?» (Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 171-172).

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 181-182.

² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. – М., 2007. – С. 238.

парадокс: с одной стороны, он призывает противостоять злу силой и даже насилием, с другой, само это силовое противление считает несправедным. Неправедным является только насилие, но не сила. В действительности не только сопротивление насильнику является моральным, но возможны и моральные войны, даже *священные* – каковой была Отечественная война 1941-1945 годов для СССР. Это была и отечественная, и священная война, к вооруженной защите призывала и Церковь, так как народ боролся против агрессора за собственное выживание. Несмотря на весь кажущийся милитаризм Ильина в данном отношении он более близок к формальному морализаторству Толстого и весьма далек от религиозно-православного понимания, на которое претендовал.

Во впервые опубликованной в 1988 г. рукописи *О христианском сопротивлении коммунистическому господству* Ильин продолжает попытки оправдать применение насилия против зла большевизма. С одной стороны он признает христианский долг послушания государственной власти «по совести», с другой, приходит к убеждению, что если она от сатаны, то долгом уже будет насильственная борьба с ней. Ильин приходит к выводу, что не может быть послушания богопротивной власти, поэтому «своим христианским непослушанием мы положим этому наступлению [власти сатаны – С.Н.] конец»¹. Но вот только вопрос: как может быть непослушание христианству христианским? Ведь христианским может быть только послушание, хотя и не исключающее, зачастую и требующее соответствующего сопротивления. Ильин же настаивает на насильственном сопротивлении не взирая на место и время, не взирая на сталинский режим в СССР, уничтожающий любого, кто попытается возвысить свой голос, а не то что предпринять какие-либо действия. Исходя из такого максималистского требования, он осуждает тех церковных иерархов, которые вынуждены были выживать сами и спасти Церковь от полного уничтожения. Ильин поясняет: «Мы, христиане, борющиеся с коммунизмом, опираемся поэтому не столько на наше «право» быть непокорными коммунистическому правительству, сколько на наш “долг” – мужественно и решительно, “по совести”, побороть это сатанинское гнездо, о котором мало или ничего не знают». Главное, чтобы «наши сердца не закоснели в непослушании», так как «состояние непослушания есть тяжкое бремя и большое несчастье»². Из этих словоупотреблений сложно извлечь какой-либо определенный смысл, так как не ясно, как мыслится «совесть» и «по-совести», в чем отличие «права» и «долга» как их понимает Ильин. Зато явны противоречия и неопределенности, ведущие все к тому же макиавелльству.

¹ Ильин И.А. О христианском сопротивлении коммунистическому господству // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 7. – М., 1998. – С. 310-313, 316.

² Там же. – С. 320.

В брошюре 1947 года Ильин более определенно высказывается о грехах Церкви и ее иерархов в СССР: «Они договорились частным образом с советской властью и, не заботясь нисколько о соблюдении церковных канонов, “выделили” из своей среды угодного большевикам “патриарха” и официально возглавили новую религиозно парадоксальную, неслыханную «советскую церковь»... И это в то время как Ильин, находясь за рубежом, обличал их в «предательском отречении» и требовал от них *«героического стояния и исповедничества»*¹. При этом сам Ильин прекрасно понимал суть тоталитарного режима и невозможность обычного существования Церкви в тех условиях. Ведь сам же он пишет, что «Сергий и Алексей были всегда терроризированными пленниками Сталина». И разве могло быть иначе? Фактически Ильин призвал иерархов церкви к самоубийству. Возможно, они и были готовы к личному исповедничеству и полному сопротивлению, что, несомненно, закончилось бы их гибелью, но на них была еще и ответственность за Церковь и за паству. Сам же Ильин ниже описывает, как стенографировалось двумя контролировавшими друг друга сотрудниками каждое слово иерархов, выезжавших за рубеж. В таком случае, им не нужно было возвращаться, а церковь в СССР упразднить?! Но это и было бы именно то, чего добивались большевики. В 2008 году состоялось великое событие – объединение Русской зарубежной и Русской Церкви Московского патриархата, что показало – отступничества не было, а были тяжелейшие за всю историю существования христианства условия выживания. Ильин же ничтоже сумняшеся называл патриарха всея Руси Алексия «сознательным политическим провокатором у антихриста»². В этих оценках обнаруживается нежелание признать фактическое состояние дел и отсутствие всякого христианского смирения. Чем могли помочь ситуации гневные обличительные речи Ильина против церковных иерархов? Стало ли от этого легче кому-нибудь в тоталитарном СССР?

Но что такое истинное православное ненасилие? Если посмотреть на историю, то мы увидим взаимоисключающие суждения и примеры внутри самой Церкви. Известно, что св. князь Владимир после принятия крещения отказывался сурово наказывать преступников, пока не получил вразумления от константинопольского патриарха. Как отмечает Н.К. Гаврюшин, один из первых споров о сопротивлении злу силой можно найти в переписке московского митрополита Даниила с боярином Федором Карповым³. Если первый настаивал на терпении, то второй на применении силы в отстаивании «правды и закона». Спор также был по поводу наказания новгородско-московских ерети-

¹ Ильин И.А. О церкви в СССР // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. – М., 1998. – С. 362-363.

² Ильин И.А. О церкви в СССР // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. – М., 1998. – С. 364.

³ Гаврюшин Н.К. Антитезы «православного меча» // Вопросы философии. – № 4. 1992. – С. 79-80.

ков, когда архиепископ Геннадий прямо призывал ввести методы инквизиции, которые процветали в остальной Европе. Затем следует всем известный спор Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Последний выступал за прощение раскаявшихся еретиков. Однако это примеры из внешней истории Церкви, но есть еще внутренняя и духовная ее жизнь, исходящая из евангельских принципов и выраженная в «философии пустыни», духовно-аскетическом предании, старчестве. И здесь оценки определены: ненасилие не только проповедуется, но и практически осуществляется, причем в своих глубочайших жертвенных формах. Так Серафим Саровский не оказывал сопротивления грабителям, которые его жестоко избивали. Святые принимали лично на себя подвиг мученичества, но в социально-политической жизни допускали необходимость сопротивления злу силой, об этом свидетельствует пример Сергия Радонежского, благословившего монахов на борьбу с завоевателями Земли Русской, ибо сказано: «"Взявшие меч, мечем погибнут" (Мф. 26. 52) – в этих словах Спасителя находит обоснование идея справедливой войны»¹, что, возможно и стремился сказать Ильин, но не смог вполне адекватно обосновать.

Уже Достоевский указывал, что христианство, «которое, вполне признавая давление среды и провозгласивши милосердие к согрешившему, ставит, однако же, нравственным долгом человеку борьбу со средой, ставит предел тому, где среда кончается, а долг начинается... Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет - так убить другого, чтобы достать табаку» (XXI, с. 16).

Рене Жерар отмечает в этой связи следующее: «Спрашивая, насколько воинственна или миролюбива та или иная религия, мы словно не замечаем того, что насилие исходит от нас, людей... независимо от того, верим мы в Бога или нет. Поэтому вопрос о религиозном насилии является прежде всего человеческим вопросом, социальным и антропологическим вопросом, а вовсе не религиозным»². Он приходит к выводу, что «насилие, ответственность за которое мы любим перекладывать на религию, на самом деле является нашим собственным; и мы должны бороться именно с ним. Превращение религии в козла отпущения нашего собственного насилия в конце концов может привести к крайне неприятным последствиям»³.

1 О социальной концепции русского православия. – М., 2002. – С. 311.

2 Рене Жерар Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. – № 4 (67) 2008. Философско-литературный журнал. – С. 129.

3 Там же. – С. 138.

Часть V. ОТ УРОКОВ ПРОШЛОГО К СОВРЕМЕННОСТИ

§ 1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ИСТОКИ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ» В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА И ЕГО ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Русский «Серебряный век» начала XX века часто сравнивают с западноевропейским Возрождением XIV–XVI веков. Ранее философию Возрождения определяли как "величайший прогрессивный переворот" (Ф. Энгельс), а время, в которое она развивалась эпохой, "которая нуждалась в титанах и которая породила титанов"¹. Однако титаны, как известно из древнегреческой мифологии, являются отрицательными персонажами. Так, согласно П.П. Гайденко русский Серебряный век с эпохой Возрождения роднит не только небывалое развитие искусств, философии, но и «ослабление чувства греховности», «распространение пантеизма, мистицизма, герметизма и гностицизма»². Поэтому необходимо «лучше увидеть те слабости, которым подвержена русская культура Серебряного века, в том числе и философия этого периода», что даст возможность «освободиться от многих иллюзий, которые мы нередко разделяем с нашими предшественниками, часто не осознавая этого»³.

Бог в эпоху Возрождения понимается как творческое начало, проявляющееся в красоте и гармонии, уподобляться которому – главная цель человека. Задача философии в этом плане – не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства. Природное начало оправдывается и в нравственном отношении. Если природа это «госпожа и учительница мира», то и нравственность строить следует из ее требований. И уже Лоренцо Валлы (1407–1457) в работе *О наслаждении* идеалом провозглашается извращенный эпикуреизм, в котором на первый план выдвигаются чувственное удовольствие и личная польза, земное наслаждение оказывается предварительной ступенью к небесному блаженству, добродетелью является все, что относится к инстинкту самосохранения. Оказалось, что, сбросив с себя принципы средневековой метафизики и основывавшейся на ней нравственности, человек приблизился не только к своей сущности (гуманизму), но и к оправданию эгоизма. Подвижничество и жертвенность сменились учением о самосохранении, страдание во имя спасения – культом наслаждения и пользы. В итоге от человека как божест-

¹ Цит по: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М., 1980. – С.3.

² Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 332.

³ Там же. – С. 8.

венного творения новоевропейский гуманизм пришел к человеку как средству производства капитала, отчуждению человека от своей сущности, общества, духовных и материальных ценностей. Такова оборотная сторона возрожденческого гуманизма, лежащего в основе и современной западной культуры и цивилизации¹.

И в России сейчас, как отмечает С. Хоружий, «возрождаются не столько лучшие, сколько худшие явления и черты прошлого. В тяжелых условиях рассеяния, русская диаспора сумела творчески преодолеть Серебряный век, продвинуться дальше на путях богословской работы». Тем не менее, сегодня, по мнению автора, «после долгого небытия богословской мысли, пленения мысли философской, религиозное сознание может легко вернуться к повторенью задов Серебряного века – не блестящих взлетов, а слабостей и ошибок его...»².

Однако новоевропейский вид гуманизма не единственный. В Византии XI–XIV вв. возрождается и расцветает религиозный гуманизм, тоже руководствующийся принципом антропоцентризма, но основывающийся не на отрицании или умалении божественного начала, а на утверждении возможности обожения человека. При этом восстанавливаются духовные идеалы раннего христианства, получившие развитие в Византии под названием “исихазм”, что означает покой, безмолвие, в состоянии которых душа оказывается способной воспринимать духовную реальность. Если Возрождение обожествляло самого человека, развивая учение о человекобожестве, то исихазм говорит о возможности его обожения, т. е. развивает учение о богочеловечестве.

Начинается византийский исихазм с творчества Симеона Нового Богослова и получает концептуальное выражение у Григория Паламы. Однако вскоре Византия, как независимое государство, перестает существовать, фактически пресекается восточное возрождение. Идеи исихазма переходят на Русь, но ее цивилизация и культура были не готовы, не способны в полной мере развернуть их по причинам социально-исторического характера, внешним и внутренним. Если возрожденческий гуманизм исторически состоялся, попав в благоприятную почву, то исихастский еще не имел возможности развиваться в целостное мировоззрение, способное активно преобразовывать общество. Хотя уже в XIX–нач. XX века постепенно начинает расцветать данная традиция (Серафим Саровский, старцы Оптиной пустыни, Иоанн Кронштадтский и др.), пресеченная событиями 1917 года. Тем не менее, можно сказать, что гуманизм способен выражать себя в двух формах: светской и религиозной. Благодаря западному влиянию в Россию стал проникать и возрожденческий гуманизм, который можно обнаружить уже в XVIII в. в творчестве Н.И. Новикова и последую-

¹ О кризисе данного типа гуманизме, который определяется как «профанный», см. у С.Л. Франка (*Духовные основы общества*. – М., 1992. – С. 415).

² Хоружий С.С. *Опыты из русской духовной традиции*. – М., 2005. – С.302.

щих представителей дворянской культуры. Вместе с тем только та культура способна успешно развиваться, которая не расколота, хотя и разнообразна. Необходимо не противопоставлять светский гуманизм религиозному, а искать точки их соприкосновения в борьбе за человека, природу и мир на планете.

Казалось бы, над обретением такого единства работала русская философия Серебряного века и Религиозно-философское общество в Петербурге, однако все оказывается гораздо сложнее и противоречивее. С. Булгаков писал, что в основе возрожденческого гуманизма лежит “религия человекобожества”, в основе которой – человеческая гордыня. Поэтому данный идеал порочен и неминуемо приведет человечество к гибели. Выход: необходимо от религии человекобожества обратиться к религии богочеловеческой. Бердяев считал, что “новая история создала ересь гуманизма. И необходим церковный ответ на тревожный религиозный вопрос, поставленный этой ересью, – раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом призвании”¹. Однако удалось ли это осуществить? С.С. Хоружий полагает, что Серебряный век «не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее...»². С одной стороны, Вл. Соловьев, как и последующие русские философы-идеалисты начала XX в. подвергали критике крайности Возрождения, с другой – сами оказались зависимыми от того, что критиковали.

Указанные противоречия в полной мере отразились и в движении по созданию «нового религиозного сознания». Согласно С.Л. Франку оно явилось попыткой «возродить старое революционное народничество». Он называет его «религиозным революционизмом», «бесплодным призраком», который «все же способен на короткое время отуманить и увлечь за собой незрелые умы, и потому его нельзя просто игнорировать»³. К движению «нового религиозного сознания» принадлежали многие мыслители, писатели и деятели искусства, многих оно если и не увлекло, то затронуло. Мы рассмотрим три наиболее видные фигуры – Николая Бердяева, Дмитрия Мережковского и Василия Розанова. При этом мы не будем касаться несомненных эстетических достоинств их творчества, а критически остановимся лишь на его отрицательном идейном составе в связи с избранной темой (что, конечно, не исключает его позитивного содержания в отношении других проблем, тем и вопросов).

По Бердяеву «новое религиозное сознание есть продолжающееся откровение, вмещение большей полноты религиозной истины, так как на прежних степенях религиозного откровения раскрылась лишь час-

¹ «Памяти Вл. Соловьева» // *Путь*. Кн. 1. – М., 1992. – С. 220.

² *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 297.

³ *Франк С.Л.* О так называемом «новом религиозном сознании» // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 308-309.

тичная, не полная истина»¹. В новом «синтезе» «языческий тезис и христианский антитезис» исчезнут. В этом – «религиозная мечта наша», – признается Бердяев, – и продолжает: «Только из соединения религиозного опыта с высшим философским знанием может родиться истинный гносис. Только тогда будет разбита историческая ограниченность богословских школ, внешний авторитет будет окончательно заменен внутренней свободой и будет продолжен путь к полноте мистического богопознания»²; «Грех исторического христианства... в его дуализме, по которому “дух” был признан божеским, добрым, а “плоть” безбожной, злой»³; «Судьбы нового религиозного движения связаны с радикальным решением основной, новой темы об отношении религии к “плоти”, к “земле”, о религиозном освящении культуры, общественности, половой любви, радости жизни»⁴.

Уже в приведенных высказываниях заключено много путанного, неадекватного, много претензий. Прежде всего, Бердяев ведет речь о синтезе язычества и христианства, однако любому верующему или просто понимающему веру человеку совершенно очевидна несовместимость этих начал. Эта «мечта» не только не осуществима, но и пагубна; если ее все же пытаться осуществлять – получится околехристианская ересь. Если есть потребность обязательно это делать, то изначально необходимо понимать несовместимость этой задачи с метафизикой христианства. Далее Бердяев ведет речь о соединении «религиозного опыта» с философским знанием, но вопрос встает о том, *какого* опыта? Каким опытом обладал Бердяев? Этот опыт очевиден, если прочитать его произведения. Он позаимствован у Я. Беме и Ф. Баадера, т.е. западноевропейских пантеистических мистиков, отнюдь не у оптинских старцев и не у святых отцов, и даже не у традиционных католиков. Далее у Бердяева речь идет об ограниченности богословских школ, о необходимости выйти за их границы к некоей мистической свободе, а по сути – «люциферическому анархизму» (П.П. Гайденко), который неизбежно заканчивается (и закончился) насилием и тоталитаризмом в социально-политической жизни.

Стремясь создать некое новое откровение, Бердяев прославляет Мережковского, как передовую фигуру на этом пути. Вначале Бердяев был просто очарован его идеями, хотя позднее несколько охладел. Бердяев признавал за Мережковским то, что «в его лице новая русская литература, русский эстетизм, русская культура перешли к религиозным темам. Он много лет будил религиозную мысль, был посредником между культурой и религией, пробуждал в культуре религиозное

¹ Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании // *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 382-383.

² Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 383-384.

³ Там же. – С. 394. Здесь Бердяев ошибочно приписывает христианству манихейские и платонические черты.

⁴ Там же. – С. 389-390.

чувство и сознание»¹. Но *какое* «религиозное чувство и сознание» он пробуждал? Сам Бердяев отмечал, что Мережковский был «оторван от всего церковного», что он «страдает неясностью мысли, философской спутанностью и атрофией чувства действительности»²; что он исповедует «решительный и крайний религиозный материализм»³, «далекий от всего православного», что, однако, не помешало ему «создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства». Оценил Бердяев и интеллектуальные способности нового «пророка»: «настоящего дерзновения религиозной мысли здесь нет», «больше игры» («мережковщины»), мысль его «не сложна и не богата»; он «стоит гораздо ниже того типа религиозной мысли, которое я определил бы как возрождение православия. Мережковский влияет преимущественно на тех, которые находятся на первых стадиях религиозного пути и обладают небольшим еще религиозным опытом»; «Не имея дара веры... хотел бы он быть пророком новой веры»⁴. Если Достоевский выступил с призывом «смирись, гордый человек», то Мережковский противопоставил ему свое: «Доколе мы будем смиряться»⁵.

Сам Мережковский так объяснял свои цели: «...Мы вовсе не желаем “высидеть” новую религию – мы очищаемся с Христом как с центральным фактом, и вера у нас есть, но почему-то мы не можем войти в церковь. Это какая-то новая “ересь”, но без ущерба для догматики. Мы не пророчествуем, а утверждаем, что наше время – небывалое. Поставлена на карту вся культура. А церковь никак не реагирует, ни православная, ни католическая. Единственное место мёртвого штиля в наше время – церковь! Это страшно, апокалиптично! Все дети мира что-то видят, церковь – ничего. Чем ближе к церкви тем тише, глуше...»⁶. Он справедливо поясняет, что интерес к религии – это интерес к основаниям лучшего устройства жизни: «Спасти душу можно, только спасая *жизнь*, т.е. не разлучая души с телом, а наше греховное, низменное и низкое пренебрежение к плоти мира, – к человеческой истории и культуре, – совершенно также губило жизнь, как если бы мы обратили, в заботах о плоти, позабыли и то, чем эта плоть жива»⁷. Но на каких путях Мережковский стремился решить эту реальную, вскрытую им проблему (которая отнюдь не была новостью, ведь уже

¹ Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 353.

² Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998. – С. 107.

³ Бердяев Н.А. «Новое христианство (Д.С. Мережковский)» // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 334.

⁴ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. – М., 1998. – С. 331-334, 352.

⁵ Это высказывание Мережковский прокричал в ответ на напоминание Вяч. Ивановым вышеприведенных слов Достоевского (См.: А.А. Ермичёв, Религиозно-философское общество в Петербурге. – СПб., 2007. – С. 117.).

⁶ Цит. по: Ермичёв А.А. Указ. соч. – С. 192.

⁷ Там же. – С. 194.

Достоевский отмечал, что русская церковь находится в «параличе», и что монархия требует реформирования)?

3. Гиппиус подчеркивает, что мысль о создании Религиозно-философских собраний зародилась литературно-эстетических кружках, когда они стали раскалываться, ибо «чистая эстетика уже не удовлетворяла... И захотелось эти домашние споры расширить, — стены раздвинуть»¹. Ведь петербургская интеллигенция не занималась изучением религиозных вопросов, тем более, связанных с церковью. Однако обещанного «сближения интеллигенции с церковью», не произошло². Мережковский и соратники замыслили создание «нового христианства» и новой «Церкви Плоти и Крови», так как «многие хотели Бога для оправдания пола»³. Это «создание» началось с особого ритуала, обратного христианскому по сути⁴. С точки зрения верующего сознания это не «новое христианство», и даже не атеизм, а «новое язычество» или, хуже того, воплощенный, сознательный сатанизм, хула на святые и основополагающие символы христианства⁵. Так, вместо христианской *аганэ* мы находим здесь «влюбленность в Христа», допускающую всевозможное распутство в сфере пола⁶. «Новое религиозное сознание» запуталось в проблеме пола: оно началось с критики аскетизма, затем впадением в него (разговоры о «духовной» любви), но, одновременно и реально все завершалось разложением

¹ Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // «Настоящая магия слова»: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. — СПб, 2007. — С. 17.

² О неискренности «сближения», а своего рода «приманке» для получения разрешения от властей Гиппиус пишет в дневниках. Но даже эти «заигрывания» с Церковью привели к тому, что часть радикальной интеллигенции «записала» мережковцев в «консерваторы», ибо «религия, без разбирательства, была осуждена» (там же, — с. 30). С другой стороны, те церковные служители, которые участвовали в деятельности Собраний, старались не афишировать себя, в силу отрицательного отношения церковной иерархии.

³ Гиппиус З.Н. Дневники. — Ч. 1. — М., 1999. — С. 89-90.

⁴ Его описание читайте там же. — С. 96.

⁵ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001. — С. 340. Откровенно об этом пишет Бердяев: «Человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства, и там и здесь он видит божественное откровение: в жилах его текут два потока крови и производят бурю, в голове его мысли дwoятся» (Н.А. Бердяев, *Sub specie aeternitatis*. — М., 2002. — С. 382.).

⁶ Подробный анализ сказанного можно найти в книге Гайденок П.П. (М., 2001. 2001. — С. 332-335, 341, 342.). А. Боханов высвечивает одну характерную сторону столичного высшего общества последнего царствования: «удивительную эротическую истерию, надрывный культ плотской чувственности и вакханического экстаза, охвативший в первую очередь дам столичного света. Разнузданную похоть часто прикрывали разговорами о поисках простоты, искренности и истинности. Темы книг и лекций по вопросам пола в начале века стали чрезвычайно популярными. Разговоры на эти темы, еще совсем недавно немислимые в православном русском обществе, сделались модными». Все это, к тому же, способствовали раздуванию мифов вокруг Распутина (А.Н. Боханов, Николай II. — М., 1997. — С. 276).

как ума, так и тела. Бердяев, например, отмечает, что Мережковский в антихриста «верит более, чем в Христа, без антихриста не может шагу ступить. Всюду открывает он антихристов дух и антихристов лик. Злоупотребление антихристом – один из основных грехов Мережковского»¹. Бердяев признает, что все потуги создания нового религиозного сознания и новой церкви в итоге завершились интеллигентским хлыстовством².

Но духовный разлад заканчивается не только искушением плоти, но и разрушением социально-политической жизни. Мережковский стремился «новым религиозным сознанием», объединенным с революционным социализмом – «новой христианской общественностью» – осчастливить всех людей на земле. Революция у него не просто приветствуется, но именно *освящается* – худшее, что можно только придумать, так как в этом случае беспредельное насилие над человеком и обществом получают религиозную санкцию и оправдание. Правда, когда возвещаемая им эпоха приближалась, он оказывался или на юге, или за рубежом, а именно – в Париже, где у него уже заранее была приобретена квартира и можно было продолжать разговоры о литературе с остатками уцелевшей интеллигенции. Достоевский назвал такую позицию «смердяковщиной»³. Данное поведение логически вытекало из мировоззрения Мережковского (как и псевдо-либералов в современной России), который полагал, что «если свободу можно купить существованием России, то пусть Россия пропадет»⁴.

Бердяев отмечает эволюцию во взглядах Мережковского: «Некогда эстетически пленился он цезаризмом, мистическим самодержавием и не может освободиться от этого образа»⁵. Затем «он возвращается к старому интеллигентскому типу и хотел бы быть Чернышевским на религиозный лад». В своей религиозной «реформе» Мережковский «более насильственен, чем ортодоксальные православные. Он – политик в мистике и мистик в политике»; «Он одержим пафосом всемирности, принудительного универсализма, характерного для латинского духа, для римской идеи». При этом он «всех подводит под одну схему, под один трафарет», его синтез «остается чисто ментальным, схематическим, бессильным», он «не есть познание»; «Он остается в вечном двоении... Ему нравится это двоение, это смешение образа Христа

¹ Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 349.

² У Бердяева это называется «интеллигентной хлыстовщиной», хотя в данном случае речь должна идти об *интеллигентской*, но никак не *интеллигентной* хлыстовщине (последняя вряд ли возможна, как и высказывание «доброе зло»).

³ Смердяков мечтал о том, чтобы Наполеон завоевал Россию, тогда бы он смог открыть в Москве парикмахерскую.

⁴ Цит. из *Заметки* в «Новом времени», № 11480 (см.: А.А. Ермичѳ. Религиозно-философское общество в Петербурге. – СПб., 2007. – С. 30).

⁵ Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 349.

и антихриста, эта неясность в различении подлинного и обманного. Лица и личины, бытия и небытия. *Тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности*; он «идет за старым интеллигентским максимализмом и утопизмом, который был порожден исторической отсталостью и безответственностью»¹. В работе *Грядущий хам* Мережковский выступил с критикой идеи Достоевского и будущих *Вех* о беспочвенности и безрелигиозности русской радикальной интеллигенции, точнее, он стремился их оправдать, называя Петра I «*первым русским интеллигентом*», полагая, что «единственные законные наследники, дети Петровы – все мы, русские интеллигенты»². У Грядущего Хама три ипостаси: самодержавие, православие и, самое страшное, – «хулиганство, босячество»³. Однако парадокс в том, что творчество знаменитого критика как раз и способствовало приходу к власти этого «босячества», ибо его обуздать и направлять тогда могли только монархия и православие. Мережковский же наивно полагал, что спасение заключается в некоей «религиозной общественности», видимо, этом «новом религиозном сознании», которое разлагало основы общественно-политической жизни.

Обычно к движению нового религиозного сознания относят и Василия Розанова. Однако это не всегда верно, хотя одно время он входил в круг близких друзей Мережковского. О своей дружбе с Розановым Мережковский пишет: «Но никто не подозревал, что это – близость двух противников, которые готовятся на смертный бой». Принципиальное Различие он видел в следующем: «И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-русской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас»⁴. Как рассказывает в дневнике З. Гиппиус, Розанов не захотел принять участия в задуманном ими «таинстве»: «Розанов, занятый своими мыслями, усмотрел опасное в тайне, о которой мы просили...»⁵. Он, по выводам Гайдено, составлял некое исключение в окружении Мережковского, так как «защищал святость гетеросексуального брака и отвергал вся-

¹ Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 346, 334, 335, 352.

² Мережковский Д. Больная Россия. – Л., 1991. – С. 35. Блестящий анализ понятия интеллигенции и критику точки зрения, отстаиваемой Мережковским, дает Георгий Федотов, показав, что «Петру удалось на века расколоть Россию на два общества, два народа, переставших понимать друг друга» (Г. Федотов, *Судьба и грехи России*: В 2-х тт. – Т.1. – СПб., 1991. – С. 80). Родилась чуждая народу интеллигенция, а не та, которая должна из него произрастать и его просвещать.

³ Там же. – С. 43.

⁴ Там же. – С. 94, 95.

⁵ Гиппиус З.Н. Дневники. – Ч. 1. – М., 1999. – С. 90.

кие извращения на половой почве»¹. То, что описывает Гиппиус, было естественным для культуры Серебряного века, когда перед разразившимися революционными событиями плодились и размножались всевозможные литературно-эстетико-мистические кружки: у Вяч. Иванова «водят “хороводы” и поют вакхические песни, в хламидах и венках», на «радениях» у Минского «для чего-то кололи булавкой палец у скромной неизвестной женщины и каплю ее крови опускали в бокал с вином»².

В «Новом времени» (№11800, 1909, с.13) Розанов публикует Письмо в редакцию, в котором сообщает о своём выходе из совета общества: «Вследствие совершенно изменившегося характера религиозно-философского общества в Петербурге, я нахожу себя вынужденным выйти из состава *совета* его, дабы не нести ответственность за измену прежним, добрым и нужным *для России* целям». Он мотивирует своё решение несогласием с «совершенно изменившимся характером» деятельности общества: «Из религиозно-философского оно превращается в литературное, с публицистическими интонациями». Он считает, что инициатива такой перемены исходит от Д. Мережковского, Д. Философова и З. Гиппиус: «Общество, имевшее задачи *в России*, превратилось в частный, своего рода семейный кружок: без всякого *общественного значения*»³. «Бог – в тайне, – поучает Розанов в статье Трагическое остроумие («Новое время», №11822, 1909). – Разве не сказано было сто раз, что Он – в тайне? Между тем Мережковский вечно тащит его к свету, именно как вот рекламы – напоказ, на вывеску, чтобы все читали, видели, знали, помнили как таблицу умножения или как ученик высекающую его розгу. Что за дикие усилия!»⁴. Розанов отмечает не только отсутствие у Мережковского вкуса к религии, но и его неискренность в отношении к ней.

На собрание 21 января 1909 г. В. Розанов отозвался откровенным фельетоном, в котором в частности, сказано:

Зал шумел, гремел, стучал... И хотя “Бог”, “богочеловечество”, “человекобожество” и “Христос” потрясали воздух, но не чувствовалось ни е-ди-но-го религиозного звука здесь, и зал до того был пуст от религии, от чувства её, от понимания её, как это только и может быть в “Польском клубе в Петербурге”, каковое место лукавый роковым образом указал “введенным во искушение”... Место *само по себе* хорошее: но надо же было литераторам толкнуться

¹ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 335.

² Гиппиус З.Н. Задумчивый странник. О Розанове // «Настоящая магия слова»: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. – СПб, 2007. – С. 37.

³ Цит. по: Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге... – СПб., 2007. – С. 155.

⁴ Там же. – С. 51.

именно сюда для богоискания... Между тем, знаете ли что: можно и не потрясать именем “Бог”, и всё-таки говорить так что *в зале почувствуется, что есть Бог*. Главный грех собраний едва ли не заключается в том, что говорят-то о Боге они постоянно, говорят, а вот думать о Нем никогда не думают... В зале Религиозно-философских собраний нет религии, потому что нет религиозного тона души, и нет религиозного тона в слове; скажу проще... ни у кого в зале нет и до сих пор не проявилось религиозного стиля...¹.

Общество Мережковского не только развивало псевдо-религиозную риторiku, но и стремилось решать конкретные политические задачи. Так 11 марта 1917 года от лица совета РФО была подготовлена к Временному правительству (для Керенского) *Записка*, где помимо прочего, предлагалось следующее: «2) Отделение церкви от государства... 3) Осуществление принципа отделения церкви от государства возможно в чистом виде только при республиканском строе... 5) ...Церковный собор, преждевременно созванный, с необходимостью станет орудием контрреволюционного движения в стране. 6) ...должно устранить с ответственных постов всех иерархов, составлявших оплот самодержавия. 9) б) ...Необходим для раскрепощения народной совести и предотвращения возможности реставрации соответственный акт от лица церковной иерархии, упраздняющий силу таинства царского миропомазания...»². Все это обосновывалось необходимостью установления «свободной демократии». Однако сами Мережковские и их компания с начала апреля 1917 г. уехали в Кисловодск на дачу и вернулись лишь 8 августа. О событиях в Петрограде узнавали из газет и писем. Не очень они жаждали вкушать блага развертывавшейся в стране «демократии». Пронзительнее, и точнее всех сказал об этом Розанов, не уехавший в эмиграцию, но на родине наблюдавший, как «с язгом, скрипом и визгом опускается над Русскою Историю железный занавес»³:

И высунулось — для меня, его друга — такое всегда удивлявшее бледностью лицо Мережковского и еще более бледное и какое-то страшное лицо З.Н. Гиппиус. „Вот кто пришел и кто победил...” О, не революция, не „народники”. Даже не социалисты... Победил „в русском народе” тот, чьего имени он не знает, и победил — веще, громадно, колоссально... Потухает солнце... О, Мережковский, это — ты в нем. Когда-нибудь вся „русская литература”, — если она продолжится и сохранится, что очень сомнительно, — будет названа „Эпохой Мережковского”. И его мыслей... но главным образом

¹ В религиозно-философском обществе // *Новое время*, № 11806, 23 янв. 1909. – С. 3.

² Цит. по: *Ермичев А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге... – СПб., 2007. – С. 204-205.

³ *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. – М., 1990. – С. 580.

его действительно вещей и трагических ожиданий, предчувствий. Намеков, а самое, самое главное — его „натурки“, расхлябанной, сухой, ледящей, узенькой... Его — ломанья искреннего, его фальши непритворной и всего, всего его...¹.

В. Розанов называет Мережковского, Гиппиус, Философова и др. среди тех, кто «литературу подготовлял убийство» на Аптекарском острове, когда террористами-эсерами была взорвана дача П.А. Столыпина и множество людей погибло и получило увечья². Позднее, находясь в отчаянии от событий 1917 года, развивая уничтожающую критику и самокритику, Розанов пишет: «Не литература должна приветствовать торжество революции, а революция должна, наоборот, сказать спасибо литературе, которая все время, целых полвека и более, призывала революцию»³. И когда пришли сроки, время «собирать камни», «Русь слиняла в два дня»⁴.

Согласно С. Франку Мережковский, будучи «гипнотизированный событиями русского революционного движения», решил обрести свою церковь в русской интеллигенции, атеистической и нигилистической⁵. — Задача по определению невыполнимая: «...проектируемая Мережковским религиозно-политическая реформа в конечном счете сводится к тому, чтобы, сохранив в неприкосновенности революционную интеллигентскую душу, вынуть из нее Маркса и атеизм и на их место поставить апостола Иоанна и апокалипсическую религию...»⁶. Согласно Зеньковскому чаяния и пророчества группы Мережковского, идущие еще от Вл. Соловьева, это — анархизм и «типичная религиозная романтика, окрашенная очень ярко в «революционно-мистические» тона»⁷. На эту же связь указывает и Г. Флоровский:

¹ Розанов В.В. Апокалипсис русской литературы // *Новый мир*, № 7, 1999. — С. 149.

² Ермичѳев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907-1917). СПб., 2007, с. 119.

³ Розанов В.В. Апокалипсис русской литературы // *Новый мир*, № 7, 1999. — С. 7. На это указывал уже Ф. Достоевский: «Отделясь от народа, они естественно потеряли и бога. Беспокойные из них стали атеистами; вялые и спокойные — индифферентными. К русскому народу они питали лишь одно презрение, воображая и веруя в то же время, что любят его и жаждут ему всего лучшего. Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, — каким бы должен быть, по их понятиям, русский народ. Этот идеальный народ невольно воплощался тогда у иных передовых представителей большинства в парижскую чернь девяносто третьего года. Тогда это был самый пленительный идеал народа» (Достоевский Ф.М. *Дневник писателя*. 1873. // ПСС в 30-ти тт. — Т. XXI, — Л., 1976. — С. 9.).

⁴ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. — М., 2000. — С. 6.

⁵ Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании» // Д.С. Мережковский: pro et contra. — СПб., 2001. — С. 310.

⁶ Там же. — С. 312.

⁷ Зеньковский В.В. Мережковский, его идеи // Там же. — С. 430.

«новое религиозное сознание» было в значительной мере развитием и углублением религиозной метафизики Вл. Соловьева»¹.

В первой статье *Вех — Философская истина и интеллигентская правда* — Н. Бердяев отмечает некоторые сущностные черты радикальной интеллигенции, а по сути выродившейся в своеобразное сектантство «интеллигентщины». Это своеобразный мир, живущий замкнутой жизнью, отрицающий значимость философии и всецело подчинившийся утилитарно-общественным целям. Причем вера в эти цели вырождается в фанатизм в силу очень низкой философской культуры. Кумирами этой, по сути суеверной идеологии становятся «народ» («народническое мракобесие», «моральный догмат»), «интересы распределения и уравнивания», в то время как место «врага народа» занимает самодержавие. Это интеллигентское «манихейство» привело к подчинению знания политической кружковщине, то есть, по сути, к его уничтожению. Вместо философских поисков истины стала доминировать «доморощенная и почти сектантская философия» Чернышевского и Писарева, Михайловского и Лаврова. Затем пришла другая вера — в марксизм, которому полностью не удалось перебороть «народничество». Поэтому «марксистские победы над народничеством» по сути не изменили интеллигентской кружковщины. Интеллигенцию интересовала не истина или ложь той или иной теории, а ее пригодность для заранее определенных политических целей — уничтожения монархии, после чего должен был наступить земной рай в рамках той или иной политической доктрины. При этом происходило всецелое игнорирование «оригинальной и полной творческих задатков русской философии»².

Ведь интеллигенция наша дорожила *свободой* и исповедывала философию, в которой нет места, для свободы; дорожила *личностью* и исповедывала философию, в которой нет места для личности; дорожила *смыслом прогресса* и исповедывала философию, в которой нет места для смысла прогресса; дорожила *соборностью человечества* и исповедывала философию, в которой нет места для соборности человечества; дорожила *справедливостью* и всякими высокими вещами и исповедывала философию, в которой нет места для справедливости и нет места для чего бы то ни было высокого. Это почти сплошная, выработанная всей нашей историей аберрация сознания. Интеллигенция, в лучшей своей части, фанатически была готова на самопожертвование и не менее фанатически исповедывала материализм, отрицающий всякое самопожертвование; атеистическая философия, которой всегда увлекалась революционная интеллигенция, не могла санкционировать никакой святы ни, между

¹ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М., 1988. — С. 205.

² Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. — М., 1991. — С. 24–29.

тем как интеллигенция самой этой философии придавала характер священный и дорожила своим, материализмом и своим атеизмом фанатически, почти католически. Творческая философская мысль должна устранить эту aberrацию сознания и вывести его из тупика. Кто знает, какая философия станет у нас модной завтра, – быть может, прагматическая философия. Джемса и Бергсона, которых используют подобно Авенариусу и др., быть может, еще какая-нибудь новинка. Но от этого мы не подвинемся ни на шаг вперед в нашем философском развитии¹.

Любовь к «народу», «крестьянству» или «пролетариату» сопровождалась неуважением к достоинству человека как такового. При этом сама по себе философия и истина мало кого интересовали, важно было «поглядывание по сторонам с целью узнать, кому это понравится», а также демагогия, деморализующая душу и создающая тяжелую атмосферу. Так, например, в марксистской среде возобладали «классовые» объяснения, которые превратились в «болезненную навязчивую идею». Для Бердяева все сказанное явилось признаком «умственного, нравственного и общекультурного декаданса»². Исходя из сказанного Бердяев приходит к выводу, что «в данный час истории интеллигенция нуждается не в самовосхвалении, а в самокритике»³.

Русская интеллигенция была такой, какой ее создала русская история, в ее психическом укладе отразились грехи нашей болезненной истории, нашей исторической власти и вечной нашей реакции. Застаревшее самовластие исказило душу интеллигенции, поработило ее не только внешне, но и внутренне, так как отрицательно определило все оценки интеллигентской души. Но недостойно свободных существ во всем всегда винить внешние силы и их виной себя оправдывать. Виновата и сама интеллигенция: атеистичность ее сознания есть вина ее воли, она сама избрала путь человекопоклонства и этим исказила свою душу, умертвила в себе инстинкт истины. Только сознание виновности нашей умопостигаемой воли может привести нас к новой жизни. Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т.е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы. Тогда родится новая душа интеллигенции⁴.

Бердяев выражает здесь и позитивное отношение к духовной традиции: «Философия есть один из путей объективирования мистики; высшей же и полной формой такого объективирования может быть

¹ Там же. – С. 40–41.

² Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. – М., 1991. – С. 32.

³ Там же. – С. 30.

⁴ Там же. – С. 42.

лишь положительная религия». При этом он признает, что «Интеллигентское сознание требует радикальной реформы, и очистительный огонь философии призван сыграть в этом важном деле не малую роль. Все историческое и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры»¹.

Однако в дальнейшем, послеуховском своем творчестве, Н. Бердяев фактически отказывается от сказанного и идет в определенном смысле дальше и Вл. Соловьева, и Д. Мережковского, с сожалением говоря, что последний «принимает экзотерически-догматическое христианство», что приводит его «к новому религиозному рабству». Для Бердяева «проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти или святой общности, а есть прежде всего проблема человека, проблема религиозной антропологии». И так как Мережковский на звание пророка не потянул, эту миссию решил взять на себя Бердяев: «Новое религиозное откровение может быть лишь откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси... Откровение третьего Завета — имманентное, его сам Бог ждет от человека»². В каких чертах открывается этот «новый завет»? Читаем Бердяева: «Нужен бунт не только против лже-христианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного... Само понятие разврата — старое, буржуазное понятие, продукт отвлеченного морализма». При этом «мировое бытие должно освободиться от уз «материи, от давящей нас закономерности “природы”... пространство и время должны исчезнуть, как кошмар»³. Данные высказывания Бердяева вообще выходят за границы философского постижению действительности, а представляют собой род гностического псевдо-интеллектуального мистицизма, анархизма и нигилизма⁴.

¹ Там же.

² Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. — СПб., 2001. — С. 336, 345, 350.

³ Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. — М., 2002. — С. 394. Хотя позднее Бердяев будет не столь радикален и даже начнет критиковать крайности Мережковского и его «нового религиозного сознания».

⁴ Об анархизме «нового религиозного сознания» см. указанную книгу П.П. Гайденко, с. 349. Наряду с революционизмом у Бердяева присутствует анархизм Толстого: «И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия» (Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. — М., 2002. — С. 259.). То же находим и у Мережковского: Отношение Церкви грядущей Теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом «безвластие», «анархия» — весьма несовершенно, не потому что слово это чрезмерно, а потому что оно недостаточно выражает силу отрицания власти...». Вместе с Бердяевым он называет государство «одним из искушений дьявольских» (Мережковский Д. Большая Россия. — Л., 1991. — С. 96).

Однако в дальнейшем, послевеховском своем творчестве, Н. Бердяев фактически отказывается от сказанного и идет в определенном смысле дальше и Вл. Соловьева, и Д. Мережковского, с сожалением говоря, что тот «принимает экзотерически-догматическое христианство», что приводит его «к новому религиозному рабству». Для Бердяева «проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти или святой общности, а есть прежде всего проблема человека, проблема религиозной антропологии». И так как Мережковский на звание пророка не потянул, эту миссию решил взять на себя Бердяев: «Новое религиозное откровение может быть лишь откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси... Откровение третьего Завета – имманентное, его сам Бог ждет от человека»¹. В каких чертах открывается этот «новый завет»? Читаем Бердяева: «Нужен бунт не только против лже-христианского аскетизма, но и против союза семейного, насильственного, всегда безрелигиозного... Само понятие разврата – старое, буржуазное понятие, продукт отвлеченного морализма». При этом «мировое бытие должно освободиться от уз «материи, от давящей нас закономерности “природы”... пространство и время должны исчезнуть, как кошмар»². Данные высказывания Бердяева вообще выходят за границы философского постижению действительности, а представляют собой род гностического псевдо-интеллектуального мистицизма, анархизма и нигилизма³.

Как же случилось, что цвет определенной русской интеллигенции, всемирно известные имена оказались распространителями, а зачастую и идеологами революции, насилия и аморализма? Тайна сия заключена в противоречивости русского Серебряного века, который возродил не только высокое искусство и глубокую философию. Среди его метафизических оснований обнаруживается гностицизм и манихейство, пантеизм и вытекающий из него хилиазм, поверхностный и дурманящий мистицизм. Следствием этих метафизических уклонов явля-

¹ Бердяев Н. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Д.С. Мережковский: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 336, 345, 350.

² Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 394. Хотя позднее Бердяев будет не столь радикален и даже начнет критиковать крайности Мережковского и его «нового религиозного сознания».

³ Об анархизме «нового религиозного сознания» см. указанную книгу П.П. Гайденко, с. 349. Наряду с революционизмом у Бердяева присутствует анархизм Толстого: «И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия» (Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. – М., 2002. – С. 259.). То же находим и у Мережковского: Отношение Церкви грядущей Теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом “безвластие”, “анархия” – весьма несовершенен, не потому что слово это чрезмерно, а потому что оно недостаточно выражает силу отрицания власти...». Вместе с Бердяевым он называет государство «одним из искушений дьявольских» (Мережковский Д. Большая Россия. – Л., 1991. – С. 96).

ется нигилизм и анархизм, революционаризм и воинствующий атеизм, заразившие русскую интеллигенцию и приведшие ее если не к поощрению, то к молчаливому приятию лжи, террора и всяческого насилия.

Метафизическая эклектика, приведшая к указанным последствиям (как отмечено Е. Трубецким, В. Зеньковским и Г. Флоровским, а из современных исследователей – С. Хоружим и П. Гайденко), начинается уже в учении о всеединстве. Будучи по сути пантеистическим, оно делает невозможным теодицею, ведет к хилиазму и имперсонализму. У Вл. Соловьева своеобразно сочеталось религиозное предание православного Востока с философским мистическим преданием Запада. Отсюда вытекает и его, как считает Е. Трубецкой, ошибочность: «Идя по стопам Киреевского и Хомякова, он сравнительно легко восторжествовал над *рассудочными* элементами западноевропейской философии, но не в достаточной мере остерегся того несравненно более тонкого соблазна, который заключался во многих ее религиозных и мистических построениях, в особенности же в том шеллингианском гностицизме, от которого он никогда не мог ясно себя отграничить»¹. Реально для Соловьева существует «не человек, а только человечество в целом», делает вывод П. Гайденко и отмечает, что «поражительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет к *имперсонализму*»². Стирание грани между трансцендентным и имманентным, Творцом и творением в классической немецкой философии «парадоксальным образом обернулось полным уничтожением человека как единичного существа». Можно согласиться, в этой связи, с выводами П. Гайденко о том, что «без возрождения метафизики невозможно преодолеть имперсонализм» и новоевропейский пантеистический гностицизм, которые фактически привели к катастрофам и преступлениям против человека в XX веке³. В русский Серебряный век необходимо пристально всматриваться: там есть чем восхищаться, но не все следует оттуда заимствовать. Российской интеллигенции, наконец, следует изучить свой собственный опыт, вновь перечитать *Вехи*, чтобы не повторять катастроф прошлого.

Оценка со стороны Г. Флоровского «первой метафизики» Соловьева будет яснее понятна, если рассмотреть его отношение к платонизму в целом. Везде, где Флоровский его находил, подвергал критике. Досталось и тем, кто развивал концепцию христианского платонизма (П. Флоренский). Если для Г. Флоровского и А.И. Сидорова установление непосредственной связи платонизма и христианства губительно

¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2-х тт. – Т. II. – М., 1995. – С. 67.

² Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 55.

³ Там же. – С.105.

для последнего, то для Флоренского и Лосева – не крамольно, а объективно. С. Хоружий если и называет философию всеединства ветвью христианской мысли, тем не менее, подчеркивает, что «в ее основе не так уж много от христианства», но очень прочная привязка «к античному идеализму, к структурам платонической и неоплатонической мысли»¹. Г. Флоровский отмечает, что в замысле онтологического всеединства есть своя правда, – это стремление возвести все к первоистокам, понять все бытие как ценность и благо, но ложно и обманно стремление все истолковать в предметных категориях. В результате получается, что «в органическом всеединстве *нет места действию*, – здесь *возможно только движение*», нет места акту и подвигу и признаются только «субстанциальные отношения». Флоровский приходит к выводу, что «новое религиозное сознание», которое во многом стимулировал Вл. Соловьев, было в значительной мере развитием и углублением его «первой метафизики», т.е. «гностической мистикой» и «внешним теократизмом». Однако сам Соловьев в своем духовном становлении ее изжил и отверг, что зафиксировано в его предсмертном произведении *Повесть об Антихристе*. «Но по “иронии судьбы” отвергнутая самим Соловьевым его “первая метафизика” стала образцом и источником вдохновения для сменивших его поколений; и в этом его роковая и двусмысленная роль в истории русского религиозно-философского самосознания»². Вместе с тем, по Флоровскому, «философия конца», намеченная Соловьевым в *Трех разговорах* и, особенно, в *Повести об Антихристе* оказалась во многом неостребованной в последующей русской философии, которая почти не касалась проблем *реального* эсхатологизма, а ведь именно идеи, развитые им в данных произведениях, могли бы способствовать развитию метафизики веры³. Фактически Соловьев и встал на ее позиции, но уже тогда, когда не было больше отпущено времени для творчества. Однако многие последователи Соловьева зачастую останавливались на полпути, принимая лишь то, что он сам преодолел. Как выразился Е.Н. Трубецкой, «понять Соловьева – значит вместе с тем и *сделать шаг вперед от Соловьева*»⁴.

Если идти еще глубже во вскрытии метафизических истоков «нового религиозного сознания» и Серебряного века, то мы неизбежно приходим к источнику, более первичному, чем Возрождение – это эпоха эллинизма, характеризующаяся таким же эклектизмом и той же борьбой идей. Но тогда победило христианство, на основе которого

¹ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 177.

² Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – М., 1988. – С. 206.

³ Об этом см. статью Сербиненко В.В. «Проблема “конца истории” в традиции русской эсхатологической теории» // Вестник РУДН. Серия *Философия*, № 1, 1997 г. – М., 1997. – С. 101-108.

⁴ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. В 2-х тт. – Т. II. – М., 1995. – С. 9.

оказалось возможным построение цивилизации и современной культуры (пусть даже в секуляризованном виде). Лишь оно смогло преодолеть мировоззренческий разброд, победить гностицизм, манихейство, всевозможный мистицизм; утвердить мораль и бесконечную ценность человеческой личности, веру в Абсолютное Благо. Сейчас мы находимся в ситуации той же непрекращающейся борьбы, которая была обострена и в эпоху Серебряного века. Именно итог этой борьбы на духовном уровне предопределил социально политическую катастрофу России 1917 года.

Петербургское религиозно-философское общество и развившееся в его недрах «новое религиозное сознание» представляли собой лишь одно из направлений Золотого века русской философии, причем во многом тупиковое (философски, религиозно, политически и морально), как видно из вышеизложенного. Наряду с ним развивалось другое, московское, представленное именами В.Ф. Эрн, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева и др., которое, как и «мережковцы», стремилось к обновлению церковной жизни, но не путем разрыва с исторической церковью, а через религиозно-философский синтез, который начал, хотя и не всегда удачно, уже Вл. Соловьев. Это направление можно определить как христианский платонизм и неоплатонизм. Однако, как известно, платонизм и христианство несовместимы, что сказалось в противоречивом развитии идей всеединства, имяславческих спорах и неудачных попытках создания софиологии. Третье направление представлено В.Н. Лосским, Г. Флоровским, В. Зеньковским и др. православно мыслящими философами, обратившимися к духовной сущности православной традиции – исихазму.

В русской философии Серебряного века, в символизме, софиологии и имяславии исихазм начал оживать и воспроизводиться, хотя это воспроизведение было иногда неполным, а иногда и неверным, что зависело от характера связи данных течений с платонизмом¹. Патристика и византийский исихазм и их проявления в культуре Серебряного века способствовали выработке нового философского направления – осмыслению духовного познания, основанного на вере, которому еще только предстоит будущее оформление и развитие.

¹ Об этом см.: *Гоготшивили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. – М., 1994. – С. 880.

§ 2. ОТ ВЕХ К ФОРМИРОВАНИЮ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ

Вы — соль земли.
Если же соль потеряет силу,
то чем сделать ее соленою?
Она уже ни к чему негодна,
как разве выбросить ее вон
на поприще людям?
Евангелие (Мф. 5, 13)

Прошло уже более ста лет после выхода в свет знаменитого сборника *Вехи*¹, в котором отечественные мыслители, представители русской интеллигенции провели небывалый, откровенный и до сих пор для многих болезненный самоанализ. Высказанные ими идеи были не новы, — об этом писал уже и Карамзин, и Достоевский, и Ключевский и многие другие. А после них еще — С. Булгаков, И. Ильин, Г. Федотов. Последнему принадлежит замечательная статья, в которой определяется как историческое развитие, так и само понятие интеллигенции: «русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей»; и еще резче: «орден», «религиозная секта», в которую не вмещаются Толстой и Достоевский².

К чему же сводится критика *Вех* со стороны оппонентов? К нескольким пунктам, которые можно предъявить всем и всему на свете. Они сказали не все: одно забыли, другое упустили, третье не заметили... Но позвольте, никто и претендовать не может на *все*, на исчерпывающий анализ. Ни в коем случае не ставили такой задачи и веховцы. Хотя они, конечно, надеялись, что только инициировали самоанализ, что он развернется дальше, шире и глубже, а после очищения начнется конструктивная созидательная творческая работа. Но не тут то было, — слишком они были в этом смысле «самонадеянны» и слишком высокого мнения об интеллектуальном слое в России, несмотря на всю свою критику. Надеялись, что кто то еще может образумиться, что-то еще можно спасти... Но то, что все завершилось наихудшим образом, — в этом нет их вины.

По Шпенглеру при вырождении культуры в цивилизацию «в невероятных количествах растет голая интеллигентность — это единственное цветение, этот сорняк на городских бульжниках. Это уже не скупая, глубокая мудрость старых крестьянских родов, которая остава-

¹ По словам В.В. Розанова — «самая грустная и самая благородная книга» (*Розанов В.В. Мережковский против «Вех» // Его же: Собр. соч. О писательстве и писателях. — М., 1995. — С. 355.*)

² *Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Его же: Судьба и грехи России: В 2-х тт. — Т. 1. — СПб., 1991. — С. 72, 91.*

лась истинной, пока эти роды жили; но это пустой дух дня, газет, литературы, собраний народа; дух без крови, который критически разъедает все, что еще осталось истинного, то есть живые остатки выросшей культуры. Ибо культура является растением»¹. Это происходит, по Шпенглеру, когда «место сословий должны занять несовместимые с ними деньги и интеллигентность, контора и кафедра, счетовод и писарь, – без манер, без обязанностей, без дистанции»².

В России перед *Вехами*, подвергшими критике сознание данной «интеллигенции», были *Бесы* Достоевского и сборник *Проблемы идеализма* (1902). После *Вех* последовали сборники *Из глубины* (1918) и *Из-под глыб* (1974). Казалось бы, самоанализ проведен на глубочайшем уровне, состоялась откровенная психотерапия для образованного слоя России, осталось только читать, осмыслять и делать выводы. Более того, история на деле подтвердила истинность прогнозов *Вех* и Достоевского, а Солженицын описал, как это реально происходило в *Красном колесе*³ и *Архипелаге ГУЛАГ*. По нам уже прошлось и «желтое колесо» девяностых. Однако самое поразительное, что наблюдается неприятие авторов *Вех* за их откровенность и нелицеприятность. «Что же ответила на эти вещи призывы русская интеллигенция? – Задаёт риторический вопрос П.И. Новгородцев, и сам же отвечает. – К сожалению, приходится засвидетельствовать, что ее ответом было единодушное осуждение того круга мыслей, которые принесли “Вехи”». Так было, и так есть сейчас. В сборнике *Из глубины* Новгородцев поясняет и причины этого явления: «единодушным хором порицания были встречены «Вехи» в русском обществе. Это объясняется тем, что сотрудники «Вех» несли с собой начала, резко разрывающие с социалистическими, анархическими и народническими верованиями русской интеллигенции»⁴. В.В. Розанов добавляет об интеллигенции: «над черствой бесчувственностью ее и черным бесстыдством ее можно было бы поставить крест, но появились “Вехи” <...> вдруг подняли интеллигенцию из той ямы и того рубища, в которых она задыхалась, в высокую лазурь неба. <...> Нравственный позор революции и интеллигенции заключался в ее хвастовстве, в ее бахвальстве, в ее самоупоении. Это было какое-то самоупоение, которого не

¹ Шпенглер О. Годы решений (1933) // Политические произведения. – М., 2009. – С. 115.

² Там же. – С. 132.

³ К сожалению, это десятитомное произведение всей жизни писателя, которое можно назвать *Войной и Миром* (по аналогии с романом Л. Толстого) XX века, остается непрочитанным российской интеллигенцией. В лучшем случае оно читано отрывками и урывками. В нем показана уже не теория, как в *Вехах*, а практические последствия безответственного поведения интеллигенции и политиков, приведшие страну к социально-политической катастрофе и гражданской войне.

⁴ Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Его же: Соч. – М., 1995. – С. 349, 357.

проткнешь. Все “мертвые души” Гоголя вдруг выскочили в интеллигенцию, и началось такое шествие, от которого только оставалось запахнуть дверь»¹.

Вехи были написаны с болью «за прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны»², этим обусловлена как популярность сборника, так и его неприятие. Розанов отмечает, что «Успех “Вех” произошел отчасти от того, что никакая брань на книгу не могла переубедить общество в том, что здесь подали голоса свои самые чуткие, самые впечатлительные люди страны; и что после революции и войны это впервые послышался новый, свежий голос...»³.

Солженицын в статье *Образованщина* уже в 1974 году пишет следующее: «Роковые особенности русского предреволюционного образованного слоя были основательно рассмотрены в “Вехах” — и возмущенно отвергнуты всею интеллигенцией, всеми партийными направлениями от кадетов до большевиков. Пророческая глубина “Вех” не нашла (и авторы знали, что не найдут) сочувствия читающей России, не повлияла на развитие русской ситуации, не предупредила гибельных событий». П.П. Гайденок отмечает, что «к несчастью, книга “Вехи” оказалась пророческой. Самые худшие опасения ее авторов сбылись. И интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистскую программу и разрушительные идеи...» («*Вехи*»: *Неуслышанное предостережение*)⁴. Но и сейчас Российская интеллигенция все еще расколота, как и общество, гражданская война в душах еще не закончилась. Как и предполагал Солженицын, промежуток между Февралем и Октябрем 1917 года Россия будет изживать более ста лет. И может быть, не только Россия: «“Вехи” и сегодня кажутся нам как бы присланными из будущего»⁵. Выявленные и подвергнутые критике в *Вехах* черты, по мнению П. Ткаченко, являлись «вовсе не досадной издержкой деятельности радикальной интеллигенции, не каким-то побочным явлением, а её сутью, прямым следствием ее идей и убеждений», «отклонением от природы человеческой», в связи с чем автор не верит в возможность ее преобразования⁶.

Не будем в данном случае касаться власти как таковой, — она бывает разной. Более важен в данном случае вопрос об отношении интеллигенции к власти, народу, обществу, государству. И здесь мы сталкиваемся с болезнью, которой уже около двух столетий. Речь идет

¹ Розанов В.В. Мережковский против «Вех» // Его же: Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 356.

² Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. — М., 1991. — С. 22.

³ Розанов В.В. Собрание соч. На фундаменте прошлого. — М., 2007. — С. 570.

⁴ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001. — С. 434.

⁵ Солженицын А.И. Образованщина // Его же: Собрание сочинений: В 9 т. Т. 7. — М., 2001. — С. 100.

⁶ Ткаченко П. Когда же произойдет смена вех?.. — М., 2009. — С. 25, 66.

о диагнозе, поставленном нашими великими мыслителями, философами и писателями, юристами и социологами с мировыми именами. Однако наблюдается совершенно противоположное, и в этом Россия – уникальная страна: жить в России и любить Россию – непопулярно и небезопасно. Разрушать ее – поощрительно, прогрессивно, «демократично» и «либерально», модно и даже денежно. Слово патриотизм фактически изгнано из лексикона либеральствующих интеллектуалов. Необходим был Солженицын, вернувшийся в подвергнувшуюся новому игу уже «желтого колеса» страну, чтобы вновь прозвучало это слово.

На наш взгляд, ситуация катастрофическая, и не столько с властью, сколько именно с интеллигенцией. Можно сказать словами В.В. Розанова: «Мы умираем от единственной и основательной причины: *неуважения себя*. Мы, собственно, самоубиваемся... Нигилизм... Это и есть нигилизм, — имя, которым давно окрестил себя русский человек, или, вернее, — имя, в которое он раскрестился»¹. Можно повторить слова П. Новгородцева о том, что «нет сейчас вопроса более жгучего, как вопрос о судьбах нашей интеллигенции»².

В.Г. Короленко отмечал «умственный хаос, в каком бродила гражданская мысль даже сравнительно “культурного” русского человека». Совершенно понятно, – продолжает он, – что разобраться в многообразном брожении политических идей при таких условиях нет никакой возможности. “Политика” тут обращается в простое “отрицание существующего строя”, и беззащитный ум влечется туда, где это отрицание последовательнее и проще»³.

Причины этого нигилизма Короленко видит в следующем: одного только правительство «устранить не в силах, это — общего, можно сказать, всенародного сознания, что *так дальше жить нельзя*. Сознание это властно царит над современной психологией. А так как самостоятельные попытки творческой мысли и деятельной борьбы общества за лучшее будущее всюду подавлены, то остается непоколебленным одно это голое отрицание. А это и есть психология анархии»⁴. Однако после манифеста 1905 г. и дарованных политических свобод ситуация должна была измениться, но не тут то было. Даже Милуков заявил «Ничего не изменилось! Борьба продолжается!». А это уже похоже на общественно-политическую шизофрению. «Общий фон, – повествует Короленко, – глубочайшее презрение уже не только к одной стороне жизни, а ко всей жизни: к правительству, к обществу, к себе и к другим»⁵. Короленко приводит следующий характерный

¹ Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. – М., 2000. – С. 8.

² Новгородцев П.И. О путях и задачах... – С. 358.

³ Короленко В.Г. Бытовое явление. Заметки публициста о смертной казни // Собрание соч. в шести томах. – Т. VI. – М., 1971. – С. 154.

⁴ Там же. – С. 160.

⁵ Там же. – С. 161.

пример из письма заключенного, «поразительный по цельности и интенсивности стихийного анархистского настроения»:

— Вы спрашиваете, к чему я стремился? И действительно, — к чему? Я не могу объяснить. Я не нахожу тех слов, которыми мог бы все это объяснить. Но я вижу и чувствую, что *не то в жизни, что должно быть*. А как должно быть по-настоящему, я не знаю, или, пожалуй, знаю, но не умею рассказать. Когда я был на воле, то наблюдал, что *люди делают не то, что нужно делать*, а совсем другое...¹.

Все хорошее, — пишет следующий арестант, — заслонялось дурным, и я видел только зло во всю свою хотя и короткую жизнь. Видал, как другие мучаются, и сам с ними мучился. При таких обстоятельствах и при такой жизни *можно ли любить что-нибудь, хотя бы и хорошее?* Прежде я работал на заводе, и мне это нравилось. Потом я понял, что работаю на богача, и бросил работу. С вооруженного восстания стал грабить с такими же товарищами, как я².

Наиболее интересно в этом высказывании то, что автор «понял», что работает на богача, хотя работа ему и нравилась, и после этого стал грабить. Т.е. его решение шло не от самой жизни, а от «понимания», которое, видимо, вложили в него агитаторы.

Современная Россия также больна своей интеллигенцией как и во времена Вех. Бесы этой болезни опознаны и вскрыты, но излечения нет. Это поразительный феномен, который можно было бы назвать идеологической шизофренией (ее Солженицын назвал Полем). Она разнообразна, может быть разных цветов и оттенков, от радикально-либеральной до националистической, но во всех своих обличьях она остается большевистской по сути, прежде всего, по методам. Перечислим черты этого Поля³, блестяще описанные в указанных сборниках у русских философов: утопизм, анархизм, нигилизм (в том числе правовой), революционизм, безответственность, насилие (или молчаливое согласие с ним, а также пацифизм, как его диалектическая противоположность) и, как следствие, аморализм, воинствующий атеизм («религия человекобожества» (С. Булгаков)) и фанатический догматизм, поверхностное западничество, безродный космополитизм и антигосударственность («отщепенчество» (П. Струве)), народничество или «демократизм» (при полной оторванности от действительного народа и нужд его). В конце концов, это элементарное невежество,

¹ Короленко В.Г. Бытовое явление. Заметки публициста о смертной казни // Собрание соч. в шести томах. — Т. VI. — М., 1971. — С. 161. Курсивы В.Г. Короленко.

² Там же. — С. 162.

³ У Солженицына они приводятся и анализируются в статье *Образованщина* в указ. соч. — С. 101 и далее.

недообразованность и недовоспитанность («образованщина» (А. Солженицын)), и как следствие – гордыня и самомнение, при одновременном возможном самопожертвовании во благо каких-либо идей, а не реальных людей, общества и государства. Если эта «соль земли» не прекратит свою разрушительную деятельность в СМИ, с университетских кафедр, в гражданском обществе, то новая третья революция (после 1917 и девяностых XX века) уже будет последней для страны.

Образованный слой в России должен перейти от распространения яда нигилизма, безответственного критицизма и радикализма к выработке положительной общественно-политической и государственной идеологии. П.П. Гайденок отмечает, что «авторы “Вех” равно не принимали ни консервативно-охранительной ориентации правительства, ни радикально-революционной – подавляющей части интеллигенции. Они хотели быть центром, – тем самым центром, который в других странах, как правило, оказывается сильнее крайних полюсов, но в России, увы, был слабым и подвергался уничтожающей критике как справа, так и слева»¹. Таким образом, наметки выхода из данной критической ситуации также можно обнаружить у наших хорошо известных мыслителей: у Б.Н. Чичерина это – «охранительный либерализм», у П.И. Новгородцева – правовая культура и служение общему делу, у С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и П.Б. Струве – «либеральный консерватизм», у Ф.А. Степуна – христианский, персоналистический либерализм.

Например, Чичерин отделял «либерализм уличный» от «охранительного», истинного. Уличный – «это скорее извращение, нежели проявление свободы». Он любит шум, скандалы и, как сейчас можно сказать, драки с милицией под фотокамеры иностранных корреспондентов. Его не заботит законность и правопорядок, он сам же первый его и нарушает. Он не терпит иного мнения, независимой личности, т.е. его понимание свободы распространяется только на своих единомышленников. Он неразборчив в средствах и готов опуститься до призывов к насилию. Это отрицательное понимание свободы, анархическое, критика всего и вся ради самой критики. «Известно, что всякий порядочный человек должен непременно стоять в оппозиции и ругаться», – пишет Чичерин. И еще: «Чисто отрицательное отношение к правительству, систематическая оппозиция – признак детства политической мысли». Ведь «критиковать несравненно удобнее и приятнее, нежели понимать. Тут не нужно напряженной работы мысли, альтернативного и отчужденного изучения существующего, разумного постижения общих жизненных начал и общественного устройства; не нужно даже действовать: достаточно говорить с увлечением и позиро-

¹ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 413.

вать с некоторым эффектом»; «еще лучше, напечатать какую-нибудь брань за границей, собирать вокруг себя недовольных всех сортов, из самых противоположных лагерей, и с ними отводить душу в невинном свирепении, в особенности же протестовать при малейшем поводе и даже без всякого повода»; «оппозиция не нуждается в содержании», главное здесь, – критика и ничего кроме критики. При этом «первое и необходимое условие — не иметь ни малейшего соприкосновения с властью... Это не значит однако, что следует отказываться от доходных мест и чинов». По сути это – вырождение либеральной идеи, что мы и наблюдаем в новой России. Совершенно поразительно, но то, что сказал Чичерин об «уличном либерализме», буквально происходит в современной России: «Постоянная оппозиция неизбежно делает человека узким и ограниченным. Поэтому, когда наконец открывается поприще для деятельности, предводители оппозиции нередко оказываются неспособными к правлению, а либеральная партия, по старой привычке, начинает противодействовать своим собственным вождям, как скоро они стали министрами»; «Но чтобы независимый человек дерзнул сказать в пользу власти — Боже упаси! Тут поднимется такой гвалт, что и своих не узнаешь». Однако «свобода не является среди людей, которые делают из нее предлог для шума и интриг»¹.

Продолжает эту линию и Р.И. Сементковский, отмечая, что «в русской жизни получился весьма потешный маскарад: так как порядочным человеком мог быть только либерал, а быть либералом — значило находиться в оппозиции, то нас обуяла страсть протестовать во что бы то ни стало. Стоит только вспомнить все это, – продолжает он, – чтобы понять, как поверхностны были наши взгляды на либерализм: одна мода сменялась другой, смотря по тому, откуда дул ветер; сознательность целей, твердость плана, понимание государственных и общественных интересов отсутствовали. Допустим, что протест — вещь хорошая; но, тем не менее, надо же знать, во имя чего протестовать». Как позднее Солженицын, Сементковский придает особое значение местному самоуправлению, «только благодаря которому английское, например, государство спаслось от катастрофы». Но система английского местного самоуправления «предполагает не столько права, сколько обязанности, и во все времена представляла школу, в которой вырабатывались административные деятели»². Но наши современные либералы лишь сотрясают воздух восклицаниями, будоражат общество и клеветают на власть, их не интересует реальная жизнь людей и самоуправление на местах. Ведь участие в этом требует реальных дел, действительной ответственности, созидательного труда, «а трудиться

¹ Чичерин Б. Различные виды либерализма // Опыт русского либерализма. Антология. – М., 1997. – С. 41-49.

² Сементковский Р.К истории либерализма // Там же. – С. 153-155.

мы не любим»¹. Удивительно, но эти слова сказаны в конце позапрошлого века. Что же изменилось?

Напротив, «сущность охранительного либерализма, – продолжает Чичерин, – состоит в примирении начала свободы с началами власти и закона. В политической жизни лозунг его: либеральные меры и сильная власть». При этом «верховный нравственный закон, идея добра, это неперемненное условие свободы». «Власть и свобода точно так же нераздельны, как нераздельны свобода и нравственный закон. А если так, то всякий гражданин, не преклоняющийся безусловно перед властью, какова бы она ни была, во имя собственной свободы обязан уважать существо самой власти»; «Необходимость управлять на деле раскрывает все те условия власти, которые упускают из вида в оппозиции. Тут недостаточно производить агитацию; надобно делать дело, нужно не разрушать, а устраивать, ни противодействовать, а скреплять, и для этого требуются положительные взгляды и положительная сила»². Вторит Чичерину и Р. Сементковский: «В исходе XIX столетия мы яснее, чем когда-либо, видим пропасть, разделяющую интеллигенцию и народ, чувствуем, что мы по большей части только прикрываемся народным знаменем, а служим в сущности самим себе. Поэтому либерализм должен видоизмениться, и главная его задача будет отныне не протест, а компетентная и выдержанная деятельность, направленная к поднятию уровня народного благосостояния. Таков будет, по нашему разумению, новый либерализм, — либерализм XX века»³. Правда, этого не произошло, хотя на дворе уже век XXI.

Следующим видным веховцем и сторонником действительного либерализма был П.Б. Струве – «юрист по образованию, либерал по политической ориентации, сторонник конституционной монархии»⁴. В. Розанов охарактеризовал его следующим образом: «Струве, во всяком случае, – человек безусловно честный, прямой и искренний и “интеллигент” такой чистой воды, что больше не бывает. Из этого его политического опыта, пожалуй, и вытекла идея о “великой России”. В ней он сделал шаг необыкновенно трудный именно для интеллигента: признание начала государственности»⁵. Либерализм Струве называют «консервативным» (С.Л. Франк) и «патриотическим», так как он стремился соединить его с государственностью и идеей великой России, выступил против революционной анархии, насилия, за право и народовластие. За все эти «грехи» товарищи по кадетской партии об-

¹ Там же. – С. 152.

² Чичерин Б. Различные виды либерализма // Там же. – С. 50.

³ Сементковский Р.К истории либерализма // Там же. – С. 165.

⁴ Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 442.

⁵ Розанов В.В. Собрание сочинений. В нашей смуте. – М., 2000. – С. 208.

винили его в «великодержавном шовинизме». И это не случайно, ведь в своей статье в Вехах он обвинил либеральную интеллигенцию в отщепенчестве, ее отчуждении от государства и враждебности к нему: «В безрелигиозном отщепенчестве от государства русской интеллигенции — ключ к пониманию пережитой и переживаемой нами революции»¹. Однако, говоря о сильном государстве и необходимости подчинения ему он имел в виду «не внешнее и насильственное, а внутреннее и моральное подчинение, признание государственного могущества, как общественной ценности»². В своих Отрывках о государстве (1908) Струве обосновывает возможность и необходимость синтеза либерализма и патриотизма, индивидуализма и религиозности, национального и интернационального. Он выступил против гиперкритицизма и нетерпимости русской интеллигенции, отстаивал чувство личной ответственности и свободы. Струве, по мнению П.П. Гайденко, был «политическим лидером “Вех”... Главное, что оказался трезвым и дальновидным практическим политиком, не утратившим — несмотря на свою оппозиционность — сознания государственного деятеля, а не романтика-разрушителя»³. Струве стремился «вернуть либерализму, забывшему свое “первородство”, его метафизический и религиозный дух», выросший из христианства⁴. Как мы видим, лучшие русские либералы добольшевистской России были и одними из самых суровых критиков либерализма, видели его вырождение, боролись за его истинный облик. И были, вместе с тем, наивны. Оправдательская предсказанная не их, а Достоевского, и самые мрачные. Теперь вся надежда на век XXI, неужели Россия еще не все выстрадала, неужели наша интеллигенция не способна ничему научиться из собственной истории?

Выступал против нигилистического «отщепенчества» и В. Розанов, приведем его высказывание: «Нации растут, а государство складывается. Государство есть продукт человеческой работы, есть сознательное, целесообразное строительство, и каждое поколение людей, например, и наше поколение, стоит на известном уровне от фундамента и кладет свой ряд кирпича выше и выше, дальше и дальше. Мы должны любить эту свою постройку и беречь ее, по крайней мере, как муравьи берегут свою кучу, или, — чтобы взять сравнение поизящнее, — как пчелы любят и хранят свой улей»⁵.

¹ Струве П. Интеллигенция и революция // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. М., 1991. – С. 143.

² Струве П. Отрывки о государстве // Опыт русского либерализма. Антология. – М., 1997. – С. 268.

³ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М., 2001. – С. 434–435.

⁴ Там же. – С. 451.

⁵ Розанов В.В. Уроки государственного самосознания // Собрание сочинений. В нашей смуте. – М., 2000. – С. 167.

С.Н. Булгаков видел беду России в несформированности у интеллигенции консервативно-либеральной идеологии. Он надеялся «найти внереволюционный, свободный от красной и чёрной сотни культурный центр». Философ поясняет, что «культурный консерватизм, почвенность, верность преданию, соединяющаяся со способностью к развитию — таково было это здание, которое и на самом деле оказалось бы спасительным в истории, если бы было выполнено»¹. Участвуя в работе II Думы (1907 г.) философ выступал за осуждение всяческого террора, однако его позиция оказалась маргинальной, ее не поддерживали даже кадеты, эти борцы за свободу, либеральную идею. Кадетизм, по мнению Булгакова, «был поражен тем же духом нигилизма и беспочвенности, что революция»².

Однако проблема в России есть и была не только с либерализмом, но и консерватизмом. Булгаков это глубоко прочувствовал и выразил в следующих словах: «Русские почвенники были культурные консерваторы, хранители и чтители священного предания, они были живым отрицанием нигилизма, но они не были его преодолением, не были потому, что сами они были, в сущности, духовно сыты, и никуда не порывались души их, никуда не стремились. Они жили прошлым, если только не в прошлом. Их истина была в том, что прошлое есть настоящее, но настоящее-то не есть только прошлое, но оно есть и будущее...». Хуже того, «среди правых руководящую роль задавали погромные элементы... поклонники московщины и деспотизма реакции под маской консерватизма», в связи с чем, признается мыслитель, «я чувствовал себя в трагическом почти одиночестве в своем же собственном лагере»³. Поэтому, приходит Булгаков к выводу, «величайшее несчастье русской политической жизни, что в ней нет и не может образоваться подлинного («английского») консерватизма...»⁴.

С.Л. Франк также выступил в сборнике Из глубины с критикой как радикального либерализма, так и крайностей консерватизма. Недостаток первого он видел в отсутствии у него «самостоятельного и положительного общественного мирозерцания», в проникнутости «чисто отрицательными мотивами» и отчужденности от «положительной государственной деятельности»⁵. При этом он приводит слова Достоевского, которые остаются верными, пожалуй, на все времена: «Вся

¹ Булгаков С.Н. Агония // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991. – С. 299.

² Там же. – С. 300.

³ Булгаков С.Н. Агония // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991. – С. 301.

⁴ Булгаков С.Н. На выборах (Из дневника) // Там же. – С. 196.

⁵ Франк С.Л. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М., 1990. – С. 260, 261.

наша либеральная партия прошла мимо дела, не участвуя в нем и не дотрагиваясь до него; она только отрицала и хихикала».

Великое государство, подчеркивает Франк, некогда создал именно русский консерватизм, «а русский революционизм его быстро загубил». Но и с ним в русском обществе оказалось не все в порядке, так как «яд этого революционизма был выработан в недрах того же консерватизма через его нравственное разложение». Мыслитель отмечает, что «нигде, может быть, консервативные слои, в течение десятилетий или веков стоявшие у власти, не обнаруживали такой степени бессилия, не теряли влияния так внезапно, бесповоротно и легко, как у нас». Это «исключительное бессилие русского консерватизма» философ видел в том, что он «опирался на ряд давних привычек чувства и веры», «на силы исторической инерции» и «уже давно потерял живые духовные и нравственные корни своего бытия и не чувствовал потребности укрепить их в стране». Духовно же одаренные консервативные мыслители, типа старших славянофилов, «оставались ненужными и бессильными одиночками, ибо господствующий консерватизм не хотел использовать их...».

В итоге философ пишет о необходимости выработки «истинного духовного консерватизма, и неразрывно с ним связанного истинного либерализма»¹. А для этого нам недостает, продолжает он, почвенности, так как именно в этом идеале намечено единственно здоровое и оздоровляющее направление общественно-политической мысли и воли; «реализма, который сознает духовные основы общественного бытия»; «бережном охранении и развитии всей органической сложности и полноты исторических форм жизни»; в конце концов в единстве «нации, государства и церкви». Только таким путем, полагал он, можно прийти к подлинной демократии; только тогда мы сдвинемся «с пути хаоса, смерти и разрушения» «на путь творчества положительно-го развития и самоутверждения жизни»².

П.Б. Струве также приходит к выводу, что «в России не повезло ни либерализму, ни консерватизму»: в либерализме у нас незрелость, неспособная понять и сочетать «любви к свободе с любовью к порядку и традиции», а в консерватизме – «тупое реакционерство». Вместе с тем именно в либеральном консерватизме, по его мнению, возможно преодоление этих негативных крайностей. Представители такого либерального консерватизма, по его мнению, уже были в России, начиная с Пушкина. Это умеренные славянофилы, Б.Н. Чичерин, М.Н. Катков «в лучшую эпоху своей деятельности», Д.Н. Шипов и др. «В стране, пишет далее Струве, в такой мере отравленной социализмом, как Россия, отстаивать либерализм нужно именно в сочетании с кон-

¹ Там же. – С. 262.

² Франк С.Л. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М., 1990. – С. 268, 269.

серватизмом». И это не российское изобретение, так как во Франции, по его мнению, «настоящий либерал есть консерватор и всякий настоящий консерватор должен быть либералом»¹.

П.И. Новгородцев видел выздоровление в том, «чтобы утвердилось убеждение, что отщепенчество — этот духовный плод социалистических и анархических влияний — должно быть с корнем исторгнуто из общего сознания и что в этом необходимый залог возрождения России». И совершенно по современному звучит его призыв: «Для русского государственного сознания наших дней встает задача огромной жизненной важности: в непосредственном взаимодействии власти и народа осознать и утвердить необходимые основы государственного бытия... Тяжким и совершенно непоправимым несчастьем явилось бы то, если бы интеллигенция наша снова решила, что ей нечего пересматривать и нечего менять. Ибо только в духовном опыте просвещенной части общества вырабатываются идейные основы государственности. <...> Только любовь к своему общенародному достоянию, к своей культуре, к своему государству исцелит и всех нас, и Россию от безмерно тяжелых испытаний»².

А для этого, прежде всего, необходимо избавиться от влияния идеологического Поля, под воздействием которого продолжает находиться интеллигенция в России. Черты его были выявлены уже Достоевским и Вехами, а Солженицын описал его практические последствия. Так писатель указывает, глубоко анализируя психологию убийцы Столыпина Багрова в Красном колесе: «А Богров — его никто не направляет. Его направляет, страшно сказать, общественное мнение. Вокруг него существует как бы Поле, идеологическое поле — государственный строй России считается достойным уничтожения. Столыпин считается ненавистной фигурой — за то, что он Россию оздоравливает и тем самым спасает... Это более сложный, структурно более тонкий способ манипуляции — не просто подполья, а идеологического поля, общего настроения. Это еще страшнее, потому что, как видите, само идеологическое настроение общества может создать терпор»³.

То же и по тому же поводу отмечал ранее В.В. Розанов, определяя это Поле как нигилистическую «преступную атмосферу»: «Все дело заключается в этом напряжении и в том, что и кто его поддерживает.

¹ Струве П.Б. Дневник политика (1925—1935). — М., 2004. — С. 19-20.

² Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Его же: Сочинения. — М., 1995. — С. 357, 362-363, 366.

³ Солженицын А.И. Интервью с Бернаром Пиво для французского телевидения (Кавендиш, 31 октября 1983) // Его же: Собрание сочинений: В 9 т. — Т. 7. — М., 2001. — С. 355. И еще о Богрове: его «действием руководит идейное поле, то есть то, как все думают. Его никто не посылал, а он идет на убийство, — от того лишь, как общество думает» (там же, с. 480-481).

Но может ли оно не поддерживаться, если вся печать света «политику» не к принципиальным и безличным обсуждениям государственных вопросов, а к указаниям на личности, которые сидят на местах, от века уготовленных Кутлеру и Милюкову?» При этом объявляется, что «правительство враждебно народу», и длится это десятилетиями, на чем выросла целая литература и целые поколения¹. Не странно после этого, что «Русь слиняла в два дня. Самое большое — в три»². В отчаянии он продолжает: «Что же в сущности произошло? Мы все шалили. Мы шалили под солнцем и на земле, не думая, что солнце видит и земля слушает. Серьезен никто не был... Мы, в сущности, играли в литературе. “Так хорошо написал”. И все дело было в том, что „хорошо написал”, а что „написал” — до этого никому дела не было. По содержанию литература русская есть такая мерзость — такая мерзость бесстыдства и наглости, как ни единая литература. В большом царстве, с большою силою, при народе трудолюбивом, смышленном, покорном — что она сделала? Народ рос совершенно первобытно с Петра Великого, а литература занималась только, “как они любили” и “о чем разговаривали”»³.

Об этом же и Мамардашвили говорит почти сто лет спустя: «И в итоге у нас не страна, а сплошная литература, пытающаяся описывать людей, в головах которых тоже литература — отражение отражений»⁴. Мы живем в идеологическом зазеркалье, а чтобы пробиться к реальности, необходимо произвести «выпрямление имен», на необходимость которого указывали уже древнекитайские мудрецы. Необходимо вещи называть своими именами: добро — добром, а зло — злом; произвол не отождествлять со свободой, а хаос с демократией: свободу слова отличать от свободы слов и т.д. В этом «выпрямлении» — одна из функций просвещающего слоя общества, т.е. интеллигенции. Но на деле оказывается, как показал уже Достоевский и Вехи, — «выпрямляться» то необходимо прежде всего ей самой.

¹ Розанов В.В. Собрание сочинений. Террор против русского национализма. — М., 2005. — С. 226-227.

² Розанов В.В. Собрание сочинений, Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 8.

³ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. — М., 2000. — С. 7. На это указывал уже Ф. Достоевский: «Отделясь от народа, они естественно потеряли и Бога. Беспокойные из них стали атеистами; вялые и спокойные — индифферентными. К русскому народу они питали лишь одно презрение, воображая и веруя в то же время, что любят его и желают ему всего лучшего. Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, — каким бы должен быть, по их понятиям, русский народ. Этот идеальный народ невольно воплощался тогда у иных передовых представителей большинства в парижскую чернь девяносто третьего года. Тогда это был самый пленительный идеал народа» (XXI, с. 9.).

⁴ Мамардашвили М. Эстетика мышления. — М., 2001. — С. 177.

Согласно Мамардашвили гражданское общество существует благодаря «социальной связности» и приводится в движение усилием человека: «Убери усилие и исчезнет гражданское общества». Именно это и произошло в 1917, когда Россия вошла в «зону распада социальных связей», по сути «зону отсутствия общества». Философ утверждал, что «в 1917 году произошло коллективное самоубийство общества и государственности». С его точки зрения история есть «труд свободы»: историческое время есть «усилие, усилие бытия» и «драма души»¹. Историческими законами становятся те, которые утверждает человек, если он их утверждает, или законы создают за него другие. Гегельянство и вытекающий из него марксизм делают все за человека, утверждая незыблемые законы развития общества, на что бы они не опирались, на «всемирный дух» или «диалектику производительных сил и производственных отношений». Здесь нет места для свободы личности, а значит и для морали.

Россия, отмечал мыслитель, остается «страной дурных повторений», где события вроде бы и происходят, но не совершаются и не завершаются, все время происходят какие-то «аборты»². Необходима личностная и историческая мощь стать, сбыться, выполнить что-то до конца, – только в этом случае можно избежать дурных повторений. Для этого необходимо наконец стать гражданином и личностью, извлечь уроки из собственной истории.

Солженицын выделяет два исторических типа интеллигенции, — дореволюционную и советскую. Сейчас следует прибавить и третий, постсоветский тип, который можно назвать псевдо либерально-демократическим. Псевдо, так как свобода понимается как вседозволенность, а демократия, как не своего народа, не суверенная. Приговор Солженицына крайне суров по отношению к советской интеллигенции, – он вовсе сомневается в ее существовании: «интеллигенции в нашей стране не осталось, а всё расплылось в образованщине»³: «Меняются времена — меняются масштабы. 100 лет назад у русских интеллигентов считалось жертвой — пойти на смертную казнь. Сейчас представляется жертвой — рискнуть получить административное взыскание»⁴. Но ведь сейчас ситуация еще хуже: тогда у образованного и призванного просвещать класса хоть и двойная, но была мораль, сохранялся даже иногда пусть и советский, но патриотизм. А что осталось у современной, кроме «бушизмов» типа «демократия» и «свобода», ради которых можно принести в жертву и государство, и на-

¹ Мамардашвили М.К. О гражданском обществе // Опыт физической метафизики. – М., 2008. – С. 240, 241, 242–243.

² Мамардашвили М. Эстетика мышления. – М., 2001. – С. 182.

³ Солженицын А.И. Образованщина // Его же: Собрание сочинений: В 9 т. – Т. 7. – М., 2001. – С. 130.

⁴ Там же. – С. 137.

род? А с противоположного края мы слышим возвеличивание душегуба-Сталина и националистически-православный шовинизм, прямо противоположный духовности истинного православия. Однако завершает свою статью Солженицын, как и Г. Федотов, сдержанно-оптимистически. Он верит в ее духовное возрождение через, вначале, единичные личности, через «сознательную добровольную жертву», через просвещенную (и просвещающую) веру в народ, в отечество, в Бога. Сейчас модно говорить о толерантности, но российский радикальный «либеральный» интеллигент готов быть толерантным ко всему, кроме религии. И это естественно, так как две религии («человекобожества» и «богочеловечества») не могут ужиться в одной голове. Но горе той стране, у которой культура раздроблена на конфликтующие мировоззрения. Как можно строить будущее страны, не опираясь на тысячелетние духовные традиции? Для русских философов, авторов рассматриваемых сборников, для Пушкина, Гоголя, Достоевского этот вопрос был риторическим, также как и для каждого непредвзято мыслящего человека. Скажем словами Н. Струве: «без религиозного наполнения не продержаться ни русской культуре, ни русской государственности»¹. Однако наши университеты до сих пор лишены возможности теологического образования, следствием чего является распространение в обществе всевозможных суеверий и сектанства, так как духовная потребность у человека неистребима, но находит ложные пути своей реализации.

Анализируя современные концепции, можно указать на статьи А. Цыганкова, в которых определяется понятие «национального либерализма», «синтезирующего в себе ценности свободы и патриотизма», который должен избежать ошибок как «либерального западничества», так и «националистического державничества»². Иными словами, необходима разработка целостной национальной идеологии. И в этом созидательном труде на благо народа и отечества интеллигенция могла бы проявить свои лучшие качества, действительно заняв подобающее ей в обществе место просветителя. Это именно та задача, которая определялась отечественными философами, нашими наиболее глубокими умами как русская идея³. Сейчас она должна служить российской цивилизации. Формирование этой идеи – не «забава», а единственный путь духовного спасения, без которого Россия не устоит. «Се-

¹ Струве Н.А. Православие и культура. – М., 2000. – С. 539.

² Цыганков А. О возможностях национального либерализма в России // Фило-софская Россия 3/2007. – М., 2007. – С. 23, 24.

³ По мнению Л. Трой «Если нет ни сильной внутренней идеологии, ни непосредственной внешней угрозы, нации распадаются на противоборствующие этнические, расовые или классовые группы... Термиты этнической однородности подтачивают здание общества почти повсеместно» (*Лестер Трой*. Будущее капитализма // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – С. 217).

годня, – по мнению А. Цыганкова, – идеология прагматизма все более превращается в тормоз развития и должна уступить место идеализму, связанному с формированием высоких и долгосрочных целей»¹. Это, прежде всего, возрождение тысячелетних духовно-нравственных ценностей, построение суверенной демократии, то есть демократии российского народа как суверена (иной и быть не может по определению), движение в направлении от свободы от (анархического противогосударственного незаконного произвола под различными «благовидными» предложениями) к свободе для, предполагающей возможность самореализации человека во всех сферах жизни. А она, в свою очередь, невозможна без сильного правового государства, развитого гражданского общества, строить которое — первейшая задача именно интеллигенции. Для этого сегодня в России есть все условия. Этот шанс не должен быть упущен. Для этого необходимо просто трудиться, каждому на своем месте выполнять свой долг. Необходимо достижение консенсуса по поводу стратегического развития страны, восстановление единства многовекового исторического бытия России². Необходимо, чтобы воспитался гражданин, тогда может возникнуть и полноценное гражданское общество. Именно к этому нас призывали и продолжают призывать авторы Вех. И раз они появились и их еще не забыли – «значит, русская интеллигенция жива. Да и не только жива, а перед нею лежит громадная будущность, лежит безграничная дорога»³, если она сама себе и стране ее не испортит. «Перед интеллигенцией остается невыполненная ею задача: исторически востребованная роль быть не разрушителем, а строителем»⁴.

¹ Цыганков А. Возвращение к русской идее: к национальным спорам о свободе, государстве и мире // Там же. – С. 65.

² О. Попцов предлагает следующий вариант достижения такого консенсуса: «Пусть каждый помнит то, что он помнит. Это его личная правда, она другая, рождена другой жизнью. Пытаться столкнуть лбами эти правды – значит расколоть народ. Поэтому воздадим должное и радостям и грехам прошлого и будем жить дальше... В XXI веке нельзя стартовать от века XVIII. Эстафету принимают от века предыдущего, а значит, XX. Ибо судьбу не выбирают... Не отрешиться от прошлого, к чему призывают творцы десоветизации, а стыковаться с его достижениями и идти вперед... Не надо ни демонизировать сталинизм, ни предавать его казни. Оставьте нашу историю в покое. Это наша история, и переписывать ее бессмысленно, нам с ней жить. Другого не дано. И пусть каждый в ней выберет свое. Не надо превращать историю в хомут или петлю на шее народа, не надо» (Олег Попцов. «Осатаневшая благость». ЛГ № 1 (6307), 25.01.2011).

³ Розанов В.В. Мережковский против «Вех» // Его же: Собр. соч. О писательстве и писателях. – М., 1995. – С. 356.

⁴ Рудницкая Е.Л. Лики русской интеллигенции. – М., 2007. – С. 13.

В завершение, представим сказанное в следующей схеме:

Политические идеологии и партии

ПРОГРЕССИВНОЕ РАЗВИТИЕ ОБЩЕСТВА Экзистенциально-личностная философия истории Консервативный либерализм

Умеренное западничество

Славянофильство

Либерализм
охранительный (Б.Н. Чичерин)
Франк)
национальный (А. Цыганков)
(С.Н. Булгаков)

Консерватизм
духовный (С.Л.
культурный

Синтез

ПОЗИТИВ
Ненасилие

Космополитизм — Патриотизм

Интернациональное — Национальное
Яблоко — ЛДПР — Единая Россия — Справедливая Россия — КПРФ

НЕГАТИВ
Насилие

Безродный космополитизм
«Отщепенчество» (Н.Б. Струве)
Либерализм, уличный

Национализм
«Великодержавный
шовинизм»
Фашизм

(СПС)

(НБП)

Макиавеллистская и гегелевско-марксистская
философия истории

(детерминизм и, как следствие, аморализм)

РЕГРЕСС

Разложение общественных связей

§ 3. ЕВРАЗИЙСТВО И ЕГО КРИТИКИ

1. Понятие евразийства

Обращение к изучению евразийского движения особенно важно и необходимо сегодня, когда Россия, уже в который раз, стоит перед выбором, сформулированным в начале века одним из родоначальников и вождей евразийского движения Н.С. Трубецким: или мы должны найти и освоить собственный путь выживания и прогресса, исходя из этно-географического и культурно-исторического своеобразия России, или, оставив все поиски, смириться с «кошмаром неизбежности всеобщей европеизации».

Как определенный комплекс идей и убеждений евразийство представляет собой течение в историко-философской мысли Русского Зарубежья, впервые заявившего о себе в 1921 г. изданием в Софии сборника *Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев*. Среди авторов сборника были четыре молодых эмигранта из России: экономист и географ П.Н. Савицкий (1895-1968), филолог Н.С. Трубецкой (1890-1938, сын известного философа С.Н. Трубецкого), выдающийся философ и богослов Г.В. Флоровский (1893-1979) и публицист и музыковед П.П. Сувчинский (1892-1985). Кроме того, в данном движении приняли участие Л.П. Карсавин, Г.В. Вернадский и др. Евразийцы занимались активной издательской деятельностью, в течение десяти лет выпустив шесть сборников статей, хронику движения и еженедельник *Евразия*.

Евразийство называют «последним проявлением оригинального историософского творчества в русской культуре»¹. Евразийцы подчеркивали роль туранско-азиатского элемента в истории формирования российской культуры и государственности. Все они занимали антизападническую, но далеко не все – антисоветскую позицию, пытались вскрыть объективный характер социалистической революции в России. Русская революция, считали некоторые из них, «прорубила окно в Азию». Они отказывались от культурно-исторического «европоцентризма», исходя из плюралистического восприятия культуры и отрицания существования универсального прогресса; разрабатывали «геософию» – геофилософские и геоисторические построения, в связи с этим их упрекали в чрезмерной географизации истории.

Одной из ключевых и харизматических личностей в классический период развития евразийства, «самым евразийским из евразийцев», был П.Н. Савицкий². В статье *Евразийство* (1925) он пишет, что оно представляет собой «новое начало в мышлении и жизни», дающее

¹ *Хоружий С.С.* Русь – новая Александрия: страницы из предьстории евразийской идеи // *Начала*. – № 4. – М.: Изд-во МАИ, 1992. – С. 17.

² *Хоружий С.С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // *Начала*. – № 3. – М., 1991. – С. 28.

«новое географическое и историческое понимание России». По сути, термин «Евразия» означает сжатую культурно-историческую характеристику, включающую в себя влияния Юга, Востока и Запада. Под Югом подразумевалась византийская культура, влияние которой на Россию признавалось «длительным и основоположным»¹. Кроме того, Савицкий считает, что Византия уже обладала «евразийской» культурой, что объясняется сочетанием в ней многообразнейших элементов: малоазийских, ближневосточных, африканских и др. Савицкий утверждал, что безрелигиозное общество и государство должны быть отвергнуты, ибо «евразийцы – православные люди»². Он полагал, что евразийское мировоззрение должно основываться на религиозно-философских ценностях, уравнивающих материальные таким образом, что любое «действие в хозяйстве и государстве» должно «решаться и освещаться озарением религиозным»³. Принципом «подчиненной экономики» П.Савицкий стремился связать свои экономическо-философские воззрения с традицией русской религиозной философии.

Однако движение евразийства в целом не было однозначным и неизменным. В его историческом развитии можно выделить, хотя и достаточно условно, следующие этапы: предэсторию, классическое евразийство, позднее евразийство, неоевразийство и псевдоевразийство. Вся история классического евразийства насчитывает около двадцати лет и разбивается на три этапа:

1) первый, начальный (1921-1925), протекает преимущественно в Восточной Европе и Германии;

2) второй этап (1926-1929) связан более всего с Парижем, а ведущим теоретиком здесь выступает Л.П. Карсавин. Помимо него к движению примыкает много новых известных имен, среди которых историк Г. Вернадский, литературовед Д. Святополк-Мирский и др. Значительное место начинает занимать идейно-политическая активность, явно обнаруживается крен влево, к пробольшевизму. Значительную лепту в это внес и Л. П. Карсавин (1882-1952), ускорив внутри движения политизацию и поляризацию взглядов. Катализатором этих процессов стала газета Евразия (Париж, 1928-1929). И.В. Гессен, один из вождей кадетов, так оценивал его деятельность: «Примкнув к евразийству, он разложил это движение лубочным восхвалением сталинского национализма и циническим провозглашением советской работы “общим с нами делом”». «Коммунисты...», – писал Карсавин, – бессознательные орудия и активные носители хитрого Духа Истории... и

¹ Савицкий П. Евразийство // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского зарубежья: В 2-х томах. – Т. 1. – М., 1994. – С. 215, 217.

² Там же. – С. 329.

³ Ильин И.А. Самобытность или оригинальничанье? // Начала. – № 4. – М., 1992. – С. 428.

то, что они делают, нужно и важно»¹. Оценивая четырехлетнее участие Карсавина в евразийском движении С. Хоружий пишет следующее: «Карсавин ничего не понял в феномене тоталитаризма. Он идеализировал его гибельные черты и верил в кабинетную утопию светлого будущего России, которое откроется при замене “коммунистической псевдоидеократии” истинной евразийской идеократией...»².

3) на этом этапе (1930-1939) движение, после ряда глубоких кризисов и принципиальных расколов идет на убыль, оно продолжает существовать лишь в разрозненных малозначущих группах

С.С. Хоружий характеризует это движение следующим образом: «прежде всего евразийцы признавали, что старая Россия со всей ее государственностью и укладом, общественными силами и партиями потерпела крушение и канула в вечность. Мировая война и русская революция открывают собой новую эпоху. Но главные черты этой эпохи – не только исчезновение прежней России, а также и “разложение Европы”, всеобъемлющий кризис Запада. Евразийство родилось как порыв, слагающийся из двух отталкиваний: от прошлого и от чужого. Прошлым была императорская Россия, чужим – Запад»³.

2. Предыстория евразийства

Говоря о предыстории евразийского движения, невозможно обойти славянофильство. Новое движение, прежде всего и без сомнения, было связано именно с ним. Хотя о том, что «России надо овосточиться» сказал в 1836 г. уже любомудр Вл. Титов. И это еще было до знаменитого выступления Хомякова о старом и новом, в связи с чем «евразийство могло бы считать себя не младше младших славянофилов, а старше старших...»⁴. Евразийские предчувствия можно обнаружить еще у старших славянофилов – Данилевского и Страхова. Вместе с тем и столь же несомненно обнаруживаются и различия во взглядах старших славянофилов и евразийцев. Прежде всего, это связано с этнографическим смещением: евразийцы отказались от идеи славянского единства и обнаружили подчеркнутый крен к Азии. В собственно духовной сфере они, вместе с этим, отказались и от последовательного проведения принципа христианского персонализма.

По словам П. Савицкого, историческое своеобразие России явно не может определяться принадлежностью к «славянскому миру». Формула «евразийство» как раз учитывает «невозможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию “славянства”»⁵. В

¹ Цит. по: *Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. – Т.1. – М., 1992. – С. XLVI.*

² Там же. – С. L.

³ *Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. – С. XXXIX.*

⁴ *Хоружий С.С. Русь – новая Александрия... – С. 17.*

⁵ *Савицкий П. Евразийство... – С. 220.*

евразийстве оживают предсказания К. Леонтьева об особом пути России. Но этот путь уже не связывается напрямую со славянством, ибо «перед судом действительности, – написано в предисловии к евразийскому сборнику, – понятие “славянства” не оправдало тех надежд, которое возлагало на него славянофильство», так как термин “славянство” не определяет сложившегося на данный момент культурного своеобразия России.

Уже Ф.М. Достоевский указывал, что «вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России все еще как будто существуют в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться». Достоевский, поднимая этот вопрос в Дневнике писателя за 1881 г., указывал, пытаясь образумить наиболее ретивых западников-либералов, что Россия находится не в одной только Европе, но и Азии, а русский человек «не только европеец, но и азиат». Он парадоксально для многих утверждал, что «в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!» (XXVII, 32, 33). Достоевский был так убежден в этом, что не хотел даже обсуждать эту совершенно, с его точки зрения, очевидную вещь, – признание важнейшего значения Азии для России было для него аксиомой.

Вместе с тем он считал, что необходимо «оздоровить» взгляд России на Азию, освободиться от «стыда», что назовут «азиатами». Это – ложный стыд, который может возникать или по невежеству, или из лакейства перед Европой. Достоевский не призывал отвернуться от «окна в Европу», но подчеркивал, что Азия может быть «исходом» для России в будущем. Он пишет, что «если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи – о, какой бы корень был тогда оздоровлен! Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш большой корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело – вот что необходимо!» (XXVII, 36).

Оглядываясь в историческое прошлое Достоевский в целом положительно оценивал деятельность Петра I, «вдвинувшего» Россию в Европу, но вместе с тем считал, что этот толчок был слишком силен, что привело к определенному перекосу как в политике государства, так и в самосознании образованного российского общества. Всеобщее эпигонство и преклонение перед западной культурой Достоевский не выносил, следуя в этом славянофильской традиции.

Европа, «страна святых чудес», необходима для России: она такая же мать России, как и Азия. Велико значение России как для Европы, так и для Азии, но проблема, по его мнению, заключается в том, что российское дворянское общество, как и новоиспеченное революционно-демократическое и народническое, было воспитано в духе европоцентризма, и тем самым попало в зависимость от Европы, попало,

прежде всего, в духовный плен, «духовный Египет». Хотя Россия, по его словам, и делала все, шла даже на унижение, чтобы Европа признала ее своей, но этого так и не добились. Однако произошло это, по мысли писателя, не потому, что Россия слишком плоха и недоросла до Европы, а потому, что она слишком велика для нее и несет в себе всечеловеческую идею.

Если отношение России к Европе Достоевский сравнивает с пленением иудеев в Египте, то Азию он представляет как не открытую еще для России Америку, где заключено много надежд и возможностей. Исходя из этого понимания, он подчеркивает, что необходим «новый принцип и поворот», который развернул бы Россию к ее собственной Азии, что дало бы возможность отвлечься от копирования европейских идеологий и обратиться к поиску своей идентичности, выработке собственного целостного самосознания (в вариантах у Достоевского находим: «наш поворот в Азию был бы нам страшно здоров – уже одно то, что отвернемся на миг от Европы»; и еще: беды – «от первоначальной идеи, засевшей нам в голову, что мы только Европа, а не Азия [о вовсе не Азия!] А между тем [Азия вед<ъ>] мы Азия – да, Азия!» (XXVII, 247-248).

Пророческий призыв Достоевского и объективное осознание им задач развития России не был услышан и осознан ни самодержавием, ни в достаточной мере большевиками, ни современными политиками. Россия опять на перепутье, опять смутное время захлестнуло ее...

3. Критики евразийской идеологии

Прежде всего, резкой критике подверг крайности евразийцев И.А. Ильин (1883-1954) в статье Самобытность или оригинальничанье. Приведем красноречивую выдержку из нее:

...обезьянничал у запада – ясно, начиная немедленно обезьянничать у востока. Разве не так? Ведь вопрос духовной самобытности есть вопрос *географического и этнографического припадания*.

Но почему же нельзя без припадания? Разве самобытность не в том, чтобы *быть перед лицом Божиим самим собою*, а не чужим отображением и искажением? Ни восток, ни запад, ни север, ни юг... **Вглубь** надо; *в себя* надо; *к Богу* надо!.. Почему же именно в Азию, почему на восток?.. откуда же известно, что нас погубил запад, а не наше собственное, неумелое подражание?.. И далее “Перестанем быть полунемцами, полуфранцузами. Станем **истинно русскими татарами!**”¹ [2, с. 61-62].

Ильин не мог принять политизированного евразийского «чингис-х-а-м-с-т-в-а» и «географического материализма, все снижающего и

¹ Ильин И.А. Самобытность или оригинальничанье? // Начала. – № 4. – М., 1992. – С. 61-62.

упрощающего». По его мнению, для увлечения “евразийством” нужны два условия: «склонность к умственным вывертам и крайне незначительный уровень образованности, уровень рабфака и комсомола» [5, с.62-63]. Ильин пытался охладить наиболее пылких и поверхностных евразийцев, сохранивших от первоначального замысла этого движения лишь название.

Патрологический опыт Г. Флоровского. Флоровский – «самый “неевразийский” в кругу евразийцев», – по меткому замечанию С. Хоружего [9, с.29]) вначале принадлежа движению евразийства, а затем отошедший от него и вставший к нему в оппозицию, считал, что сперва это движение хотело быть призывом к духовному пробуждению, но потерпело неудачу в силу того, что представители его «увлеклись исканием легких и скорых путей», «вождедением быстрой и внешней удачи»¹, увлеклись политическими задачами. И действительно, евразийство начало политизироваться, идеологизироваться, занимая все более пробольшевистскую позицию. Флоровский ответил на этот процесс своей статьей Евразийский соблазн (1828), в которой он встал в оппозицию к данному течению. Исследователи отмечают, что эта работа и по сей день является самым основательным критическим рассмотрением евразийства². Он нисколько не разделял ни геософских, ни геоисторических построений, полагавших в основу самобытности исторического развития народа или цивилизации то или иное материальное или биологическое начало.

Уже в первом евразийском сборнике было представлено несколько политических направлений: от национал-большевизма П. Савицкого до противобольшевизма Г. Флоровского. В конце концов идейные расхождения разорвали первоначальное единство «настроения». И первым, – по словам А.В. Соболева, – оказался отторгнутым Г. Флоровский, «а вместе с ним отсеклась самая глубокая и самая значительная перспектива развития евразийских идей». Это произошло потому, что «все попытки Флоровского втянуть в орбиту евразийской духовной и интеллектуальной работы наиболее талантливые и плодоносные силы русской эмиграции натолкнулись на вполне объяснимую, но досадную политическую и общественную незрелость его соратников, на их амбициозность и склонность к “водительству”»³. Так позднее П. Сувчинский стал троцкистом, выступал против участия И. Ильина в евразийском движении, перестал считаться с Савицким и Трубецким, дезинформировал их и интриговал.

Первоначально Г. Флоровский с воодушевлением включился в евразийский манифест. Он изначально был нацелен на глубинные исто-

1 Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 313.

2 Хоружий С.С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. – № 3. – М., 1991. – С. 24.

3 Флоровский Г.В. Догмат и история. – М., 1998. – С. 51.

риософские размышления: «“Исход к Востоку”, – писал он, – не символическая книга нового общественного направления. Задача его в другом – вновь поставить на обсуждение культурно-философскую проблему смысла русской истории и русской революции, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить гложущий вкус к культуре, к чистым, а не прикладным ценностям»¹.

Чувствуя, что не все выступления евразийцев соответствуют его устремлениям, он пытался, не придираясь к словам, и других отвлечь от политики своими философскими рассуждениями. «Ведь, в конце концов, важно не то, что евразийцы думают, – пишет он в небольшой статье *Окамененное бесчувствие* (1925), – а то, о чем они думают (выд. мной, – С.Н.), – та правда, которую они ищут и видят». Досталось здесь и противникам евразийства: «Главное недоразумение спора состоит как раз в том, что большинство оппонентов вообще никакой правды искать не желают, а в евразийцах казнят именно беспокойство их искания»².

Флоровский не останавливался на критике западничества (как это делал, например, Н.С. Трубецкой), придавая решающее значение религиозно-метафизической ориентировке, основывающейся на катастрофическом мироощущении, на видении исторического трагизма. В определенном смысле его критика Запада была, тем не менее, более основательна, чем его коллег по движению. Он пытался задуматься над предельными судьбами европейской культуры, не отвергая ее с порога, а пытаясь вскрыть ее глубинные болезни. Он рассматривал историю Европы «в перспективе истории Христова дела на земле», то есть мыслил религиозно-эсхатологически. Пытался он также оправдаться за своих коллег, за слишком благодушное их отношение к большевистской революции. По его мнению евразийцы не «приемлют», а учитывают революцию, и никакого пробольшевизма в этом нет. По его мнению, «в СССР есть и Россия», и «СССР существует доселе именно потому, что еще есть Россия» [5, с.253]. Он считал, что евразийство знаменует собой битву за Святую Русь, и пытался перевести эту битву в духовную, религиозно-философскую, историософскую плоскость, но его усилия не увенчались успехом, что и привело к разрыву.

В одном из писем о. Георгий пишет, что он разошелся с евразийством еще в 1923 г., настаивая на христианской философии истории³. Эти расхождения заметны уже в работе 1921 г. *Вечное и преходящее* в учении русских славянофилов, где он выступает против «ложного, антропологического национализма».

¹ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 131.

² Соболев А.В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие // Начала – № 4. – М., 1992. – С. 248.

³ Хоружий С.С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. – № 3. – М., 1991. – С. 29.

Упрек евразийцам со стороны Флоровского состоит в том, что «они заняты морфологией России-Евразии и на это уходит все их внимание. Географическое единство и своеобразие “евразийской” территории настолько поражает их, что в их представлении подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория, – даже не народы»¹. «Поэтому, – продолжает С.С. Хоружий, – евразийская философия истории оказывалась местнической и партийной, написанной духом национальной и геополитической розни; и неизбежно утрачивалось то качество всечеловечности, которое было сполна присуще старшим славянофилам, а Достоевским утверждалось затем как одна из заглавных ценностей российской культуры»².

Кроме того, порок Петербургского периода истории России евразийцы целиком сводят к «разрыву» правительства с «народом». Флоровский не отрицает этого разрыва, но считает, что дело не только в этом, но и в «недостатке страха Божия, нравственной чуткости, духовного смирения и простоты». Выбор, с точки зрения Флоровского, необходимо делать не между «интеллигентской хилостью» и «новой народной “силой”, но между “греховным самоутверждением и творческим самоотречением в покаянной покорности Богу”». «Не от Духа, а от плоти и от земли хотят набраться они силы»³. Флоровский поэтому и не согласен со слишком благодушным отношением евразийцев к большевикам. Однако революционную смуту и гражданскую войну, считает Флоровский, необходимо прежде всего преодолеть духовно, чего евразийцы не сумели понять.

Но основной недостаток идеологии евразийства, по мнению Флоровского, заключается в том, что они с «территориальной» точки зрения рассматривают и «религиозные принципы», которые для них – «такое же общее начало как, начало “жизни”». В итоге выходит так, что «”религиозные принципы” получают по “месторазвиям” многообразное выражение и только в совокупности этих “местных” выражений могут осуществляться». «Религиозные начала» у евразийцев «вводятся в состав культурно-типового своеобразия, в множественности “местных одежд”». Флоровский обвиняет здесь евразийцев в религиозном релятивизме, нечуткости к этой тонкой материи, ибо получается, что «все исторические религии и религиозные формы рассматриваются как равноправные “индивидуации” или воплощение общей религиозной стихии, одних и тех же “религиозных начал”»⁴ [7, с.328].

¹ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 328.

² Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. – С. XLII.

³ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Его же: Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 316.

⁴ Там же. – С. 328.

Флоровскому ближе старшие славянофилы, ибо их философия истории христоцентрична. Славянофилы осознали трагедию Запада, а евразийцы ее не замечают; славянофилы через имя Христа объединяют Россию и Запад, а евразийцы осуществляют крен в сторону Азии, при котором тонут и русские, православные черты. У евразийцев, считает он, смешиваются географические, этнические, социологические, религиозные мотивы. Религиозный мотив здесь стоит в общей цепи знаменателей что приводит к его нивелированию, когда забывается, что действительная религиозно-культурная граница полагается Православием. Понимая разницу вер, евразийцы пытаются утвердить некое религиозное единство Евразии, но «странным образом, – подчеркивает Флоровский, – без снятия граней по вере». Веротерпимость евразийцев распространяется и на мистическую сферу, что никак невозможно, слагается «соблазнительная и лживая теория “потенциального Православия”»¹. А само православие распадается у них на «многие исповедания», национальные по типу. Не согласен Флоровский и с превозношением евразийцами язычества, будто оно в своем саморазвитии приближается к православию, что то же должно произойти с буддизмом и исламом.

Заключает свой анализ отношения евразийства к православию Флоровский следующим выводом: «на Православие евразийцы смотрят и должны смотреть, как на культурно-бытовую подробность, как на историческое достояние России. Евразийцы чувствуют православную стихию, переживают и понимают православие как историко-бытовой факт, как подсознательный “центр тяготения” евразийского мира, как его (именно его) потенцию. И вместе с тем, конкретно-исторические задачи Евразии они определяют совсем не по этому “центру”, не из живого православно-культурного самосознания, но из размышлений теософического, этнического, государственно-организационного порядка... Россия превращается в их сознании в “Наследие Чингисхана”. Тем самым Россия выключается “из перспективы истории христианского, крещенного мира”, а “византийское наследие” заслоняется “монгольским”»². Не остается места для Церкви, а лишь для государства с церковью, когда последняя слишком нагружается миром и мирским. Флоровский упрекает евразийство в «кровяном почвенничестве», т.е. только территориальном, а не духовном. Духовное же почвенничество возможно, по-видимому, лишь через глубину православия.

Таким образом, Флоровский вместо евразийских геософских понятий геофилософии и геоистории выдвигал противоположные им принципы духовного творчества, эсхатологической историчности и

¹ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Его же: Из прошлого русской мысли. – М., 1998. – С. 333-335.

² Там же. – С. 336-337.

всечеловечности, ибо народный дух для него не дан биологически, но творится исторически через трансцендентную веру. Этим самым он сближался с линией, проводимой Достоевским и Вл. Соловьевым.

В.В. Зеньковский в работе *Русские мыслители и Европа* (1926) пишет, что евразийский замысел создания «православной культуры» был «крайне узок и беден», ибо он был сведен евразийцами к воссозданию «православного быта», «померкшего конкретно-народного исповедничества», что отнюдь не исчерпывает самой идеи православной культуры.

Кроме того, так как пафос евразийства лежит в борьбе с Западом, в нем «совершенно отсутствует внимание к опыту западного христианства», в связи с чем евразийцы «стоят как бы в исторической пустыне...». Так Н.С. Трубецкой считал, что европейская культура вовсе не есть общечеловеческая. «Европейская культура, – пишет Трубецкой, – есть продукт истории определенной этнической группы, которой без всяких оснований придают вид общечеловеческой». Зеньковский усматривает вину Трубецкого и евразийства в целом в том, что они не осознали «универсализма христианского идеала», который присутствует в основаниях и всей жизни западноевропейской культуры, и который не тождественен космополитизму. По мнению Зеньковского, в претензиях Европы на выработку общечеловеческой культуры нет шовинизма, потому что «идеалы, которые одушевляли и одушевляют европейскую историю, имеют не местный, а универсальный характер»¹.

Зеньковский заключает, что евразийство не может жить одной ненавистью к Западу, попытка же его разработать положительную идеологию, в основе которой лежало бы понятие «православной культуры», так и осталась попыткой. Зеньковский считает, что православие вообще вошло в евразийскую идеологию поверхностно и случайно.

Согласно современным исследованиям С.С. Хоружего, у евразийцев явственно виден «огрубленный материалистический подход к проблемам духовным, соединяемый с пристрастием к упрощенным схемам»². Этот «врожденный и родовой порок евразийства» не мог быть уничтожен формальными заявлениями о приверженности православию. Евразийская методология привела к тому, – подводит итог Хоружий, – что самобытность стала трактоваться «по преимуществу в материальных категориях, низводясь до этнических и географических факторов – так что, в итоге, и православие, сколь бы оно истово ни утверждалось, приобретало качества местного или племенного куль-

¹ Зеньковский В.В. *Русские мыслители и Европа*. М.: Республика, 1997. – С. 83-84.

² Хоружий С.С. *Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала*. – № 3. – М., 1991. – С. 28.

та»¹. Этой тенденции к огрублению и заземлению духовной проблематики и пытался противостоять Флоровский.

Из проведенного анализа казалось бы можно заключить об отрицательном отношении православных философов к евразийскому замыслу. Многие в их критике объективно, но многое исходит только из конфессиональной или монорелигиозной определенности, в то время как евразийцы пытались выйти за границы жесткой религиозной заданности, учитывая то, что Россия – полирелигиозное и межконтинентальное государство. Между тем Флоровский рассматривал сущность евразийства как не противоречащую его религиозному мировоззрению. Подчеркивая, что учение отцов – единственно верное основание, он отмечал, что «сама по себе “древность” еще не доказывает истинности». Предание отцов для него не заключается в постоянстве обрядов и обычаев: предание – это цветущее установление, а Церковь не должна быть связана буквой. Богословие не «наука, оно должно обращаться к “видению веры”»². В этом суть «неопатристического синтеза» Флоровского.

Для Флоровского евразийство отнюдь не исчерпывается собранием политических лозунгов, хотя логическим следствием разработанной философской концепции вполне может быть политическая реализация. Флоровский исходит из «примата культуры над общественностью», считая, что в основе всего должна находиться вера. В связи с этим он считал самым важным национальным делом культурно-философскую рефлексию, а не политическую борьбу. «Или мы можем культурно возродиться и восстать в духе, или Россия уже погибла», – утверждал он в 1921 г. Евразийское движение он предлагал называть не политической партией, а «лигой русской культуры»³ [6, с. 126].

В связи с этим Флоровский стремился представить глубинную сущность «евразийского» мировоззрения в установке сознания, ориентированной на личную ответственность, на творческое осознание проблем жизни, что должно привести к «внутреннему “перерождению” и спасению России. Евразийская идея рассматривается им как “истинный национализм”, как национализм не политический, а прежде всего духовный, ибо “нация есть начало духовное”» [7, с. 126]. Так как духовное основывается на безусловном уважении к личности, то Флоровский пытался отвлечь евразийское движение от большевизма (признавая одновременно историческую необходимость революции), но, увы, тщетно, что в конечном итоге и привело данное движение к разложению. Флоровский считал, что евразийская идеология лежит в плоскости «истинного национализма», который не может быть связан с большевизмом.

¹ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. – С. XLII.

² Флоровский Г.В. Догмат и история. – М., 1998. – С. 377, 381.

³ Там же. – С. 128.

Таким образом, Флоровский призывал начинать разрабатывать и реализовывать евразийскую идею не с политической активности, не с экономического ремонта или государственной реставрации, и даже не с гипостазирования нации, а с духовного возрождения личности и культурного обновления. При этом «личность должна быть подлинным критерием и направляющим заданием культурного творчества».

Видя то, что движение евразийства включало в себя весьма разнонаправленных мыслителей, Флоровский пытался акцентировать внимание на том позитивном, что могло бы всех их объединить. В качестве объединяющего начала он не стремился выдвинуть какое-либо догматизированное вероучение (будучи сам православным философом), а общий настрой, характеризующийся принципиальным отвержением позитивизма, узкого рационализма и хилиастического историзма.

Особенно остро он критиковал последний (теорию прогресса) за его наивную, «малодушную и развращающую» веру в «имманентную целесообразность». Такую позицию и такое понимание исторического развития он называл самой «безответственной» и вредной настроенностью духа. Он считал, что спасти может не «логика истории», не «стихийно-неотвратимый процесс», а «интуитивно осязаемый “смысл жизни”». Данный исторический прогрессизм вырос на почве «рационалистического оптимизма», породив рассудочную «философию истории», поэтому Флоровский подвергает жесткой и глубокой критике установочные идеи немецкой классической философии от Канта до Гегеля, которые стали основой для различных форм социального утопизма.

Флоровский не брал на себя ответственность за все движение. Он признавался в том, что говорил исключительно от себя, не касаясь своих коллег по сборнику Исход к Востоку. Саму задачу данного манифеста евразийцев он видел в том, чтобы поставить на обсуждение культурно-философскую проблему смысла русской истории, привлечь внимание к проблемам духовного творчества, пробудить стремление к культуре, к истинным, а не мнимым ценностям. И не его вина в том, что его слова оказались «гласом вопиющего в пустыне».

Можно говорить об утопичности некоторых важнейших аспектов евразийского проекта. Так, например, природа (или «логика месторазвития», по Г.В. Вернадскому) предписывает народам Евразии жить врозь и общаться как независимым субъектам истории, а государство и государственная воля вынуждают их жить вместе. Имперские претензии русских царей также невозможно объяснить «логикой месторазвития», а, скорее, логикой власти. Однако в современной ситуации суждения евразийцев уже не кажутся отвлеченными декларациями. А.В. Семушкин отмечает в этой связи, что «неустойчивость и проблематичность нашего теперешнего существования внушает и предлагает нам отнестись к доктрине наших эмигрантов-изгнанников как к “евра-

зийскому завету» (А. Дугин), следуя которому, мы, возможно, обретем то, что до сих пор безрезультатно ищем – путь к искомому культурно-историческому самобытию»¹. Хотя, разумеется, теоретические вопросы и проблемы тем самым не разрешаются автоматически, что сказывается и на возможности их практического воплощения. Евразийская идея требует дальнейшего анализа и развития, исходя из сегодняшней геополитической ситуации и внутреннего состояния, в котором оказалась Россия.

§ 4. **КРАСНОЕ КОЛЕСО А.И. СОЛЖЕНИЦЫНА**

Отче наш Всемилостивый!
Россиюшку Твою многострадную
не покинь в ошеломлении нынешнем,
в её израненности, обнищании
и в смутности духа.
А.И. Солженицын. Молитва о России.

То, что гуманизм северо-атлантической цивилизации вырождается в свою противоположность, А. Солженицын высказал в своей Речи в Гарварде на ассамблее выпускников университета: ради прекрасных идей начинают приноситься в жертву люди и целые народы в виде сталинизма и фашизма, в виде распространения «демократии» госдепартаментом США при помощи бомбардировок. Еще до последних событий в Югославии и Ираке Солженицын отмечал, что «демократии умеют действовать фашистскими методами»². Одним словом, прогресс требует жертв, и все больших и больших.

В Речи в Международной Академии Философии (Лихтенштейн, 14 сентября 1993) А.И. Солженицын специально останавливается на критике идеи техноцентрического прогресса, выдвигая следующие аргументы: «не может происходить безграничный Прогресс в ограниченной земной среде»; «нравы наши не смягчились с прогрессом, как было обещано. Не приняли в расчёт только-то и всего – человеческую душу». Далее идут «неограниченные потребности», «безграничное накопление собственности», «океан поверхностной информации и низкопробных зрелищ», «все ниже духовное и культурное развитие». В результате: «мы – перестали видеть Цель»³. Прогресс без мораль-

¹ *Семухин А.В.* Прошлое и настоящее евразийской цивилизации // Евразийская идея и современность. Сборник статей. – М., 2001. – С. 265.

² *Солженицын А.И.* Выступление по английскому радио // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 192.

³ *Солженицын А.И.* Мы перестали видеть Цель // Там же. – Т. 8. – С. 99-100.

ной цели для писателя – величайшее рационалистическое заблуждение¹.

« – История, – утверждает Солженицын устами Варсонофьева в Красном колесе, – иррациональна». Но не в том смысле, что бессмысленна, а до конца непостижима для нашего разума: «У нее своя органическая, а для нас может быть непостижимая ткань». И далее: «История растет как дерево живое. И разум для нее топор, разумом вы ее не вырастите. Или, если хотите, история – река, у нее свои законы течений, поворотов, завихрений. Но приходят умники и говорят, что она загнивающий пруд, и надо перепустить ее в другую, лучшую яму... Связь поколений, учреждений, традиций, обычаев – это и есть связь струи»². В одном из своих интервью он поясняет: «История иррациональна для нас, мы её по-настоящему понять не можем. Но что безусловно мы признаём: что жизнь – органична и должна развиваться так, как растёт дерево, как течёт река. А всякий перерыв её – болезнен, неестественен. Революция и есть такой перерыв»³.

Следующие идеи, подвергшиеся критике в творчестве писателя, это просвещенческий рационализм западного гуманизма и его секулярный антропоцентризм – «догматы идолопоклонства перед человеком и человечеством», когда «религия заменена верой в научный прогресс»⁴. Эта гуманистическая автономность и приводит западный мир, а за ним и другие страны, к духовному кризису, являющемуся основанием и кризиса всех сторон общественной жизни. Из односторонности Средних Веков мир бросился в другую крайность – бездуховную вседозволенность и распущенность. Особенно писатель раскритиковал западную прессу, обвиняя ее в безответственности, отсутствии самокритики и нетерпимости к критике⁵. И материализация именно этого гуманизма оправдывала как социализм, так затем и коммунистическую идеологию. А. Солженицын цитирует Маркса 1844 года: «коммунизм есть натурализованный гуманизм»⁶. Именно «развитие материалистического взгляда на мир, которое бурно пошло с XVIII века, – по мнению Солженицына, – ...и породило такое племя – людей, одержимых идеями, для воплощения которых годятся, по их

¹ Солженицын А.И. «Прямая линия в «Комсомольской правде» (15 апреля 1996) // Там же. – С. 374.

² Солженицын А.И. Красное колесо. – Т. 1. – М., 1993. – С. 406.

³ Солженицын А.И. Интервью с Дэвидом Эйкманом... // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. – М., 2005. – С. 474.

⁴ Солженицын А.И. Образованщина // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 102.

⁵ Солженицын А.И. Интервью с Дэвидом Эйкманом для журнала «Тайм» (Кавендиш, 23 мая 1989) // Там же. – С. 490–491.

⁶ Солженицын А.И. Речь в Гарварде... // Там же. – С. 252.

мнению, любые самые жестокие средства»¹. Писатель, отталкиваясь от исследований отечественных мыслителей, глубже, чем Анна Харендт, обнаруживает истоки тоталитаризма: «происхождение тоталитаризма отнюдь не из авторитарных систем, существовавших веками и никогда не дававших тоталитаризма, но – из кризиса демократии, из краха безрелигиозного гуманизма»². Этот гуманизм, «утерявший христианское наследие», возомнивший, что «справды нет и выше», мерою всех вещей сделавший несовершенного человека ведет мир вначале к бездуховности, а затем и как следствие – к катастрофе³. Технический прогресс для писателя «не есть прогресс человечества как таковой», так как он осуществляется одновременно с «выветриванием обязанностей и расширением прав», «моральным выветриванием ценностей»⁴. Но гуманизм не может быть без духовных ценностей.

Уже в эпоху СССР он указал, что «Западный мир потерял общественное мужество»⁵, что дееспособность и моральный авторитет ООН падает. Он подверг критике одновременно как правовой нигилизм на востоке, так и бездушный юридизм («юридический эгоизм») западных обществ, торжествующую в них «свободу безответственности», особенно журналистской, зачастую приводящий к разгулу зла. Он делает вывод, что «безудержная свобода существует для самой прессы, но не для читателей»⁶. Формально цензуры вроде бы нет, но на деле «осуществляется придирчивый отбор мыслей» в «угоду массовым стандартам»; «Так создаются сильные массовые предубеждения, слепота, опасная в наш динамичный век»⁷. «Поверхностность и поспешность – психическая болезнь XX века»⁸, но мы видим, что эта болезнь только углубляется в веке XXI.

Проанализировав состояние западного общества Солженицын в 1978 году сделал вывод, что «Для того богатого душевного развития, которое уже выстрадано нашей страной в этом веке, – западная система в её нынешнем, духовно-истощенном виде не представляется заманчивой»⁹. Солженицын мыслит эсхатологически, предсказывая наступающую «космическую борьбу» за планету, в то время как политики успокаивают себя политкорректностью и заведомо признают политику вне морали (Джордж Кеннан, например).

Отвечая на вопрос о том, что его сравнивают с Достоевским и Толстым, Солженицын ответил: «я испытываю очень большое и уважение

¹ Солженицын А.И. Интервью с Дэвидом Эйкманом // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 481.

² Солженицын А.И. Сахаров и критика «Письма вождям» // Там же. – С. 173.

³ Солженицын А.И. Речь в Гарварде... // Там же. – С. 252-253.

⁴ Там же. – С. 492-493.

⁵ Солженицын А.И. Речь в Гарварде... – С. 239.

⁶ Там же, – с. 245.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С. 244.

⁹ Там же. – С. 246-247.

и родство с обоими, хотя в разном. К Толстому я ближе по форме повествования, по форме подачи материала, по множеству лиц, реальных обстоятельств. А к Достоевскому я ближе по старанию понять духовную, человеческую сторону процесса истории. Но оба они для меня учителя, конечно, оба». Добавим, однако, что в идеальном отношении Солженицын был критиком Толстого, а в Достоевском ценит остроту, глубину, современность и пророчество¹. Но это не помешало ему ценить Толстого как великого писателя, повлиявшего на его творчество. В своих интервью он признается, что замысел *Красного колеса* был связан именно с прочтением Толстого: «Влияние (*Войны и мира* – С.Н.) было в том, что я, уже в восемнадцать лет, задумал свои *Узлы*»². Солженицын вспоминает, что, прочитав впервые роман в десятилетнем возрасте «...личных линий совсем не понял, но совершенно был захвачен этой композицией и историческими сценами»³.

Интересна в этом отношении оценка философом А.Ф. Лосевым творчества обоих писателей: «Я думаю, Солженицын лучше Толстого... / - !? / Толстой, конечно, тоже хорошо описывал, но у него не было чувства всемирного катастрофизма. А у Солженицына оно есть... / ...Мережковский в книге “Толстой и Достоевский” пишет, что Толстой гениален в изображении страстей тела, а Достоевский в изображении страстей души и ума. А вот это уже я, Лосев говорю: Солженицын гениально изображает страсти социальные. И в этом ему конечно помогает его время такое ужасное»⁴. Можно указать и на еще одно принципиальное отличие Солженицына от Толстого: если первый был осознанным патриотом, то второй космополитом и абстрактным гуманистом, но именно последнее и критиковал, терпеть не мог Солженицын⁵.

¹ *Солженицын А.И.* Интервью на литературные темы с Н.А. Струве (Париж, март 1976) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 226.

² Из интервью Хилтону Крамеру в 1980 г. На этот факт указывает и А. Шмеман, имевший глубокое личное общение с Солженицыным в США: «”толстовство” Солженицыну ближе, чем Достоевский с его метафизикой» (*Шмеман А.*, Дневники. 1973-1983. – М., 2007. – С. 191). «Имя Толстого не случайно, конечно, проходит через весь роман, – пишет в другом месте о Шмеман по поводу романа *Август 1914*, – да и почти начинается он с появления яснополянского пророка. Имя Достоевского не названо, правда, ни разу, однако не менее явственно присутствие и действие в романе и тех умонастроений, и той “тональности”, которые, правильно или неправильно, оказались связанными в русском сознании с пророческим Пушкинским речью и “Дневника писателя” (*Шмеман А.* Зрячая любовь // Собрание статей. 1947-1983. – М., 2009. – С. 774).

³ *Солженицын А.И.* Интервью на литературные темы с Н.А. Струве // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 226.

⁴ Цит по: *Библихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М., 2004. – С. 114.

⁵ Вот, например, что пишет Толстой: «... нужно уничтожить то, что производит войну. Производит же войну желание исключительного блага своему народу, то, что называется патриотизмом. А потому для того, чтобы уничтожить войну,

Видимо, отталкиваясь от откровений о человеке Достоевского, Солженицын пишет о поверхностности гуманистического сознания, не признающего в человеке внутреннего зла и сводящего все его мечты к земному благополучию, материальным потребностям. И именно это сознание лежит в основе современной западной цивилизации, навязывающей парадигму развития, свою глобализацию, как мы бы сейчас выразились, всему остальному миру¹.

А.С. Солженицын подвергает критике как макиавеллизм – этот зрелый продукт возрожденческого гуманизма – так и наивно-просветительское непротивленчество, расцветшее в позднем творчестве Л. Толстого. В основе последнего – упрощенное представление о человеке: антропоцентрическо-просветительско-рационалистическое. Во многих местах *Красного колеса* он подвергает критике эту позицию². Уже в первом томе Солженицын описывает встречу одного из его персонажей³ Саши Лаженицына, увлеченного толстовством, с самим писателем⁴. Между ними состоялся примечательный разговор. На вопрос Саши Толстой ответил христоматийными истинами – необходимо служить добру и любви ради установления Царства Божия на земле. Но Саша, хотя человек и молодой, но уже сомневается в действенности такой прямолинейности и максимализма:

«Лев Николаевич, – продолжает вопрошать он, – а вы уверены, что вы не преувеличиваете силу любви, заложенную в человеке? Или, во

надо уничтожить патриотизм» (*Толстой Л.Н.* ПСС. – Т. 90. – С. 47-48). В данном высказывании Толстой, видимо, мыслит под патриотизмом то, что сейчас называют национализмом.

¹ Там же. – С. 251.

² Как отмечает Ричард Темпест (США), «Толстой тайно и явно присутствует в тексте «Красного Колеса» буквально с первых страниц и даже первых абзацев. Причём, когда речь в эпосе заходит о его взглядах на церковь, историю, военное дело, повествование неизменно обретает полемиический или иронический тон. Солженицын оспаривает Толстого на всём протяжении эпоса» (*Р. Темпест.* Толстой и Солженицын в Ясной Поляне // Между двумя юбилеями (1998-2003). – М., 2005. – С. 402).

³ Отвечая на вопросы «прямой линии» в «Комсомольской правде» 15 апреля 1996 г. А.И. Солженицын говорит, что никогда не был толстовцем, но вот отец писателя после гимназии добрался до Ясной Поляны и там пять минут говорил с Толстым (Т.8. – С. 374). В другом своем интервью он поясняет: «Между прочем, мой отец после гимназии действительно ездил к Толстому, так что этот визит у меня не придуман. Но поскольку я отца своего никогда не видел, то и о чём он говорил с Толстым – не знаю. Я весь разговор пытаюсь воссоздать, своему отцу вкладываю своё мнение» (*Солженицын А.И.* Интервью с Бернардом Рондо... (1 ноября 1983) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 368).

⁴ От 2 августа 1910 г. в дневнике Толстой оставил следующую запись: «Ходил утром много» (*Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. – Т. 20. – М., 1965. – С. 417). На то, что Саня был в Ясной Поляне в «один из первых дней» августа, отмечается у Солженицына (Т. 1. – С. 21). На эти совпадения обратил внимание Р. Темпест (*Р. Темпест.* Толстой и Солженицын в Ясной Поляне // Между двумя юбилеями... – М., 2005. – С. 394).

всяком случае, оставшуюся в современном человеке? А что, если любовь не так сильна, не так обязательна во всех, и не возьмет верха – ведь тогда ваше учение окажется... без..., – не мог договорить. – ... Очень-очень преждевременным? А не надо ли было бы предусмотреть какую-то промежуточную ступень, с каким-то меньшим требованием – и сперва на нем пробудить людей к всеобщему доброжелательству? А потом уже – на любви?».

Но Толстой неумолим:

«– Только любовью! Только. Никто не придумает ничего верней».

Ну конечно, разве это можно оспорить, что любовь – вершина добродетелей и в ней все пророки и вся вера! Однако как ее понимать и как утверждать, каким способом?¹ Лев Толстой предлагает пацифизм, то есть любовь через отказ от сопротивления злу силой. А чем же тогда противостоять злу? Или оно само собой рассосется? Толстой по просветительски наивно верил в добрую природу человека, идеализировал ее: стоит перестать сопротивляться, стоит только призвать всех к добру, и оно сразу же воцарится. И.А. Ильин уже показал пагубность и аморализм данной идеи, продолжает ее изобличать и Солженицын: «сколько мужских характеров этот Толстой перепортил»², – говорит он языком Вари Матвеевой. И у его персонажа, Саши, поэтому также продолжают возникать вопросы:

«– Что до меня – я так и хочу, через любовь! Я так – и буду. Я так и постараюсь жить – для добра. Но вот ещё, Лев Николаевич! Само-то д о б р о! как его понять? Вы пишете, что разумное и нравственное всегда совпадают...

Приостановился пророк, мол – да. И острием палки чуть посверливал в твёрдой земле.

– Вы пишете, что добро и разум – это одно, или от одного? А зло – не от злой природы, не от природы такие люди, а только от незнания? Но, Лев Николаевич, – духа лишился Саня от своей дерзости, но и

¹ «Что любовь всё спасёт – это христианская точка зрения, и абсолютно правильная. – Поясняет Солженицын в другом месте. – И Толстой говорит в соответствии с нею. Но возражение моё состоит в том, что в наш Двадцатый век мы провалились в такие глубины бытия, в такие бездны, что дать это условие: «любовь всё спасёт» – это значит: вот так сразу прыгай аж туда, сразу поднимись на весь уровень. Мне кажется, что это практически невозможно. Я думаю, что надо дать промежуточные ступеньки, по которым можно как-то дойти до высоты. Сегодняшнему человечеству сказать: «любите друг друга» – ничего не выйдет, не полюбят. Не спасут любовью. Надо обратиться с какими-то промежуточными, более умеренными призывами. Один из таких призывов Саня Лаженицын высказывает: хотя бы не действовать против справедливости. Вот как ты понимаешь справедливость, хотя бы её не нарушай. Не то что – люби каждого, но хотя бы не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе. Не делай такого, что нарушает твою совесть. Это уже будет ступенька на пути к любви. А сразу мы прыгнуть не можем. Мы слишком упали» (Солженицын А.И. Интервью с Бернаром Рондо... // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 368-369).

² Солженицын А.И. Красное колесо. – Т. 1. – М., 1993. – С. 15.

своими же глазами он кое-что повидал, – никак! Вот уж никак! Зло – и не хочет истины знать. И клыками её рвёт! Большинство злых людей как раз лучше всех и понимают. А – делают. И – что же с ними?..».

Но Толстому все нипочем:

« – Значит плохо, недоступно, неумело объясняют. Терпеливо надо объяснять. И – поймут. Все рождены – с разумом.

И, расстроенный, пошагал с палочкой.

А Саня – стоял...»¹.

Так и не смог он открыть у великого писателя кратчайшего пути: как ему служить Царству Божьему на земле. И не смог он отсиживаться в глубинке, не мог не отозваться на войну добровольцем.

Именно бездеятельности и нерешительности Николая II обнаруживает Солженицын главный порок русского трона. Из побуждений «чистого любящего сердца» император бросил армию, Ставку, пост Верховного, а затем и саму Россию – он избрал «путь непротивления», отдав трон без боя²: «династия покинула престол, даже не попытавшись бороться за Россию»³. Поэтому «он отвечает за происшедшую революцию больше всех... Слабый царь, он предал нас. Всех нас – на все последующее»⁴.

Помимо непротивленчества, не приемлет Солженицын у Толстого и его понимание роли личности в истории. Его анализ исторических событий убеждает в другом, и он хочет «держаться к историкам ближе, а от романистов подальше»⁵. Осознав весь тот бардак и бездарность генералитета русской армии, он сделал вывод, противоположный автору *Войны и мира*:

«И тут бы утешиться нам толстовским убеждением, что не генералы ведут войска, не капитаны ведут корабли и роты, не президенты и лидеры правят государствами и партиями, – да слишком много раз показал нам XX век, что именно они»⁶.

Критикует Солженицын и еще одну идею Толстого – вегетарианство. Как отмечает Ричард Темпест «толстовская практика вегетарианства в отношении Сани с семьей «привела ко лжи», т.е. именно ко злу, как определяет его Толстой. Дело в том, что, опасаясь насмешек и осуждения со стороны семьи и станичных, Саня говорит семье, что не ест мяса, следуя «открытию одного немца». Ложь эта распространяется даже на самого себя, она имеет измерение физиологическое: «А на

¹ Там же. – С. 23–24.

² *Солженицын А.И.* Размышления над февральской революцией (1890-1983) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 400-404.

³ *Солженицын А.И.* Размышления над февральской революцией (1890-1983) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 7. – М., 2005. – С. 414.

⁴ Там же. – С. 406.

⁵ *Солженицын А.И.* Красное колесо. – Т. 1. М., 1993. – С. 40.

⁶ Там же. – С. 379.

самом деле, накидавшись снопами, тело до дрожи требовало мяса, и ещё самого себя надо было обманывать...»¹.

Если в войне и мире Толстой выступает как пророк и провидец, мудрец, которому открылись тайны истории, то Солженицын отказывается от этого всеведения, – он полифоничен², в его текстах мы даже можем обнаружить постмодернистскую «смерть автора». И вместе с тем автор присутствует в каждом слове голосами своих героев. Но нет у него героя определенного и только одного.

Как и Достоевский, А.И. Солженицын выступил бескомпромиссным критиком всякого революционного насилия: «Революция – огромное космическое Колесо, подобное галактике, закрученной спиральной галактике. Огромное Колесо, которое начинает разворачиваться, – и все люди, включая и тех, которые начинали его крутить, становятся песчинками. Они там и гибнут во множестве. Это грандиозный процесс, его невозможно остановить, если он уже начался»³. Символ красного колеса примечателен в творчестве А.И. Солженицына, он же проходит основной идеей одноименной эпопеи. Уже в первом ее томе мы находим этот символ, определяющий Первую мировую войну⁴. И именно его стремились оседлать большевики, перенеся его движение в Россию: «Крутится тяжёлое разгонистое колесо – как красное колесо паровоза, – и надо не потерять его могучего кручения»; «не останавливать войну – но разгонять её! Но – переносить её! – в свою собственную страну!»; «превращать его тотчас в г р а ж д а н с к у ю в о й н у и притом б е с п о щ а д н у ю»⁵.

Этот маховик насилия с наибольшей силой передан в символе горячей ветряной мельницы, которую наблюдал из фронтового окопа главный герой произведения – Воротынцев:

Горит ветряная мельница!

Мельница занялась!

...мельница пылает! Не разрушена снарядом, а целно схвачена огнем...

И почему-то крылья – от струй ли горячего воздуха? – еще не развалиясь, начинают медленно,

Медленно,

Медленно кружиться! Без ветра, что за чудо?

¹ Темпест Р. Толстой и Солженицын в Ясной Поляне // Между двумя юбилеями (1998-2003): писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына. – М., 2005. – С. 402 (Цит. из: *Солженицын А.И.* Красное колесо. – Т. 1. – С. 10).

² Стываковский П. Полифоническая картина мира // Между двумя юбилеями... – М., 2005. – С. 423.

³ Солженицын А.И. Интервью с Бернаром Рондо для парижской газеты «Либерасьон» (1 ноября 1983) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. – М., 2005. – С. 474.

⁴ Солженицын А.И. Красное колесо. – Т. 1. – М., 1993. – С. 207.

⁵ Там же. – С. 224-225.

Странным обращением движутся красно– золотистые радиусы из одних рёбер –
Как катится по воздуху огненное колесо.
И – разваливается,
разваливается на куски,
на огненные обломки¹.

Там разваливался довоенный мир, вера в прогресс и гуманизм. Так разваливалась Россия.

И вот еще один «экран», как назвал эти вставки писатель:

«Раскатился зарядный ящик – люди прыгают прочь.
Чистая стала дорога от людей,
только набросанное топчут лошади,
перепрыгивают, переваливаются колеса...
И лазаретная линейка – во весь дух!
и вдруг – колесо от неё отскочило! Отскочило на ходу – и само! обгоняя! покатило вперед!
колесо!! всё больше почему– то делается,
Оно всё больше!!
Оно во весь экран!!!
КОЛЕСО! – катится, озарённое пожаром!
самостийное!
неудержимое!
все давящее!»².

В одном из своих интервью Солженицын указывает также на то, как интеллигентский пацифизм привел к массовому террору в России, и как это происходит зачастую до сих пор:

«Не вся интеллигенция российская была захвачена идеей насилия, нет. Только самое крайнее левое крыло революционеров. Но характерно, что либеральная интеллигенция российская никогда не осмеливалась осудить террор. Основатель кадетской партии Петрункевич сказал: «Осудить террор было бы моральным самоубийством нашей партии». И это одна из черт, которая повторяется в Европе XX века. Об интеллигенции XX века, европейской или американской, не скажешь, что она заражена идеей насилия или террора, нет. Но она не смеет послать проклятье. Она не смеет остановить, сказать: «Стойте! Не делайте такого!» И вот это поощряет террор. Повторяется та же ситуация: какая– то малая кучка насильников нападает, а образованные, умные люди не смеют этого остановить и больше всего боятся упрёка с левой стороны. Чтобы только тебя не обругали слева!»³.

¹ Там же. – С. 260.

² *Солженицын А.И.* Красное колесо. – Т. 1. – М., 1993. – С. 318.

³ Солженицын А.И. Интервью с Бернаром Рондо... // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. – М., 2005. – С. 473.

И в десятом томе, на последней странице основного изложения *Красного колеса* читаем: «А вот уже: прославленная Тройка наша – скатилась, пьяная, в яр – и уткнулась оглоблями в глину»¹.

Красное колесо не завершило свой бег гражданской войной, оно продолжилось в репрессиях:

«мы жили под страшным, хотя и не всем видимым, колесом. Колесо это – как раз я учился с 36-го по 41-й год, то есть и 37-й, 38-й год, – прошло тогда неумолимо через Ростов... на улицах Ростова лежали мёртвые крестьяне... Через нас катило это невидимое колесо»². Оценивая 90-е годы писатель символически определил их как *Желтое колесо*: «Так, лишь через полвека я добрался до истинной сути и психологии деятелей 1917 года – и написал эпопею “Красное колесо”. Я думаю: пройдет время – и другой русский писатель, хорошо ознакомься со всеми тайнами десятилетия 1985-1995, напишет о нём другую эпопею – “Жёлтое Колесо”»³.

В *Размышлениях над Февральской революцией* А. Солженицын отмечает, что главнокомандующие писали царю о «предъявленных требованиях» в пользу его отречения, не заметив, *кто* же их предъявлял? Это единое согласие всех главных генералов Солженицын объясняет «общей моральной расшатанностью власти» в результате всеобщей «захваченности мощным либерально-радикальным (и даже социалистическим) Полем в стране». «Их всех, – делает вывод Солженицын, – победило Поле», имея ввиду и власть, и интеллигенцию, и даже священство: «В столетнем противостоянии радикализма и государственности — вторая всё больше побеждалась если не противником своим, то уверенностью в его победе. При таком пронизывающем влиянии — всюду в аппарате государства возникали невольно-добровольные агенты и ячейки радикализма, они то и сказались в марте семнадцатого. Столетняя дуэль общества и трона не прошла вничью: в мартовские дни идеология интеллигенции победила... поле струилось сто лет — настолько сильно, что в нём померкло национальное сознание (“примитивный патриотизм”) и образованный слой переставал усматривать интересы национального бытия. Национальное сознание было отброшено интеллигенцией — но и обронено верхами. Так мы шли к своей национальной катастрофе»⁴.

Действие *поля* распознал уже Достоевский, и всячески стремился разоблачить его. Вот парадоксальная выдержка из *Дневника* А.С. Суворина:

1 Солженицын А.И. Красное колесо. – Т. 10. – М., 1993. – С. 554.

2 Солженицын А.И. Встреча в Ростовском университете (20 сентября 1994) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. – М., 2005. – С. 238.

3 Солженицын А.И. Жёлтое колесо (Интервью еженедельнику «Аргументы и факты» 18 января 1995) // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. – М., 2005. – С. 281.

⁴ Солженицын А.И. Размышления над Февральской революцией // Там же. – Т. 7. – С. 409

...разговор скоро перешел на политические преступления вообще и на взрыв в Зимнем дворце в особенности. Обсуждая это событие, Достоевский остановился на странном отношении общества к преступлениям этим. Общество как будто сочувствовало им или, ближе к истине, не знало хорошенько, как к ним относиться.

— Представьте себе, — говорил он, — что мы с вами стоим у окон магазина Дациаро и смотрим картины. Около нас стоит человек, который притворяется, что смотрит. Он чего-то ждет и все оглядывается. Вдруг поспешно подходит к нему другой человек и говорит:

“Сейчас Зимний дворец будет взорван. Я завел машину”. Мы это слышим. Представьте себе, что мы это слышим, что люди эти так возбуждены, что не соразмеряют обстоятельств и своего голоса. Как бы мы с вами поступили? Пошли ли бы мы в Зимний дворец предупредить о взрыве или обратились ли к полиции, к городовому, чтоб он арестовал этих людей? Вы пошли бы?

— Нет, не пошел бы...

— И я бы не пошел. Почему? Ведь это ужас. Это — преступление. Мы, может быть, могли бы предупредить.

Я вот об этом думал до вашего прихода, набивая папиросы. Я перепробовал все причины, которые заставляли бы меня это сделать. Причины основательные, солидные, и затем обдумал причины, которые мне не позволяли бы это сделать. Эти причины — прямо ничтожные. Просто — боязнь прослыть доносчиком. Я представлял себе, как я приду, как на меня посмотрят, как меня станут расспрашивать, делать очные ставки, пожалуй, предложат награду, а то заподозрят в сообщничестве. Напечатают: Достоевский указал на преступников. Разве это мое дело? Это дело полиции. Она на это назначена, она за это деньги получает. Мне бы либералы не простили. Они измучили бы меня, довели бы до отчаяния. Разве это нормально? У нас все ненормально, оттого все это происходит, и никто не знает, как ему поступить не только в самых трудных обстоятельствах, но и в самых простых. Я бы написал об этом. Я бы мог сказать много хорошего и скверного и для общества и для правительства, а этого нельзя. У нас о самом важном нельзя говорить¹.

В.В. Розанов отмечал, что «Девятнадцатый век был веком победы русского общества над русской государственностью, неслыханной, оглушительной... Русская литература и поэзия во всех направлениях и до глубины разъела русскую государственность...»².

Февральская революция – плод торжества данного *поля* – не пощадила и своих вождей, по логике движения «красного колеса», — она

¹ Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х тт. – Т.2. – М., 1964. – С. 390-391.

² Розанов В.В. Террор против русского национализма // Собрание сочинений. Террор против русского национализма. – М., 2005. – С. 221.

«вызвала другую, настигающую революцию, отменяющую их самих со всем их столетним радикализмом»¹. По сути в 1917 году мы имеем не две, а одну длящуюся революцию, проходящую различные этапы: Февралем уже был предопределен Октябрь. Это открылось уже в первые если не дни, то недели марта, когда Временное правительство показало свою недееспособность и зависимость от никому не известного Исполнительного комитета советов, этой «шайки никем не избранного полуинтеллигентного полуреволюционного отребья»². Когда идеология интеллигенции пришла к победе, вынудив царя к отречению, в тот же момент она была «подрезана идеологией советской, — и так оба вековых дуэлянта рухнули почти одновременно», погребя под собой Россию. Причина этой трагедии в «издавшем страстном конфликте общества и власти, на который война наложилаась. Всё назревание революции было не в военных, не в экономических затруднениях как таковых, но — в интеллигентском ожесточении многих десятилетий...»³. Выход из этой ужасающей ситуации писатель видел в создании противоположного духовного *Поля*, позитивной идеологии, однако церковь была в «параличе» (еще по известному тезису Достоевского), а «правлящий класс потерял чувство долга»⁴.

Прежде всего, проанализируем с данной точки зрения произведения Ф. Степуна и А. Солженицына. Избранные два мыслителя, писателя и философа, не являются случайными. Как первый, так и второй фактически всю жизнь стремились распутать туго затянувшийся клубок фантастическо-трагических событий 1917 года в России, предопределивших ее развитие более чем на сто лет. Об этом говорит как *Красное колесо* Солженицына, так и *Бывшее и Несбывшееся* Степуна⁵. По оценке Ф. Степуна произошел «трагический срыв Февраля»⁶, сам же Февраль не мыслится им как изначально нечто ошибочное и трагическое. У Ираклия Церетели, более того, «Порядок, в котором в разгар войны 160-миллионный народ совершил величайшую революцию, вызвал удивление всего мира»⁷.

¹ *Солженицын А.И.* Размышления над Февральской революцией // Собр. соч.: В 9 т. — Т. 7. — М., 2005. — С. 411.

² Реставрируя события фактически поминутно, Солженицын приходит к выводу, что «Временное правительство не правило и ни часа, оно правило *минус* два дня: оно было свергнуто ещё в ночь на 2 марта непереносимыми “восемью условиями” Исполкома Совета...» (там же. — С. 412).

³ Там же. — С. 425.

⁴ Там же. — С. 427.

⁵ Относительно Степуна подтвердим цитированием: «я прочел почти все мемуары почти всех главных деятелей Февраля и ряд русских и иностранных работ о революции, что видно из текста моей книги» (*Степун Ф.Ф.* Бывшее и несбывшееся. — СПб., 2000. — С. 6.).

⁶ *Степун Ф.Ф.* Бывшее и несбывшееся. — СПб., 2000. — С. 368.

⁷ *Церетели И.Г.* Кризис власти. — М., 2007. — С. 240.

Совершенно иное мнение обнаруживается у А. Солженицына, судя по творчеству которого само начало и развертывание, а более всего – либерально-революционная подготовка к Февралю (и либералы и революционеры здесь одинаково виновны) уже предопределили его ужающее большевистское завершение.

Одной из основных проблем Февраля, нерешенность которой в значительной, если не первой степени способствовало его падению, было отношение к войне. Для того, чтобы продолжать войну, необходимо было ее идеологическое оправдание. Со стороны Германии Степун видел его в следующем: «Отказавшись в реформации от веры в святых и праведников, протестантская Германия невольно заменила идеал христианского смирения древнегерманским идеалом воинской доблести. На этой почве фридрициански-бисмарковская государственность взрастила в немецком народе идеал солдата-героя, жертвенною смертью которого и оправдывается для немцев война, независимо от защищаемых в ней политических идей...». Именно в этой идеологии философ видел «религиозно-исповеднический милитаризм Германии». Россия, таким образом, конечно, не могла оправдать ведение войны: «Исстари чтя святых воинов, Россия никогда не считала воинов как таковых, за святых». В итоге Степун пишет: «Чем глубже я думал над создавшимся положением, тем определеннее приходил к заключению, что перед лицом всенародной совести возможно лишь религиозное оправдание войны, которое ей давали наши святые (св. Сергей Радонежский) и религиозные мыслители (Вл. Соловьев). Но найти такое оправдание дальнейшему наступлению на немцев и внушить его армии, настойчиво требовавшей превращения начавшейся в 1914 году явно безрелигиозной боины, было совершенно невозможно»¹. Так Степун стал склоняться к идее сепаратного мира (хотя и не высказывал ее публично). Однако самым опасным здесь было то, что того же требовали большевики, преследуя совершенно иные цели. Объяснить разницу солдатам и общественности представлялось мало вероятным – большевики, используя демагогические и аморальные приемы, все равно оставались в выигрышном положении («армия неизбежно перекинется на сторону большевиков, защищавших правду, смысл и возможность немедленного мира»²). Тем не менее, у Степуна созрел свой план, что необходимо делать, чтобы спасти Февраль:

«1) объяснение союзникам, что Россия, принципиально отказывается от наступления, держит фронт еще некоторое время (3-4 месяца), после чего, в случае неоткрытия общих мирных переговоров, обращается непосредственно к центральным державам с предложением сепаратного мира; 2) срочный созыв Учредительного собрания, хотя бы и без достаточной юридической подготовки (быстрое осуществление революционной правды мне представлялось, ввиду положения на

¹ *Церетели И.Г.* Кризис власти. – М., 2007. – С. 371-372.

² Там же. – С. 370.

фронте и в стране, гораздо важнее тщательной разработки выборного права, тем более что солдатски-крестьянская масса жила страхом, как бы ей под крики «земля и воля» не прозевать своей земли); 3) мужественная и быстрая ликвидация большевизма путем ареста, а при каких-либо неожиданных осложнениях применение и более строгих мер»¹. Однако планы так и остались планами. Причина этого кроется в том, что «народное понимание революции как миротворческой силы, долженствующей положить конец безумию и греху войны, не разделялось ни одним из политических лагерей, кроме большевиков». А «Возглавляемые профессором Милюковым умные, образованные и деятельные «кадеты», в руки которых сразу же попало министерство иностранных дел, были слишком определенными западниками-позитивистами, чтобы считаться в своей реальной политике с таким невесомым фактором, как нравственно-религиозное убеждение простого народа»².

У Солженицына сложно найти ясных размышлений по поводу того, что необходимо было делать с продолжавшейся войной. О Феврале он пишет следующее: «Царизм проиграл свою голову не в уличных перестрелках Февраля, а еще за несколько десятилетий прежде: когда молодёжь из состоятельных семей стала считать побывку в тюрьме честью, а армейские (и даже гвардейские) офицеры позать руку жандарму – бесчестьем. И чем больше расслаблялась тюремная система, тем чётче выступала победоносная «этика политических» и тем явственней члены революционных партий ощущали силу свою и своих собственных законов, а не государственных. И на том пришёл в Россию Семнадцатый...»³.

В необходимости Февраля нисколько не сомневался лидер меньшевиков Ираклий Церетели. Неудача его заключалась (то есть революционной демократии) заключалась в том, что она «обнаруживала все меньше и меньше воли к власти как раз в то время, когда большевизм, наоборот, с оружием в руках рвался к власти»; «она поколебалась защищать демократический строй от опасности слева с той же решительностью, которую она проявляла в борьбе с опасностью справа»⁴. Только после победы большевиков Церетели осознал, что «Из этих двух противников левый экстремизм представлял для демократии несравненно более реальную опасность, чем экстремизм правый». Власть Февраля определяется им как «свободный строй», который просто не смог «создать твердой власти»⁵. То есть крушение Февраля Церетели рассматривает как результат ряда тактических промахов «революционной демократии».

¹ Там же. – С. 372–373.

² Там же. – С. 378.

³ *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ. – Т. 1. – М., 2008. – С. 450.

⁴ *Церетели И.Г.* Кризис власти. – М., 2007. – С. 252, 254.

⁵ Там же. – С. 250–251.

Но ведь она, эта «революционная демократия», не сделала необходимого, – не восстановила порядок и законность в стране. Почему она это не сделала? Почему она, боясь правых, допустила разгул крайне левых? Ясно, что дело здесь не просто в тактических просчетах, а в изначально ошибочных идеологемах. На наш взгляд, одной из таких идеологем является анархистское понимание свободы, когда любой порядок рассматривается как нечто реакционное, как движение вспять. «Революция не знает врагов слева» – таково было идейное завещание, полученное нами от великих народных движений прошлого. Оно, – признается Церетели, – пропитало все наше мышление¹. Для подтверждения этого суждения приведем один случай, который описывает Церетели:

Вспоминаю вечер, когда мы, министры-социалисты, делали доклад на собрании руководителей большинства Исполнительного комитета о решении правительства арестовать Ленина и других вожakov июльского восстания. Все как-то растерялись. Либер, наиболее импульсивный из всех, взволнованно воскликнул: «История будет считать нас преступниками!» — и с ним произошел сильный нервный припадок. А между тем Либер был одним из самых решительных противников большевиков, во время восстания называл их «изменниками революции» перед их собственными массами и, оправившись от припадка, о котором я только что упомянул, принял самое деятельное участие в ликвидации большевистского восстания. И если тем не менее такова была его первая реакция на сообщение о решении применить репрессивные меры против большевиков, то легко можно понять, каковы были настроения большинства наших товарищей².

При этом Временное правительство, вожди Советов и «демократических» партий фактически предали народ, который после июльского восстания требовал ареста Ленина и большевиков, осознав исходящую от них смертельную опасность все той же свободе и реальной демократии³. Но «вожди» демократии оказались дезориентированы своими идеологическими схемами, которые зачастую подменяли для них действительность.

В итоге лидер меньшевиков признает, что подлинная причина поражения «демократии» «коренилась в психологии самих этих руководящих кругов: они оказались неподготовленными к той исключительной обстановке, созданной русской революцией», когда «главная опасность шла слева»⁴. Получилось, что «демократия» оказалась не готова к тому, к чему стремилась и что готовила, чуть ли не целое

¹ Там же. – С. 245.

² Церетели И.Г. Кризис власти. – М., 2007. – С. 248.

³ Об этом читайте у Церетели в указ. соч., стр. 231-234, 243.

⁴ Там же. – С. 244.

столетие. Поразительное признание, смысл и значимость которого не осознал, видимо, и сам Церетели.

Если идти глубже, то ответ на вопрос содержится не в самом Феврале, а в обстоятельствах, приведших к нему. С.Н. Булгаков делал вывод, что для соответствующей позитивной идеологии в России «еще незрела наша политическая культура, которая предъявляет спрос только или на сервильность, или на «левизну» безответственной оппозиции, или слепой революционизм»¹.

«Россия гниет заживо – вот что похоронным мотивом ныло у меня в душе. – Продолжает Булгаков. – Она глубоко отравлена смертоносным ядом, и яд этот – нигилизм, двойной по происхождению и характеру, – нигилизм интеллигентский и бюрократический. Интеллигенция, следуя за своими учителями, верит в “дух разрушения как дух созидающий”, она из революции создала для себя религию, и мы уже видели эту религию в действии... Я не принадлежу к числу людей, которые скоро забывают уроки прошлого, и нисколько не сомневаюсь, что и новое торжество интеллигентского нигилизма может значить только дальнейший развал нашей государственности и культуры. Однако интеллигенция верит в свою религию, и субъективно она оправдывается этой верой. Но этот административный нигилизм, который не останавливается пред цинизмом и из нигилизма и политического шулерства делает программу государственного управления, – он неизбежно приводит к собственному самоупряднению и торжеству «духа разрушения» с праведным и несправедным его гневом. Россия как будто стремится к бездне и развалу. С каждым днем забываются те уроки политической мудрости, которые усвоены были из истории недавних годов. Надежды на органическое развитие становятся все слабее. Пусть наши финансы находятся в блестящем состоянии, а бюджет перевалил за три миллиарда, пусть порядок в стране еще поддерживается, но общественная атмосфера по-прежнему, нет, больше прежнего, отравляется нигилизмом, для которого нет ничего святого, и этот яд обнаружит свое действие при первой возможности. Мы начинаем опять жить без будущего...»².

Если брать политические движения того времени, то можно выделить анархизм, революционную интеллигенцию, кадетов (которые постоянно левели и революционизировались), реакционный консерватизм. Того движения, который Булгаков определил как «культурный консерватизм» как осязаемого движения не существовало, да он и не был популярен, если встречался в отдельных личностях. Думский депутат Н.Е. Марков на эмигрантском съезде монархистов в 1921 году сказал: «Монархия пала не потому, что слишком сильны были ее враги, а потому, что слишком слабы были ее защитники. Падению мо-

¹ Булгаков С.Н. На выборах (*Из дневника*) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков). – Н., 1991. – С. 196.

² Булгаков С.Н. На выборах (*Из дневника*) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков). – Н., 1991. – С. 199-200.

нархии предшествовало численное и качественное оскудение монархистов, падение монархического духа, расслабление монархической воли»¹.

А. Боханов, например, после анализа всяческих «заговоров», сионских и масонских, приходит к следующему выводу (после известных высказываний В.В. Розанова): «Главные причины крушения находились не там, где их часто искали любители простых ответов на головоломные вопросы. Эрозия политических и религиозных чувств, убеждений, пристрастий, стремлений людей – вот где корень событий. «Отречение» от старого мира» началось не на социальной сцене и произошло отнюдь не в большевистскую эпоху. Падению монархии предшествовало крушение монархизма как мировоззрения. Предотвратить этот духовно-нравственный процесс был не в состоянии никакой «Помазанник Божий». Николай II отсрочил день падения более чем на десять лет, и в этом его великая заслуга перед Россией»².

Приведем еще мнение И. Солоневича по поводу «сионского заговора»: «О том, что Февральскую революцию поддерживало все без исключения еврейство, нечего и говорить. Но все-таки не еврейство сделало эту революцию. Не евреи ездили в ставку за отречением Императора, и не евреи, или не только евреи, пускали по столбцам и по фронтам беспримерную по своей омерзительности клевету на Императрицу. Что уж там говорить и все на евреев сваливать. **Мы виноваты.** В том числе и я виноват. Всякого милостивого государя, пускавшего по углам и по салонам, по фронтам и по улицам шепотки о царице-шпионке, надо было без разговоров бить по морде. И не в порядке «оскорбления действием», а так, чтобы человек потом месяцами размышлял в госпитале о неудобствах клеветы на русскую монархию. Не били вовремя – вот и сидим по Парагваям и по лагерям»³.

Мы коснулись итогов Февраля в связи с тем, что, как указывалось ранее, в интеллигентских умах *ничего* в сущности не изменилось: готовится новый *февраль*, который завершится уже не просто *октябрем*, а полным развалом российской государственности, торжеством плана Збигнева Бжезинского о разделе России. Интеллигенция опять работает *против* власти, а не *на* благо России. Одна ее часть заражена псевдо-либерализмом и псевдо-демократией, этим изощренным идеологическим инструментом по разрушению суверенитетов независимых государств, придуманным за океаном.

На деле, пишет С. Кургинян, «Мы имеем дело с антисоветской тоталитарной сектой, отрицающей все принципы либерализма – объективные доказательства, безусловное уважение к большинству, к чужой позиции. В этой связи такую идеологию, скорее, следует называть либероидной. Тоталитарная антисоветская секта, одержимая этой

¹ Цит. по: Боханов А.Н. Николай II. – М., 1997. – С. 360.

² Там же. – С. 360, 372.

³ Солоневич И.Л. Россия, революция и еврейство // Россия и революция. – М., 2007. – С. 29.

идеологией, – она-то и ведёт общество на заклание... В такой ситуации очень важно, чтобы большинство смогло осознать себя в качестве большинства, сформировать свою позицию... Это называется точкой роста, точкой кристаллизации, точкой отсчёта, если хотите... Нам нужно работать над воссозданием своей интеллигенции... нет точного понимания интеллигенцией своих национально-освободительных задач... Страна не хочет умирать – совсем не хочет, уже не хочет. Она хочет жить. И если мы ей в этом не поможем, всеми силами, которые у нас ещё есть, то будем прокляты»¹.

Однако другая часть современной интеллигенции с пеной у рта защищает националистические идеи, которые столь же успешно разваливают многонациональное государство изнутри, как антироссийские идеологии извне.

СССР, как и Российская Империя начала прошлого века, рухнул не столько по экономическим или политическим, а, прежде всего, по идеологическим причинам. И тогда, в начале прошлого века, и в конце его произошла, прежде всего, идеологическая катастрофа, за которой последовали и все остальные. Мы оказались идеологически несостоятельны, и не столько благодаря власти, сколько благодаря нашей интеллигенции, оказавшейся неспособной предложить идеологически обоснованный выход из кризисных общественно-политических обстоятельств. Именно интеллигенция, общественные мыслители и философы должны выполнять в социуме данную задачу, однако они в большей степени заняты безответственной критикой власти, чем тем, как реально помочь стране решить встающие перед ней проблемы и задачи. Остается только поражаться, сколько же можно наступать на одни и те же грабли? Когда же настоящие философы и писатели все же вызревшие в этой своей неблагоприятной среде начинают говорить нелицеприятные для образованного слоя вещи, их обвиняют во всех смертных грехах.

То, что описывают Ф. Степун, А. Солженицын, С. Булгаков и другие мыслители характерно для начала XX века, однако то же мы наблюдаем и в конце XX – начале XXI века. Особенно показательным является отношение к террористам в 90-х, когда российские олигархические СМИ шельмовали армию собственной страны, стоявшей на страже территориальной целостности государства. Показательно также, как интеллигенция отнеслась к действиям президента по восстановлению конституционного строя на Северном Кавказе и вообще к мерам, по укреплению уже почти полностью разрушенной государственности и хоть какой-то законности. Мы уже стояли на пороге окончательного развала, однако сильная политическая власть спасла страну от краха. Не так было в 1917, когда и политическая власть была расшатана и деморализована *полюс*. Солженицын фактически показы-

¹ Кургинян С. Страна не хочет умирать // Литературная газета 3-9 ноября 2010 г. № 44 (6298).

вает, что самым важным моментом в подписании Николаем II отречения было воздействие на него данного *поля*. Ему показалось, «что сильнее кошки зверя нет... он отрекался, кажется, — “для блага народа” (понятого и им по-интеллигентски, а не по-государственному). Не в том была неумолимость, что Государь вынужден был дать подпись... — но в том, что ни он и никто на его стороне не имел уверенности для борьбы. Этим внушенным сознанием мнимой неправоты и бессилия правящих и решен был мгновенный успех революции»¹.

Но в чем же заключается суть той идеологии, которую разрабатывал А.И. Солженицын? Возможно, прояснить данную тему позволит обращение к статьям и дневникам А. Шмемана, лично общавшегося с писателем.

§ 5. ПРОТ. АЛЕКСАНДР ШМЕМАН ОБ ИДЕОЛОГИИ И ВЕРЕ

Оценивая творчество писателя А. Шмеман называет его явлением новым, коренным образом меняющим сам воздух русской литературы, с чего начинается ее новый период, так как Солженицын «не принадлежит к представителям или эпигонам Серебряного века». Принадлежа советской реальности, он вместе с тем и полностью *от* нее и даже *в* ней *свободен*, он является «первым национальным писателем советского периода русской литературы», «великим *русским* писателем»².

Перу Шмемана принадлежит одна из лучших статей, посвященных творчеству писателя — *Зрячая любовь*, впервые опубликованная в Вестнике РСХД (№ 100) в Париже. *Август 1914* Шмеман называет «плачем по России», «прорывом в какую-то глубину», к истине. Это «новый праздник русской литературы, новое торжество России. Что в такое время есть у России такой писатель...»³. Солженицына он называет «русской совестью»⁴. «Таковыми, — продолжает он, — наверное, были пророки. Это отметание всего второстепенного, сосредоточенность на главном. Но не «отвлеченная», не «идейная», а жизненная... Живя с ним... чувствуешь себя маленьким, скованным благополучием, ненужными заботами и интересами. Рядом с тобою — человек, принявший все бремя служения, целиком отдавший себя, ничем не пользующийся для себя. Это поразительно... Его вера — горами двигает!» (30.05.1974)⁵

1 Солженицын А.И. Размышлениях над Февральской революцией // Собр. соч.: В 9 т. — Т. 7. — М., 2001. — С. 409.

² Шмеман А. О Солженицыне // Собрание статей. 1947-1983. — М., 2009. — С. 760-763.

³ Шмеман А. Зрячая любовь // Собрание статей. 1947-1983. — М., 2009. — С. 772-773.

⁴ Там же. — С. 774.

⁵ Здесь и далее ссылки на *Дневники* Шмемана приводятся в тексте в скобках, где указывается дата записи (Шмеман А., Дневники. — М., 2007).

Однако видение истины Шмеманом столь глубоко и тонко, что не может быть поглощено никакой «идеологией»:

«Все “законченное”, завершённое и, следовательно, не открытое к *другому*, мне кажется тяжёлым и самым себя разрушающим. Это в равной мере относится и к идеям, и к чувствам. Ошибочность — по моему убеждению — и всякого “диалектизма”: тезис, антитезис и синтез, снимающий противоречие (то есть опять называющийся “целостным мировоззрением” и “идеологией”). Я думаю, что открытость и незавершённость должны всегда оставаться, они-то и есть *вера*, в них-то и встречается Бог, Который совсем не “синтез”, а жизнь и полнота. Может быть, это и есть “апофатика”, *via negativa*: интуиция, что все “завершённое” — измена Богу, превращение всего в *идола*. Совершенство в искусстве пропорционально его *открытости*: совершенное искусство вечно открывает то, что оно открыло, являет то, чего явлением оно было. Потому и в “идеях”, богословии, философии и т.д. живёт, остаётся лишь одно то, что сродни искусству, и только в ту меру, в какую оно сродни искусству» (20.09.74).

Шмеман не мог принять ни «правых», ни «левых», осознавал «нарастающий крах западного мира». Первородный грех демократии он видел в её «органической связи с капитализмом», в том, что последний саму свободу превращает в «свободу наживы»: «Порочный круг западного мира. Демократия без “нравственного этажа”». С точки зрения Шмемана, и в этом он солидаризируется с Солженицыным, «Разваливают демократии, в сущности, не идеологии, а *экономика* индустриализации, непрерывного роста и соответствующее перерождение общества» (4.03.74). Проблема современного мира состоит в том, что «нет, до ужаса нет — “третьей идеи”, которая должна была бы быть христианской. Но христиане сами разделились на “правых” и “левых”, никакой своей идеи уже даже не чувствуют! отождествили себя с гражданской войной, уже давно идущей в мире» (7.10.74).

Для Шмемана любая идеология — это попытка подменить веру, целое — частью. Отсюда — враждебность идеологии религии: «Цель религии в том, чтобы человек, найдя Бога, нашёл себя, стал собой. Цель идеологии — подчинить себе человека без остатка...»¹. Наше время характеризуется тем, что «мы живём в эпоху торжества идеологий, их страшного владычества над людьми».

Но самое страшное, к чему приводит идеология — это к уничтожению понятия суверенности личности. Христа, по Шмеману, распяли именно религиозные люди за то, что он «обличил их за превращение религии в идеологию»². Как поясняет Шмеман, ссылаясь на Достоевского: «если нет Бога, то нет и человека, а есть только “человечество” — безличная масса, о животном благополучии которой и заботится

¹ Шмеман А., *прот.* Религия и идеология // Исторический путь Православия. — М., 2010. — С. 377.

² Там же. — С. 378.

идеология...». Он утверждает, что «идея личности — идея религиозная»¹. И поясняет: «Признать каждого человека абсолютной ценностью — значит не только дать ему какие-то независимые от общества права, но и, что неизмеримо важнее, лишить абсолютного значения все остальное в мире, и прежде всего — само общество. Это значит — опрокинуть все наши привычные представления и признать человека существом, стоящим вне простого природного порядка, т.е. существом высшим. А так видит человека только религия. Научно вывести это нельзя, в это можно только верить»².

Поэтому для Шмемана невозможно было быть ни в одном лагере, а Солженицын занимал определенную и бескомпромиссную позицию. В свете такого понимания веры, личности и идеологии Шмеманом постепенно начинает меняться и его отношение к Солженицыну. Вот как он описывает это:

Письмо от Солженицына. Смешно, как с некоторых пор что-то как будто чуть-чуть «надломилось» между нами. Письмо очень милое, с предложением встречи в декабре, в Париже, но вот словно все очевиднее разница в “длине волны”... Мне же кажется, вернее — я убежден, что если исходным целительным у Солженицына был его “антиидеологизм” (см. мою “Зрячую любовь”), то теперь он постепенно сам начинает опутывать себя “идеологией”, и в этом я вижу огромную опасность. Для меня зло — прежде всего в самой идеологии, в ее неизбежном редукционизме и в неизбежности для нее всякую другую идеологию отождествлять со злом, а себя с добром и истиной, тогда как Истина и Добро всегда “трансцендентны”. Идеология — это всегда идолопоклонство, и потому *всякая* идеология есть зло и родит злодеев... Я воспринял Солженицына как освобождение от идеологизма, отравившего и русское сознание, и мир. Но вот мне начинает казаться, что его самого неудержимо клонит и тянет к кристаллизации собственной идеологии (как *анти*, так и *про*). Судьба русских писателей? (Гоголь, Достоевский, Толстой...) Вечный разлад у них между творческой интуицией, *сердцем* — и разумом, сознанием? Соблазн учительства, а не только пророчества, которое тем и сильно, что не «дидактично»? Метеор, охлаждающийся и каменеющий при *спуске* в атмосферу, на «низины»? Не знаю, но на сердце скребет, и страшно за этот несомненный, потрясающий *дар*... (14.11.74).

При этом в письме к Н. Струве Шмеман отмечает, что он ни от одного слова, написанного о Солженицыне ранее, не отрекается, «но вот когда натыкаешься на самое для себя святое и “последнее”: не Церковь *для* России, а только в бесконечно трансцендентной, самоочевидной, все превышающей истине Церкви — и сама Россия, и все в

¹ Там же. — С. 379.

² Шмеман А., прот. Абсолютная ценность человека // там же. — С. 381.

мире, тогда чувствуешь и самоочевидную границу согласия — даже со святыми и гениями... Тут смириться должен он, тут правда, ему неподсудная и, главное, несводимая ни чему, даже самому любимому, самому драгоценному в “мире сем”» (15.11.74).

Шмеман приходит к выводу, что и Достоевский, и Толстой, и Солженицын *ошибались*: каждый из них, разоблачая иные мифы, создавал свой миф о России.

Выделяя три «соблазна», искажающих и способных вконец деформировать личность и извратить творчество Солженицына, А. Шмеман первым называет отношение писателя к России, качество его «национализма». Это уже и не «мессианизм» Достоевского и не народничество Толстого. Все эти «ценности» заменяются одной: «русскостью». «Эта русскость, — продолжает Шмеман, — не есть синтез, сочетание, сложный сплав всех аспектов и всех “ценностей”, созданных, выношенных в России и, даже при своем противоречии, составляющих “Россию”. Напротив, сами все эти ценности оцениваются по отношению к “русскости”» Так отвергаются во имя ее — Пастернак, Тургенев, Чехов, Мандельштам, Петербург... Начиная с Петра, нарастает в России *измена русскости* — достигающая своего апогея в большевизме. Спасение России — в возврате к русскости» (31.05.75).

Оценки Шмемана во многом определяются разницей в мировоззренческих основах, «в отчужденности ценностей»: «Его сокровище, — пишет о. Шмеман о Солженицыне, — Россия и *только* Россия, мое — *Церковь*». У него есть «идеальная Россия, которой все русские призваны служить...»; Есть некий «русский дух», «неизменный и лучше всего воплощенный в старообрядчестве... Тут больше толстовства, чем славянофильства, ибо нет никакой “миссии”, никакого особого “призвания” у России нет — кроме того разве, чтобы быть собой». Роль Солженицына — «восстановить правду о России, раскрыть ее самой России и тем самым вернуть Россию на ее изначальный путь. Отсюда напряженная борьба с двумя кровными врагами России — марксизмом (квинтэссенция Запада) и “образованщиной”» (12.05.75).

Два других возможных «соблазна» или «опухоли» Солженицына, по мнению Шмемана, это все возрастающий идеологизм и абстрактность его веры, отсутствие христоцентризма. Для Шмемана любая идеология — результат отрыва от Христа, «средств» от «цели», отрицание настоящего во имя будущего.

Однако и позиция А. Шмемана уязвима, вытекает она, видимо, из его биографии (Эстония — Франция — США). Солженицын же всегда жил в России, был насильственно выдворен за ее пределы, но при первой же возможности вернулся. Можно ли ставить в укор любовь к Родине (если она, конечно, не переходит в отрицательный национализм)? Ведь сам Шмеман отмечал ранее, что Солженицын — «Носитель — не культуры, не учения. Нет. *Самой* России» (30.05.74). Может ли быть для писателя и гражданина большего и более почетного звания?

Шмеман также отмечает, что не любит «идейной» литературы, предпочитая ей «конкретное, живое, единичное». Он был убежден, что никакие «общие идеи» «не объясняют реальности и потому, в сущности, не нужны...» (12.05.75)¹. – Тоже своеобразная идеология, по поводу того, что не должно быть никакой идеологии. Эта позиция вытекает из убеждения, что христианская вера отменяет необходимость каких-либо идеологии и национальных идей. Однако между верой и действительностью, особенно политической, должна быть нисходящая лестница, ступени реализации этой же самой веры в обществе, земной жизни. Вера не отменяет необходимость политической доктрины так же, как и реализации потребностей, например, биологической жизни. Хотя она может их организовывать, на основе правильно выстроенной иерархии.

Вместе с тем Шмеман признает правду Солженицына, его рецептов раскаяния и самоограничения. Но тут же поясняет, что «это требует духовной революции, для которой в теперешнем человеческом сознании нет решительно никаких предпосылок... Мы живем в шизофрении: христианская мораль, в ту меру, в какую она вообще была воспринята, воспринята была только как мораль индивидуальная. Но в отношении *своего* народа, *своей* церкви и т.д. христиане первые (после евреев) живут самоутверждением, гордыней и “экспансией”. Откуда же взяться “раскаянию” и “самоограничению”? “Я”, может быть, и уступлю, “мы” никогда не уступим, потому что мы правы, всегда правы, не могли бы секунды прожить без своей правоты. Или тогда — омерзительное биение себя в грудь, как у американских либералов в отношении негров, “третьего мира” и т.д., или у кающихся русских интеллигентов. Тогда как смысл христианства в том, чтобы быть правым и уступить и в этом дать засиять победе: Христос на кресте — и “воистину Человек сей сын Божий...”... Поэтому-то в нем так очевидна, так божественна — *ненужность* силы, славы, правоты, прав, самоутверждения, авторитета, власти, всего того, что нужно только там, где нет *истины*, и что, поэтому, не нужно Богу» (18.11.74). Но, по словам Шмемана, мы живем в эпоху «бунтующих рабов, сменившую эпоху высокого “послушания” свободных людей» (29.04.75); «только бы никогда вере, христианству не стать “идеологией”» (23.04.75), – так завершает он свои размышления. Другой американский исследователь Ричард Темпест пишет о Солженицыне, что «Очень любивший Россию писатель призывает и своих читателей любить ее... А в двадцать первом веке России будет очень нужна любовь»². Без любви же все тщетно.

¹ В *Дневниках* вскрываются и отрицательные личностные черты писателя, однако при этом отмечается, что недостатки не противоречат величю литературного гения (там же, с. 184).

² *Темпест Р.* Солженицын – писатель XXI века // Путь Солженицына в контексте Большого Времени: Сборник памяти: 1918-2008. – М., 2009. – С. 290.

§ 6. ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО СОБЫТИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

Мераба Константиновича Мамардашвили (1930-1990) называют «демократическим аристократом» и «грузинско-русским Сократом»¹. По воспоминаниям В.П. Визгина, ему была свойственна «беседная речь», он был «художником в философии»². Его, как и Сократа, можно было бы назвать «воплощением философии», а еще лучше – «философствования», ибо он «философствовал вслух». «Воспитанные на немецкой абстрактной философии, – продолжает Визгин, – мы просто забыли о возможности *другой* мысли...». Эта его *другая* мысль и не экзистенциалистская, но *экзистенциальная*. Философия для него была «художеством мысли на службе искусства быть», поэтому ее наукообразный дискурс он считал вторичным по отношению к ее гуманистическим задачам. Возвращаясь к древним грекам и средневековому пониманию, он сближал ее с мудростью. Он был философом личности, но не идеи (Гегель). Вместе с тем он был «*философом эстетизиса*», так как его творчество характеризуется «мыслящей чувственностью» и «чувственно воплощенной мыслью»³. По сути Мамардашвили стал критиком гегелевско-марксистского понимания исторического прогресса и политики лишенной личности и морали.

Мамардашвили использует различные термины, для именованя вышеупомянутого идеологического *поля*, как то: «черные дыры», в которые могут попасть целые народы и обширные территории; «лучевая болезнь» и др. Но все они имеют в общем один смысл, который мыслитель пытался вскрыть в своем докладе *Сознание и цивилизация*. По Мамардашвили, мы все еще живем, и сейчас, как дальние наследники этой «лучевой» болезни, для философа более страшной, чем любая Хиросима. При этом философ поднимается до универсальных обобщений, вскрывая проблему не только российской культуры (будь то дореволюционной или советской, а мы добавим, – и постсоветской), но и современной цивилизации как таковой. При этом анализе фактически используются два базовых понятия – цивилизация и, как можно было бы определить то, что ей противоположно – варварство. Цивилизацию в данном случае Мамардашвили отождествляет с культурой. Варварство – это именно бескультурие, бездуховность, а если брать современность, начиная с XX века – превращение человека в зомби, что страшнее первобытного варварства, так как при этом теряются некоторые базовые характеристики человека как homo-sapiens. Это некая антропологическая катастрофа человеческого рода, включенного в процесс *так* осуществляющейся глобализации, т. е. идущей

¹ Визгин В.П. Мы все его так любили... // Мераб Константинович Мамардашвили. – М., 2009. – С.24.

² Там же. – С. 17.

³ Там же. – С. 29, 20.

по пути зомбирования уже всего населения Земли. *Поле* уже давно вышло за границы национальных государств, оно с успехом овладевает миром. Эта нарастающая антропологическая катастрофа является источником любых иных, возможных глобальных проблем. Этому разрастающемуся *полю* противостоят осознающие катастрофичность процесса единицы. К ним, к этим единицам, безусловно принадлежали как А.И. Солженицын, так и М.К. Мамардашвили.

Как философ сознания, Мамардашвили отмечает, что разрушение культуры и духовности связано с «нарушением законов, по которым устроено человеческое сознание»¹, культура же вторична, производна от этих структур. Возникают структуры противоположные, которые навязываются сознанию, но по которым оно, как осознанное бытие, функционировать не может. Процесс зомбирования, разрушая естественные для сознания структуры, порождает всевозможные *псевдо*, которые не просто дезориентируют, но уничтожают носителя этой новой структуры как сознательного морального существа.

Противостоит этой энтропии сознания деятельность упорядочивания, выраженная в суждении – «я мыслю, я существую, я могу». В результате *так* настроенного сознания возникает пространство для *человеческого* действия, создается такой мир, в котором значимы поступки, в котором возможна мораль. Противоположность этому – «только не я могу». Это проблема не только современного секуляризованного мира, с этим было связано и вырождение религиозного сознания, когда Бог стал мыслиться не как основание и требование ответственности, а как оправдание бездействия и безответственности.

Однако духовный кризис современного человека гораздо страшнее, опаснее, безумнее той ситуации вырождения церкви. Его попытался описать Ф. Кафка в своих произведениях. Мамардашвили определяет это состояние как «”зомби”-ситуацию», когда возникает не просто человек не верующий, не мыслящий, а «странный», «неописуемый». Возникают ситуации в обществе и мире не поддающиеся осмысленной оценке и решению в терминах чести и достоинства, следствием чего является порождение впервые в мировой истории тоталитарных режимов, а сегодня – новых видов тоталитаризма под видом «демократии», защиты «прав человека» и всевозможных меньшинств. Возникает ситуация абсурда, хорошо описанная в романе А. Камю *Посторонний*. В ней уже невозможен моральный выбор, так как в обществе утрачена вменяемость. Все слова, поступки и дела «проедают» в некую трясиину. Можно, конечно, «качать права», но от этого режим законности и правопорядка не восторжествует. Появляется *посторонний* человек, у которого, как отмечает Мамардашвили, «мозг зарастает волосами», и в нем мысли блуждают, как в лесу, не находя

¹Мамардашвили М. Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию... – М., 1990. – С. 107.

друг друга и ни одна из них не может оформиться»¹. Здесь уже не приходится говорить ни о какой гражданственности, ибо утеряно качество внутренней свободы. Законы, подчеркивает Мамардашвили, существуют только для свободных существ и все человеческие учреждения создаются трудом и терпением свободы. На деле происходит лишь имитация того, что мертво.

Если homo sapiens начинается с морали, то «странный» человек живет по ту сторону добра и зла (не в нищешанском, а в буквальном смысле слова, т.е. не различающий добра и зла), он – невменяем, и карать и судить его бесполезно, так как он не осознает вины. С этого момента оказывается, что «все позволено» (Достоевский) и сама свобода превращается в разрушающий личность и общество радикальный экстремистский либерализм или, как его антипод, терроризм, индивидуальный или возведенный в ранг государственной политики. И в первом и во втором случае основа одна и та же – выпадение за просторство морали. Создается идеологическое поле, в котором не просто мораль не нужна или она уничтожается, но моралью оказывается уже нечто иное – коммунизм, фашизм, «демократия», «свобода», «права человека» – этим идолам, сменяющим друг друга, приносились жертвы в XX веке и продолжают приноситься в XXI.

Состояние невменяемости свидетельствует о том, что человеческая мысль не способна достичь степени «кристаллизации истины», что невозможно ничему научиться и ошибки постоянно повторяются. А если искание истины еще кто-то и пытается осуществить в ситуации, когда уже «все потеряно» и уже «поздно» (невменяемость общества повсеместна), то не там, где она может быть, а в уборной². «Все поздно» потому, что уже создан мир «зазеркалья», «аномальное знаковое пространство». Так, после Октября 1917 все, что можно и нельзя – было переименовано, уже сам язык искажен – его лучшие слова и имена употреблены не по назначению, а зачастую и прямо наоборот. Этот искусственный символический мир был создан для порождения зомби – создания людей, продуктов «пролетарской культуры». В результате возник «человек без свойств» (Р. Музиль), партийный функционер, пролетарий-стахановец и советский интеллигент. В этой ситуации «все, что ни делай, выльется в какую-то белиберду. Ищи правду или неправду – все одно – пройдешь по уже заданным путям бессмыслицы... *внутри* такой ситуации действовать и мыслить невозможно – из нее важно выйти»³. Вот как Мамардашвили описывает

¹ Там же. – С. 114.

² Видимо, Мамардашвили использует изопов язык, так как доклад *Сознание и цивилизация* был сделан в 1984 г. Возможно, он имеет в виду поиски истины в марксизме, препарированном ленинизмом-сталинизмом, а также в других западных течениях, которыми поочередно и фанатично была привержена отечественная интеллигенция начиная с XIX века, а то и с более древних времен.

³ Там же. – С. 119. Эту же ситуацию описывает Солженицын в *Архипелаге ГУЛАГ*: «Беззаконие это было вязко, глухо, непробиваемо... Весь бой его [героя

ситуацию пратократического *поля* в СССР и, можно сказать постпратократического девяностых:

Наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах. Перед нами поколения, как бы не давшие потомства, потому что неродившееся, не создавшее в себе почву, жизненные силы для прорастания не способно и рождать. И вот бродим по разным странам безъязыкие, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная порой, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в нас самих. Не чувствуя права на знание свободы и ответственности за то, как ею пользоваться. К сожалению, и сегодня еще огромные, обособленные пространства Земли заняты таким «зазеркальным антимиром», являя дикое зрелище вырожденного лика человека. Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроясненного морока¹.

До сих пор «Мир еще полон неоплаканных жертв, залит неискупленной кровью. Судьбы многих погибших неизвестно за что взыскуют о смысле случившегося. Одно дело погибнуть, завершая и впервые своей гибелью устанавливая смысл (например, в освободительной борьбе), и совсем другое – сгинуть в слепом одичании, так, что после гибели нужно еще доискиваться ее смысла. Но кровь все равно проступает то там, то здесь, как на надгробьях праведников в легендах, в совершенно неожиданных местах и вне какой-то понятой связи»².

А ведь без духовно-нравственного осмысления прошлого у России будет и будущего. Без восстановления исторической правды и исторической связи с минувшими временами и веками не сбросить иго очередных навязываемых нам идеологических полей. Однако российское общество, видимо, еще не готово к такому самоанализу, к такой психотерапии. Но пока этого выздоровления не состоится, всегда будет угроза повторения прошлого, конечно, в виде фарса, но он будет последним в истории российской государственности и самостоятель-

его рассказа Митровича, боровшегося за правду и справедливость в постсталинскую эпоху, – *С.Н.*] был заведомо безнадежен, это тесто нельзя было промесить. И даже если бы он полностью победил, – это не могло бы исправить *стройка*, всей системы. Только размытое светлое пятнышко чуть померцало бы на ограниченном месте – и затянуло бы его серым. Вся его возможная победа не уравновесивала того нового ареста, который мог бы быть ему расплатой (только хрущевское время и спасло Митровича от ареста). Безнадежен был его бой, однако человечно – возмущение несправедливостью, хоть и до собственной гибели! Борьба его была упёрта в поражение – а бесполезной её никак не назовёшь. Если б не так благоразумны были мы все, если б не ныли друг другу: «не поможет, бесполезно!», – совсем бы другая была наша страна!» (М., 2008. – Т. 3: – Ч. 5–7. – С. 430).

¹ Там же. – С. 120.

² Там же.

ного бытия народа. «И поэтому, – завершает свой доклад Мамардашвили, – когда я слышу об экологических бедствиях, возможных космических столкновениях, ядерной войне, лучевой болезни или СПИ-Де, все это кажется мне менее страшным и более далеким – может быть, я ошибаюсь, может, воображения не хватает, – чем те вещи, которые я описал и которые есть в действительности самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит все остальное».

По сути вся философская деятельность Мераба Мамардашвили может быть истолкована как прояснение того, что такое философствование. Последнее он мыслил как пробуждение к ответственности, прежде всего моральной, и как следствие – политической. Особенно актуально это было в советскую эпоху, когда философия фактически умерла, превратившись в служанку идеологии. Мамардашвили был одним из весьма немногих, решившихся напомнить о том, что же представляет собой истинная философия, – попытался вернуть ее человеку. Но, как оказалось, его «размышления вслух» являются предельно актуальными и сегодня, когда всевозможного вида «позитивизмы» и «постмодернизмы» также уничтожают специфику философского познания, как это когда-то производила советская «философия».

Для Мамардашвили философия всегда личностна, она по определению не может быть иной². Э.Ю. Соловьев называет Мамардашвили «экзистенциальным философом, не приемлющим экзистенциализма», но размышляющим об «экзистенциальной сотериологии», «духовном спасении», понятием как поддержание постоянного мыслительного усилия. По сути он разрабатывал светскую «экзистенциальную сотериологию. Философия в этом свете «есть особая мыслительная практика, которая предотвращает смерть при жизни или помогает воскресению при-жизни-умерших»³.

Философствование не должно сводиться к овладению «системы знаний» и не является производной от нее, ибо «путь к философии пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт»⁴. По сути, как и у Достоевского и у Ницше, – это путь определенного внутреннего духовно-нравственного страдания, в результате которого отлагается, выпадает в осадок нечто осознанное. Если при этом данное осознание отливается в понятийное осмысление – мы получаем философию, если в религиозную символику – мы получаем религию, а возможно и создание поэтической строчки, художественного или иного произведения искусства.

¹ Там же. – С. 120–121.

² Об этом см.: *Мальшикина Н.А.* Философское учение М.К. Мамардашвили о человеке и обществе. – Нижний Новгород, 2005.

³ *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. – М., 2009 // – С. 182, 189.

⁴ *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию... – М., 1990. – С. 17.

В основе сократической и платонической методы философствования лежит *логос*, слово, испытующее общение, которое также направлено на самопознание, на вскрытие того, что глубже слов, но без слова немислимо. В этом – искусство майевтики Сократа. Этому же методу следовал и М. Мамардашвили, философствуя в различных аудиториях, стремясь прояснить слушателям то, что неуловимо. Для него философия – это «публичное сознание, то есть сознание, которого нельзя не выразить, сознание вслух», «высказываемое по правилам языка, по законам самой же мысли». Изначальный переживательный акт требует своего осмысления, без которого он не перейдет в разряд чего-то отрефлектированного, полноценно осознанного, смыслового, т.е. того, из чего может быть извлечен смысл. Поэтому Мамардашвили подчеркивает, что «вне языка (в широком смысле этого слова), вне конструкции, имеющей свои синтаксические законы, он даже не узнал бы, о чем он думает; не понял бы, что он думает о том, о чем думает»¹. Философствование – это попадание человека в зону «”сверхвысокого напряжения”, концентрации всех жизненных сил, опыта, интуиции... это крик, который нельзя сдержать!»².

Согласно Мамардашвили, человек должен прийти к философскому вопросу, хотя он может и не идентифицировать его как философский, если еще вовсе не знаком с философией. Породить этот вопрос, эту озадаченность или вопрошание могут только собственные муки и испытания. Лучше всего, если это муки совести. Действительно философствовать начинают от попадания в ситуацию трагического выбора, моральных коллизий и их осмысления. Стопроцентно здоровый человек для философствования непригоден, также как и для веры или написания романа. Невротик может открыть для себя истину, а живущий «в свое удовольствие» думает, что он в ней или не нуждается, или уже все знает. Муки совести – наилучшая почва для духовного познания, в том числе и для философствования. Они свидетельствуют о том, что личность пробуждается, что человек уже не мертв и готовится ко «второму рождению», он уже «беременеет собой» (Платоновский Сократ).

Чтобы «споткнуться» о философствование, необходимо «застыть в радости или страдании», отрешиться от текучести мира, от временного, хотя отдаленно мыслью или чувством соприкоснуться с режимом вечного. Здесь открывается шанс что-то понять. И тогда могут открыться, прийти на помощь философия, религия и творчество в искусстве. Когда личность открылась для мышления, застыв в ощущении вечного, тогда вторую часть пути может проделать философия, прийти на помощь в деле осмысления того, что же свершилось:

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги

¹ Мамардашвили М. Быть философом – это судьба // Там же. – С. 32–33.

² Там же. – С. 32.

нам идет навстречу философия уже существующих понятий... [которые] позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. Дальше, например, мы можем ударить того, кто нас обидел, или же самовлюбленно нести свою обиду и обвинять во всем окружающий мир, лишившись тем самым возможности заглянуть в себя и спросить: а почему, собственно, я злюсь? Ведь в самой злобе есть что-то и обо мне. Направленная на внешние предметы, в действительности она что-то говорит или пытается сказать и о нас сами, о том, что есть на самом деле; что происходит в нас и вне нас. И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий¹.

Однако здесь подстерегают и опасности, которые кроются в самом качестве изначального переживания, которое может перейти в Ужас (на чем тоже можно построить философию (Кьеркегор, Хайдеггер)) и отчаяние, если одновременно со страхом не присутствует радость, которая должна быть великой. Это радость присутствия в бытии, но она возможна, только когда наряду с временностью дано и переживание вечного, соприкосновение с «мирами иными» (Достоевский). Страх Божий всегда соседствует с любовью, а без нее вырождается уже не в Божий, но уничтожающий, поедающий душу человека. Все смыслы к нам «нисходят» от «миров иных», и вне этой связи человек не может вынести даже собственного существования.

Мамардашвили также как и Хайдеггер, по сути, различает философию и философствование. Истинная мысль у него, как и всякое духовное событие, «существует только в исполнении», как и симфония. Без исполнения мы имеем только нотную запись, но не музыку. «Бытие симфонии, как и бытие книги, – это бытие смысла», который раскрывается в философствовании. И только философствование есть *реальная* философия, «не философия понятий и учений», а философия «как элемент устройства нашего сознания». Как у Гегеля и Хайдеггера, предметом философии в данном случае оказывается сама философия. Философский акт можно назвать «чувством собственного существования», осмысленного «с применением философских понятий»². Философствование отличается от философии также как живой цветок от натюрморта, хотя если он изображен *художником*, посредством него мы можем возобновить в себе эстетическое переживание (т.е. философствование). Связь философских понятий для Мамардашвили действительна только тогда, то есть осуществляется философствование на основе их только тогда, когда не утрачена связь с их изначальными жизненными смыслами. Однако этот разрыв, это отчуждение произошло в гегельянстве, когда философия утратила свое качество «че-

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 17–18.

² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 23.

ловеческого самостроительства»¹, т.е. свою экзистенциальную сущность.

Для Мамардашвили суть философствования оказывается не столько в поисках ответов на вопросы, не в постановке вопросов, а в состоянии вопрошания, в котором находится философствующий, и которое трансформирует его. Эта изначальная установка, предшествующая развертыванию философствования, у Аристотеля определяется как «удивление», состояние очарованности миром и собственным присутствием. У человека захватывает дух, он до глубины души изумлен и поражен, и из недр этого удивления рождается вопрос: «Почему есть нечто, а не ничто?» Но еще более удивительно человеческое присутствие в мире и его способ.

Мамардашвили строил экзистенциальную философию сознания, которая ближе к поэзии, чем к науке. Для него «философия породила науку из акта философствования», при этом «философия может быть как источником науки, так и ядром уже ставшей науки»². Однако мыслитель не пренебрегал научным знанием, просто осознавал его качественную специфику, отличающую от философии.

Под духовной жизнью Мамардашвили понимал «жизнь сознания», а философию рассматривал как «элемент некоего фундаментального устройства жизни сознания» как упорядоченного целого, «локального присутствия глобального». Это думание как часть жизни сознания «происходит не при произвольном выборе предметов интеллектуального внимания, а экзистенциальным путем», когда вершится какой-то «химизм наших чувств»³. Философский акт в его понимании – это «миг сознания», «некая вспышка сознания»⁴.

Мамардашвили, как и Хайдеггер, подвергал критике застывшую философию, овнешненную теологию и деградировавшую веру⁵, восстанавливал статус философии как экзистенциального события сознания, создавая свою политическую философию экзистенциально-события.

В связи с построением того, что мы определили как «философию экзистенциального события», Мамардашвили отмечает, что в сфере социально-духовной и политической прогресс может осуществляться только событийно, т.е. когда личность состоялась и она берет на себя ответственность, но если «человек отказался от риска и усилия, то машина [социальная – С.Н.] не будет выдавать ему счастья». История,

¹ Мамардашвили М. Быть философом – это судьба // Как я понимаю философию... – М., 1990. – С. 35.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 33.

³ Шкуратов И.Н. Феноменологическая психология Э. Гуссерля. – М., 2004. – С. 30-31.

⁴ Мамардашвили М. Как я понимаю философию... – М., 1990. – С. 19.

⁵ В которых прячутся от ответственности за понятие Бога («не-я могу... – только Бог»).

поэтому, «исполняется только событийно». Она «завязывается» этими «историческими актами»: «История сама по себе не течет»¹. Иначе – ситуация невменяемости и ничто не называется своим именем, а перед нами «что-то смутное, и в общем отвратительное, чему нет названия». Только когда возникает поколение вменяемых людей, они способны на реальное социально-политическое действие, удерживающее мир от хаоса и варварства. Благодаря такому поколению, подчеркивает Мамардашвили, возникло, например, Христианство².

Осенью 1990 г. Мамардашвили открыто выступил против националистической политики Звиада Гамсахурдия. «Крики улицы нельзя принимать за мнение большинства, народа, который решает какие-то весомые задачи. – Пишет он в газете «Молодежь Грузии». – Если мой народ выберет Гамсахурдия, тогда мне придется пойти против собственного народа в смысле своих взглядов и настроений... К сожалению, многие мои сограждане больше чувствительны к оскорблениям национальной чести, но не унижению человеческого достоинства, наносимого рабством и несправедливостью, ложью и низостью. (...) Защищая достоинство абхаза, армянина, осетина – защищаешь свое достоинство, иначе для меня не существует высокое понятие грузина»³. Но это был голос вопиющего в пустыне. Националистические идеи были поддержаны и принесли много бед закавказским народам.

§ 7. А.С. ПАНАРИН И А.А. ЗИНОВЬЕВ О «ВЕЛИКИХ УЧЕНИЯХ» ПРОШЛОГО И СОВРЕМЕННОСТИ

Еще в недавнем прошлом наш современник, Панарин Александр Сергеевич (ум. в 2003 г.) выступил с глубокой и бескомпромиссной критикой «великих учений», приведших к неисчислимым жертвам в XX веке, к которым он относил марксизм и современный либерализм: если «марксизм легитимизировал классовую зависть и ненависть», то «новое либеральное учение легитимизирует повальную коррупцию, гражданскую безответственность, стяжательские инстинкты и даже прямое национальное предательство...»⁴. Этим античеловеческим и антинациональным идеологиям он противопоставил русскую духовную культуру и национальную литературу. «Начиная с Гоголя, – пишет он, – все наши национальные гении уже вполне сознательно и целеустремленно борются с заразой “великих учений”, подрывающих духовное здоровье нашей слишком впечатлительной нации»⁵. «Как

¹ Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. – М., 2008. – С. 241.

² Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. – М., 2001. – С. 193-195 (Беседа двенадцатая).

³ Мераб Константинович Мамардашвили. – М., 2009 // – С. 395-396.

⁴ Панарин А.С. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 280.

⁵ Там же.

только в мире появлялась очередная планетарная иллюзия относительно чего-то самого совершенного и безукоризненного, – пишет мыслитель, – наши восторженно-фанатичные прозелиты брали ее на вооружение, с максималистским пылом претворяли в жизнь и – обнажали тем самым и для самих себя, и для окружающих ходульность и неосновательность очередного проекта»¹.

Однако в российском обществе, полагает А.С. Панарин, благодаря «особому дистанционному управлению», «великие учения» (сейчас – последнее из двух обозначенных) при помощи таких понятий как «демократия», «либерализм», «свобода», «права человека» и др., вербуют солдат «всемирного идеологического фронта Запада, верой и правдой ему служащих». К этим «солдатам»², «пресловутым “западникам”», относится огромная часть российской интеллигенции, сконцентрированная, прежде всего, в двух столицах, но бросившая свои шупальца на всю ее территорию. Идеологически отнюдь не власти и государству, а именно ей подчинены многие СМИ и во многом система образования в современной России. Говоря о свободе и толерантности, они не допускают иной позиции и иной правды. Они создали для себя либерально-демократическую псевдорелигию (скорее – им создали, так как они не способны на реальное творчество, но могут лишь «повторять западные зады» (К. Леонтьев)) взамен старой и ушедшей «советской». Этот порок заметил у своих современников уже Карамзин, отмечая, что «Мы стали гражданами мира, но перестали быть гражданами России». Панарин выразился еще более резко и точно: «Народ без элиты». Этот феномен описан был уже И. Солоневичем, согласно которому в России «народ не имеет интеллигенции, образованного класса, который отражал бы не воздушные замки марксизма и не растреллиевские дворцы дворянства, а реальные устремления русских изб...»³. Однако сейчас ее деятельность привела к тому, что «современный плебс охвачен гипнозом свободы»⁴. Русская интеллигенция, согласно ему, должна быть перевоспитана, но он же полагал, что это «вещь практически невозможная»⁵.

Александр Александрович Зиновьев, другой наш почивший современник (ум. в 2006 г.) поясняет, что «Идеологический образ демократии создавался теми же методами, что и образ рыночной экономики. Из реальной системы власти и управления (системы государственности) западного общества абстрагировались такие ее черты, как много-

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Антология современной философии хозяйства. В 2-х т. – Т. 1. – М., 2010. – С. 482.

² О них Зиновьев пишет: «Такой человек является послушной марионеткой незримой идеологической машины, воображая при этом, будто он свободен от всякой идеологии» (Зиновьев А. Западнизм // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 240).

³ Солоневич И.Л. Народная монархия. – М., 2010. – С. 38-39.

⁴ Там же. – С. 491.

⁵ Там же. – С. 40.

партийность, разделение властей, выборность органов власти и сменяемость их и т.д. Эту сумму признаков, обработав их методами идеологии, назвали демократией и объявили их сущностью всей системы государственности. И способ использования этой идеологической фальсификации тот же – внушить незападным дуракам мысль, будто стоит на месте их плохой государственности ввести эту замечательную “демократию”, как в стране начнется райская жизнь». «Аппарат власти и управления, – продолжает А. Зиновьев, – создается десятилетиями кропотливой работы, а не потоком распоряжений обезумевших дилетантов, волею случая дорвавшихся до высшей власти».

В России сложилась парадоксальная ситуация: достаточно назвать себя демократом, чтобы им прослыть, достаточно назвать себя либералом, чтобы тебя также называли и другие. Однако при этом можно не иметь никакого отношения к народу и его чаяниям. Спросите, что эти «народолюбцы» знают о народе, о его истории, о его традициях, о его вере, о его материальном положении, в конце концов. Вы услышите только поток слов о «демократии», но к какому народу относится эта их «демократия»? Невольно вспоминаются слова А.С. Хомякова адресованные П.Я. Чаадаеву и тогдашним западникам о том, что «они знали лишь историю салонов», а не своего общества, как же им учиться на собственных ошибках, если они и их не помнят (Февраль-Октябрь 1917 г.)? Вспоминается и Достоевский с его критикой интеллигентов-революционеров и тогдашних псевдо-либералов. Но читала ли наша радикальная либеральная интеллигенция Хомякова с Достоевским? В свое время она зачитывалась Чернышевским и Писаревым, а сегодня – идеологической продукцией вашингтоно-брюссельского «обкома». Коллизии морального сознания ее не интересовали ни тогда, ни сегодня, как и реальные судьбы собственной государственности и нации. Их интересует лишь «свобода» и «демократия» в безвоздушном пространстве, так как государство, нация, да и сам народ оказываются лишь помехой на пути к «светлому будущему».

Панарин в этой связи отмечает, что всемирно-исторический прогноз, данный Достоевским в романе *Бесы*, «был альтернативен прогнозам, данным величайшими социалистическими пророками Европы — Марксом, Прудоном и другими властителями дум. Теперь то все знают, что наш национальный мыслитель несравненно точнее и глубже обрисовал будущее, заданное социалистической идеей, чем вся западная мысль, вооруженная наработками немецкой классической философии, английской политической экономии, французской историографии»². Но столь же глубоко и непревзойденно уже тогда Достоевский дал критику и современному либерало-демократизму. И это

¹ Зиновьев А. Западнизм // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 237.

² Панарин А.С. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 283-284.

не случайно, так как эти два плода произрастают на одном древе новоевропейской культуры. Безродная российская интеллигенция бездумно и безумно вкушает их один за другим, втягивая народ в свои духовно-заразные болезни. Получается, что тот слой, который должен просвещать, на деле дезориентирует. Сейчас наша столичная либерало-интеллигенция безутешна, – народ оказался вновь не тем, он опять не голосует за кого *ей* надо, он опять не хочет понять всей прелести очередного «нового учения». Народ – традиционен, и в этом вся его вина. Он – не «продвинут», не соответствует замыслам западного проекта глобализации. Как печально! Но не все потеряно, если, имея в руках СМИ, прозомбировать его как следует, показать ему, как он отстал, чтобы он сам ужаснулся и поднялся на очередную революцию по переделке себя, общества и государства. Только эта переделка кончится уже не развалом царской империи (1917), не развалом СССР (1991), а последней катастрофой для самой России. Но эта страшилка не работает в отношении нашей «продвинутой» на Запад интеллигенции (которая и Запада то толком не знает, только поверхностную пену), так как перед ней не стоит дилемма Россия или свобода, она уже сделала выбор в пользу свободы, а не России (остается правда вопрос, какой свободы, для кого и какой ценой). Свобода при этом понимается так же, как ее понимали революционеры прошлого и позапрошлого веков – как безвластие, т.е. анархия. Опыт же показал, что ослабление законной государственной власти завершается вначале анархией, а затем тоталитаризмом. Демократия также мыслится ими анархически, вне связи с правовым государством и строгим соблюдением режима законности. Отсюда и драки с милицией на площадях двух столиц, – только так можно быть замеченными. А вот трудиться ежедневно и на своем профессиональном поприще для торжества все той же демократии – это скучно, не прибыльно и никаких дивидендов для гордыни.

А.С. Панарин находит и ответ на вопрос, почему псевдолиберальная интеллигенция так ненавидит свой народ, и почему так популярна русофобия за рубежом: «они по прежнему подозревают, что специфическое “реликтовое излучение”, от нас исходящее, не дает всему миру окончательно “осовремениться” по-американски. Наша моральная идея, наша солидаристская идея — вот те слагаемые “русской идеи”, которые по-прежнему внушают настоящее опасение архитектору нового мирового порядка». По Панарину описанный «внутренний цивилизационный конфликт в России разворачивается, в сущности, не по классовому или этническому принципу, а вбирает в себя глобальный конфликт Запада и Востока, является квинтэссенцией его. В Росси сталкиваются планетарные силы...»².

¹ Панарин А.С. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 286.

² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 485.

Также и А. Зиновьев отмечал, что «Инициатором глобализации является западный мир. Основания глобализации исходят с Запада. Осуществляется она силами Запада и в интересах Запада прежде всего. Социальная сущность глобализации состоит в том, что это – самая грандиозная спланированная и постоянно планируемая в деталях и управляемая в основных аспектах война западного мира не просто за мировое господство, а за овладение эволюционным процессом человечества и управление им в своих интересах»¹. Однако «конец истории» в виде окончательного торжества либеральной демократии, о котором провозгласил Фрэнсис Фукуяма, все никак не наступает, Все уже выстроились в очередь перед Вашингтоном за получением демократического мандата, но вот Россия все никак не хочет «строиться», не подходит ни под какие «стандарты». И это страшно бесит как «истинных» интеллигентов внутри страны, так и истинных «друзей» за ее пределами. Все они так жаждут добра России и ее народу, а просят то всего лишь разоружиться, заложить все свои природные ресурсы, а еще лучше разделиться на десяток удельных княжеств, с которыми можно было бы «разобраться» по отдельности. Таков истинный Западный проект некоторых современных политических элит относительно России, и Запад этого не скрывает в книгах, например, Збигнева Бжезинского. Если же этот вариант не сработает (а он, видимо, на данный момент во многом уже упущен), то можно превратить ее в буферную зону борьбы с исламским миром и Китаем. Понимают ли эти проекты наши «западники»? Или они их устраивают? Если же они реализуются, то России просто не будет и негде будет осуществлять демократию по евростандартам. Все это хорошо известно не со времен Дж. Буша и З. Бжезинского, но с позапрошлого века, с творчества К. Леонтьева и Н. Данилевского. Россия может «озападниться» только перестав существовать, а существовать она может только будучи Россией, т.е. выполняя свою суверенную миссию в мире. Поэтому славянофильство не просто одна из «партий», противостоящая западникам, а попытка вскрыть это предназначение – быть собой в мире. «У нас до сих пор, – пишет А. Панарин, – не решен вопрос о статусе славянофилов: кто они такие. “Почвенники”, противопоставляющие большому бюрократическому государству и всем его “текстам” малую народную традицию, или “цивилизационщики-фундаменталисты”, противопоставляющие свою большую надэтническую традицию — православную — чужой цивилизационной традиции, узурпаторски разместившейся на нашей святой земле»². Быть же собой можно только сохранив свою идентичность, за которую на деле ратует весь цивилизованный мир, только для нашего «образованного» слоя подбрасывают

¹ *Зиновьев А.* Глобализация как война нового типа // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 309.

² *Панарин А.С.* Народ – пасынок западной письменной традиции // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 272.

очередную версию «великого учения» в виде новой модификации безродного космополитизма, – на смену марксизму пришел либерализм. «Наши западники, – продолжает Панарин в другой статье, – обречены презирать Россию, ибо, отказывая ей в специфической цивилизационной идентичности, они прилагают к ней западный эталон и винят за несоответствие этому эталону»¹.

Если, как утверждают некоторые, холодная война против России на деле продолжается, то идеологическая и информационная, как очевидно, идет горячая. «С этой целью, – продолжает Панарин, – осуществляется целенаправленный погром культуры и традиции, в котором задействованы профессионалы... Это изгнание нашего современника из большого духовного пространства должно быть признано даже более опасным, чем изгнание его с законных территорий, освоенных великими предками». Философ призывает к тому, чтобы «дать отпор современной атаке стратегического противника на духовные твердыни нации. Выступая в роли западнических эпигонов, это невозможно сделать в принципе — здесь поддакивание разрушителям предопределено как позиция. Требуется вполне осознанное и решительное размежевание среди интеллигенции»². «Современного российского западника, – продолжает А. Панарин, – необходимо понять в его настоящем значении. Одно из двух: либо он не отдает себе отчета в действительных предпосылках существования цивилизации в России,.. либо он в самом деле скрыто определил для себя участь потенциального эмигранта, не готового разделять судьбы страны и понастоящему отвечать за последствия собственных либеральных прожектов»³. Позицию такого западничества уже в позапрошлом веке осветил Ф.М. Достоевский в следующих рассуждениях Смердякова: «хорошо кабы нас тогда покорили эти самые французы: Умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с» (XIV, 205). Вот какой любопытный субъект получился у Достоевского: лакей и западник, либерал и предатель одновременно!

Также и согласно А. Зиновьеву «У России не больше шансов стать Западом, чем у мухи стать слоном, на том основании, что у нее есть хобот. Место и роль Запада уже заняты, и самое большее, на что уподобляющиеся Западу народы могут рассчитывать, это оказаться в сфере власти, влияния и колонизации Запада, причем на тех ролях, какие им позволит сам единственный и неповторимый Запад»⁴.

¹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – С. 477.

² *Панарин А.С.* Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 290.

³ *Панарин А.* Социальные противоречия в России накалены до степени расовой несовместимости // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 300.

⁴ *Зиновьев А.* Западнизм // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 231.

Как пишет А.А. Гусейнов, Зиновьев «исследует западное общество, исследует глубоко, всесторонне и именно поэтому беспощадно критикует и разоблачает его. Он – не противник западного общества. Когда говорят, что вот, мол, Зиновьев является неблагодарным, что он прожил на Западе 18 лет, пользуется благами этого общества и в то же время ругает, то в этих упреках слышится мешанское непонимание и неприятие зинovieвской позиции. В своем диагнозе западного общества А. А. Зиновьев так же мало виноват, как и врач, который находит у больного разросшуюся раковую опухоль»¹. Зиновьев раскрывает и механизмы «западнизации», которые уже хорошо известны по странам СНГ и Восточной Европы, по «цветным революциям»: «Дискредитировать все основные атрибуты общественного устройства страны, которую предстоит западнить. Дестабилизировать ее. Способствовать кризису экономики, государственного аппарата и идеологии. Раскалывать население страны... атомизировать его, поддерживать любые оппозиционные движения, подкупать интеллектуальную элиту и привилегированные слои. Одновременно вести пропаганду достоинств западного образа жизни. Возбуждать у населения западнизруемой страны страсть к западному изобилию. Создавать иллюзию, будто это изобилие достижимо и для него в кратчайшие сроки... Заражать его пороками западного общества, изображая пороки как проявление подлинной свободы личности. Оказывать помощь западнизруемой стране лишь в той мере, в какой это способствует разрушению ее экономики и делает ее зависимой от Запада, а Западу создает репутацию бескорыстного спасителя...». Мыслитель приходит к выводу, что «Западнизация есть способ колонизации», а ее цель – установление «колониальной демократии»². Это связано с тем, что «Запад интегрируется в новое социальное образование... как метрополия мировой империи, которую в пропаганде называют глобальным обществом». С его точки зрения «Эпоха либеральной демократии закончилась, наступила эпоха тоталитаризма. Ее можно назвать демократическим тоталитаризмом или тоталитарной демократией»³.

Однако между Зиновьевым и Панариным существуют разногласия принципиального свойства. Если для первого, что весьма удивительно, «Никакой русской цивилизации не было... Россия складывалась именно как периферия западноевропейской цивилизации... А какие открытия сделала Россия? (балалайка, матрешка)... Возникновение советской системы есть историческая случайность. Просто русским представился шанс, неповторимый исторический шанс развить собст-

¹ Гусейнов А.А. Об Александре Зиновьеве и его социологии // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 256.

² Зиновьев А. Западнизм // Феномен Зиновьева. – М., 2002. – С. 242.

³ Зиновьев А. Коммунизм и посткоммунизм (Интервью с Антониом Фернандесом Ортисом) // Там же. – С. 324.

венную сверхцивилизацию»¹. Видимо, эти парадоксальные суждения автора связаны с мертвой хваткой марксистско-ленинской философии, в которой Зиновьев был воспитан и которая сохранилась в подсознании (несмотря на всю ее критику с его стороны). Но как можно совместить «случайность» и марксизм, который исходит из гегелевского исторического детерминизма? И как крайнее западничество («Никакой русской цивилизации не было...») может ужиться с его же критикой? Наряду с этим Зиновьев склонен оправдывать сталинские репрессии и насилие, что также имеет свой философский фундамент в определенном «великом учении».

Второй, А. Панарин, полностью свободен от этих противоречий. С его точки зрения требуется «заново переосмыслить современные проблемы глобализирующегося мира с позиций нашей большой духовной традиции, сформулировать альтернативные варианты ответа на мироустроительные вопросы нашей эпохи, не сверяясь с западными «эт-рами», помня их «партийно-цивилизационную» пристрастность и ограниченность, их новый «цивилизированный расизм»². Россия стоит перед дилеммой: «гибель или творческое обновление», исходящее из национальных интересов и национальной культуры. Но и первого и второго объединяет критика псевдолиберальной «западнизации» России. Однако преодоление последнего «великого учения» у Панарина лежит в плоскости «реконструкции своей собственной православно-византийской традиции», путь «анамнесиса-припоминания», а не «мимесиса — подражания другим, что означает применительно к нам самим, что *подлинными* мы никогда не были»³.

Без «объединяющей идеи» (Достоевский) не может выжить человеческим образом ни личность, ни нация. Панарин называет ее «Большой идеей». Он подчеркивает, что «идеологии не рождаются в кабинетах, они – продукт “плазменных” энергий человеческого духа, пробуждающегося в ответ на грозные вызовы истории». К составным частям этой идеи он предлагает отнести *социальную справедливость*, поруганную в 90-е годы прошлого века, *социокультурный консерватизм*, направленный на восстановление духовно-нравственного измерения жизни личности и нации и *высокий патриотизм*, «без которого России сегодня не устоять»⁴.

¹ Там же. – С. 326-327.

² Панарин А.С. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтнического текста // Народ без элиты. – М., 2006. – С. 291.

³ Там же. – С. 272.

⁴ Панарин А. В поисках большой идеи // Российская политическая наука: в 5 т. Т. 5. – М., 2008. – С. 607, 608.

§ 8. К ПРОБЛЕМАТИКЕ ПОНЯТИЯ ДЕМОКРАТИИ

Еще в 1923 г. П.И. Новгородцев отмечал, что «в XIX и XX столетиях слово демократия является почти повсюду господствующим лозунгом, и неудивительно, если оно, как всякий такой лозунг, утратило определенное и твердое содержание. Следуя требованию моды, его считали нужным употреблять по всем возможным поводам и для всех возможных целей, так что оно стало покрывать собою самые различные и часто совершенно противоречащие друг другу понятия». Что уж говорить о начале века XXI – это понятие вовсе утратило всякое значение и смысл. Его употребляют все, кому не лень, совершенно не задумываясь о содержании и, зачастую, преследуя вовсе не демократические цели.

Что такое демократия в современном понимании СМИ и международной политики? Это народовластие, определенная политическая система или политический режим? Нет, это идеология мирового геополитического господства, осуществляемого руководством сверхдержавы — США, особенно во времена президентства Дж. Буша. В этой связи «Американская трактовка русской демократии фактически строится на противопоставлении России Западу и опирается на теорию европоцентризма и американской исключительности. По сути, это своеобразное отражение стереотипов восприятия по типу “свой – хороший, чужой – плохой”»². Демократия уже давно перестала мыслиться в своем истинном смысле слова, превратившись в оружие «духовного княжения» (Макиавелли) определенных сил в мире: «В этом случае развитие демократии в России рассматривается как необходимый инструмент для обеспечения американских интересов в мире»³. В этой ситуации необходимо «выпрямление имен», о чем утверждали уже древнекитайские мудрецы.

Демократия из политического идеала народовластия превратилась в идола, требующего все новых и новых жертв. Современные разговоры о демократии сделали ее заложницей определенных геополитических интересов. Демократия сейчас — это священная корова однополярной геополитики, результат идеологического диктата одного суверена и его идеологии над миром. Следствие этого – двойные стандарты, деление мира на «ось зла» и «ось добра», «плохих» и «хороших парней». Как отмечает Е.В. Лаптева, «Обращаясь к работам американских авторов, необходимо помнить о том, что одной из черт американской политической культуры является настойчивое, а зачастую агрессивное распространение собственной модели экономического и политического развития. Американские политологи нередко от-

¹ *Новгородцев П.И.* Демократия на распутье // Его же: Сочинения. – М., 1995. – С. 389.

² *Лаптева Е.В.* Тема «русской демократии» в американской политологии и современных научных и общественно-политических изданиях США // Демократия в современном мире: сб. ст. – М., 2009. – С. 101.

³ Там же. – С. 104

казываются от учета конкретного многообразия моделей, понятий и опыта. Они воспринимают американскую демократию, американский исторический опыт как безусловный образец для подражания¹. И при этом «провинившихся» все время отчитывают за несоблюдение либерально-демократических принципов, они уже заранее поставлены в положение обвиняемых (презумпция невиновности здесь не работает). Демократия сейчас — это новый вид оружия массового уничтожения, а именно, разрушения сопротивляющихся мировому суверену политических систем. Эта «демократия» действует безотказно, лучше ядерного оружия, разрушает неудобные государства как извне, так и изнутри, подпитывая «либеральную» оппозицию. Хотя всегда неясно, за какую свободу и для кого борется эта оппозиция, зато ясно какими методами — любыми, в том числе клеветой, зомбированием, подкупом и даже призывами к насилию и осуществлением насилия («цветные революции»). Когда речь идет о борьбе за «свободу», нет времени разбираться в средствах, думать о тех, для кого она должна восторжествовать. Под лозунгом свободы позволительно делать все, как в 1917 году под лозунгом равенства. Современный радикальный «либерализм» в России — это своеобразный большевизм начала XXI века. В России нет «демократии», зато она есть в Ираке (террор и фактически гражданская война, идущая там, не принимаются во внимание). Выборы, проводимые в России подвергаются сомнению и зачастую не признаются, а в Ираке и Афганистане, находящихся под оккупацией, где совершаются почти ежедневные теракты с многими жертвами — были признаны еще до их осуществления (об этом предупреждал В. Путин, так оно фактически и произошло).

Понятие демократии извращено не только в международной политике, но и у нас в стране. Когда олигархи становятся защитниками демократии, то что-то неладно или с олигархами, или с той «демократией», которую они отстаивают. Ведь уже со времен Платона и Аристотеля известно, что наличие олигархов и демократия несовместимы.

Эти беззаветные любители человечества, — сказал бы Достоевский, — сколько бед они уже принесли и еще принесут людям своим желанием построить то ли коммунистический рай на Земле, то ли (можем мы добавить в начале века XXI) либеральную демократию при помощи насилия и войск. В любом случае требуются жертвы, но затем тем, кто выживет, будет «хорошо». Именно так произошло с бывшей Югославией, которую просто разбомбили силы НАТО в центре Европы. XX и XXI века с мировыми войнами и геноцидом, бомбометаниями во имя демократии, убийством человека во имя или равенства (начало века), или свободы (его конец), показали, какими методами действуют большевики и их идеологические антиподы. Хотя до прихода к власти и большевики были самыми большими «демократами» и отстаивали свободу «пролетариата».

¹ Лантвева Е.В. Тема «русской демократии» в американской политологии и современных научных и общественно-политических изданиях США // Демократия в современном мире: сб. ст. — М., 2009. — С. 101.

Некоторые наши правозащитники, кормящиеся от различных зарубежных фондов, в том числе и спецслужб (мыслима ли такая «оппозиция» в какой-либо цивилизованной демократической стране?), избрали объектом своей защиты исключительно олигархов и мошенников (у которых десятки превосходно оплачиваемых адвокатов), частую и террористов, а простого человека некому защищать, ибо, что на нем можно заработать? Одни только затраты.

Отметим, что в данном случае критикуются ни США, а тем более их народ, ни идеи либерализма и демократии, а, прежде всего определенные политические силы, извращающие гуманистические понятия в угоду своим эгоистическим целям. Такому извращению а затем и критиканству подверглось понятие «суверенная демократия: его оболгали либеральные СМИ, не успев понять». На деле суверенная демократия – это ответ на «демократическую» экспансию, идеологию однополярной геополитики. Согласно высказываниям В. Суркова нам нужна такая же демократия, как в США, как в Европе, а именно – суверенная, т.е. основанная на власти собственного многонационального народа России. Что же здесь антидемократического?

С.Л. Франк, В.В. Розанов, И.А. Ильин, А.И. Солженицын указывали, что демократия – это способ, с помощью которого хорошо организованное меньшинство управляет неорганизованным большинством во благо общества². В этой связи демократию можно представить как метод приведения к власти лучших. На деле в тех странах, где признается демократия как действительная реальность, существует аристократия. Если же демократия не способна выделить из своей среды лучших и предоставить им контролируемую народом власть, то демократия вырождается или в охлократию как власть толпы, или «управляемую» (кем-то, но не народом) демократию. Исторически это уже происходило в Древней Греции, где демократия сменялась охлократией или тиранией, почему величайшие философы античности – Сократ, Платон и Аристотель были противниками такой «демократии».

Россия нуждается в *народовластии*, а не во власти «демократов», она нуждается в свободе, но не власти «либералов». Как отмечает В.В. Сербиненко, «одной из особенностей демократической традиции является то, что самая последовательная и глубокая ее критика оказывается инструментом развития демократии и даже необходимым условием ее существования. Безудержная апологетика и псевдорелигиозное поклонение – вот что несовместимо и с демократическим идеалом и с демократической практикой... Сила демократии в признании ее слабостей»³.

¹ См.: PRO суверенную демократию. Сборник. – М., 2007.

² Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? // Собр. соч.: В 9 т. – Т. 8. М., 2005. – С. 48.

³ Сербиненко В.В. Русская идея и перспективы демократии в России // Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии: коллект. мон. – Ставрополь, 2010. – С. 305.

Заключение

Человечество лишь тогда достигнет уровня, необходимого для его выживания в современную эпоху, когда признает (не на словах, а на деле) высшую ценность человеческой жизни, каждой конкретной единичной человеческой жизни; когда воплотится высказанный Иммануилом Кантом великий гуманистический принцип: «человек есть цель и никогда не может выступать в качестве средства». Человек не может приноситься в жертву никаким интересам и идеологиям. Но он может сам себя воспринять как жертву любви и добра, служения людям. «Ненасилие – это истина неслучившегося, так как не имеет всеобщего и окончательного осуществления»¹, но, не осуществляя его, человечество обречено на постоянные конфликты, войны и в конечном итоге гибель. В современном глобализирующемся мире ненасилие – это не просто более достойная и предпочтительная форма бытия человека, но и безальтернативная². Современное человечество, несмотря на наличие и разработку идей ненасилия и ярчайшие примеры в истории человечества, в целом еще оказалось не готово к восприятию этой истины. Ненасилие должно пропагандироваться и воспитываться в новых поколениях, и оно должно становиться нормой жизни уже сейчас, иначе «завтра» может не быть.

Необходимо осознать и исходить из универсальной ценности ненасилия, выработанной в различных культурах человечества: даосизме (ненасилие), индуизме (*ахимса*), христианстве («не убий»), в исламе (Аллах признается «милостивым и милосердным») и др. Общественное благо недостижимо иным путем. Отказ от этих принципов «осевого времени» означает возврат к доцивилизованному состоянию, варварству, которое сейчас наблюдается в международной политике, где возобладал культ насилия и ультиматумов. В век глобализации необходимо соотносить национальные интересы и ценности с всечеловеческими, выработанными в «осевое время», представленными мировыми религиями, философией и духовной культурой различных народов. Недопустимо вновь возвращаться к разделению мира на противостоящие «блоки», недопустимы такие определения, как «страны изгой» и «ось зла». Мы видим, что эта злоедающая терминология не может вести мир вперед, к многополярности и взаимовыгодному сотрудничеству на основе международного права. Современное право

¹ Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. – М., 1997. – С. 58.

² См.: Гуссейнов А.А. Ненасилие и перспективы общества // Этика ненасилия. Материалы международной конференции. – М., 1989. – С. 22.

должно согласовывать национальные и общечеловеческие интересы, основы чего стремился заложить уже И. Кант¹.

Политическая философия Макиавелли «ограниченного гуманизма» отразила эпоху становления национальных государств. Она возможно и пригодна там, где и когда такое становление является условием выживания народа, но абсолютно непригодна в нынешнем глобализирующемся мире и международной политике. Макиавелли сейчас (не говоря уже о макиавеллизме) – это политика, направленная на построение однополярного мира, т.е. диктата одного суверена над всеми странами и народами. Такая политика гибельна для того, кто мыслит себя в качестве такого суверена, гибельна для мира во всем мире.

И.А. Ильин, не разрешив всех проблем моральной политики (что и невозможно), тем не менее, стремился найти путь между Сциллой макиавеллизма и насилия, и Харибдой аморального «непротивления злу силой». Эта золотая середина и представляет собой идеал действительно моральной политики, к формулированию которой нас существенно приближает творчество И.А. Ильина. Свободу Ильин определяет как «духовное *само-бытие*», которое, реализуясь во вне, порождает свободу политическую, внутренне и духовное является источником внешнего, социального. Вместе с тем до политической свободы необходимо созреть и она предполагает большую степень ответственности².

Как отмечает В.В. Сербиненко, «Различия в общественных идеалах отечественных мыслителей имелись, причем принципиальные, но прямых или косвенных апологетов тоталитаризма среди крупнейших деятелей отечественной культуры просто не было». Более того, многие из них предупреждали уже в начале XX века о реальной угрозе утверждения тоталитарной идеологии в том числе и на Западе, о глубоком кризисе европейской демократии (Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов, И. Ильин и мн. др.)³. А в конце ушедшего века А. Зиновьев говорит о «тоталитарной демократии», сущностные черты которой еще только предстоит исследовать, но которая уже торжествует.

В Преамбуле к Конституции ЮНЕСКО сказано: «...мир, чтобы сохраниться, должен основываться на интеллектуальной и моральной солидарности человечества». Ненасилие должно при этом стать консолидирующей идеей. Это особенно актуально именно в современном мире, чреватом глобальными катастрофами. Все политические и общественные силы, государства и правительства должны осудить насилие. Мы видим, как легко террористы и экстремисты всех мастей

¹ Хабермас Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права // Вестник РФО. – № 3(27), 2003. – С. 16.

² Ильин И.А. Пути России. – М., 2007. – С. 86-92.

³ Сербиненко В.В. Русская идея и перспективы демократии в России // Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии: коллект. мон. – Ставрополь, 2010. – С. 307, 304.

могут находить общий язык. В свое время Лев Толстой призывал объединиться всем силам добра, однако его голос не был услышан ни либералами, ни консерваторами в России начала XX века. Террор не был осужден, и по стране прокатилось «красное колесо». Революции тайно или явно жаждало все общество в тогдашней России, но когда она пришла, то никого не пощадила. Необходимо признать, что не все средства хороши в конкурентной внутривнутриполитической и международной борьбе. Поэтому насилие и призывы к нему должны быть исключены. Все действия должны осуществляться только в рамках закона и морали, международного права.

Библиография

1. *Абрамов А.И.* Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Вестник РУДН. Серия *Философия*. 1997 г. – М.: Изд-во РУДН // – С.109-122.
2. *Алексеева Т.А.* Политическая философия: От концепций к теориям. – М.: РОССПЭН, 2007.
3. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. – М., 1960.
4. Антология современной философии хозяйства. В 2 –х т. – М.: Магистр, 2010.
5. *Бжезинский Зб.* Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. – М.: Международные отношения, 2007.
6. Безобразие красоты. Достоевский и русское юродство. – Петрозаводск, 1933.
7. *Белас Л.* Власть и добродетель в «Государстве» Макиавелли // Вестник РУДН. Серия *Философия*. – № 1, 2010. – М.: Изд-во РУДН, 2010.
8. *Белас Л.* К проблематике мультикультурализма в контексте философии Канта // Вестник РУДН. Серия *Философия*. – № 2, 2010. – М.: Изд-во РУДН, 2010.
9. Балашов Н.В., прот., Сараскина Л.И. Сергей Фудель. – М.: Русский путь, 2011.
10. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон+, 1998.
11. *Бердяев Н.* О назначении человека. – М., 1993.
12. *Бердяев Н.А.* Самопознание. – М., 1990.
13. *Бердяев Н.* Собр. соч.: В 3 т. – Париж, 1989.
14. *Бердяев Н.А.* Собр. соч: В 5 т. – Paris: YMCA-Press, 1997.
15. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
16. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906). – М.: Канон+, 2002.
17. *Берлин Исаия.* Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М.: Канон+, 2002.
18. *Богданова О.А.* Под созвездием Достоевского. – М.: Изд-во Кулагиной, 2008.
19. *Боханов А.Н.* Николай II. – М., Мол. Гвардия – ЖЗЛ; Русское слово, 1997.
20. *Булгаков С.* Слова. Поучения. Беседы. – Париж, 1987.
21. *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. – М., 1994.
22. *Булгаков С.Н.* Сочинения в 2-х тт. – М., "Наука", 1993.
23. Бхагавадгита. – Ашхабад, 1951.
24. Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность: Сборник статей участников X Московской научной конференции. – М.: РУДН, 2009.
25. Вестник ВГГУ. – № 1 (1), 2008. – Киров: Издательский центр ВятГГУ, 2008.
26. Вестник РХД. – № 194. Париж – Нью-Йорк – Москва, 2008.
27. Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. – М.: Мол. Гвардия, 1991.
28. «Вехи»: философский спор о путях развития России. – М.: Изд-во РАГС, 2010.

29. *Волгин О.С.* Оправдание прогресса. Идея прогресса в русской религиозной философии и современность: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2004.
30. Вокруг Достоевского: В 2 т.: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. – М.: Русский путь, 2007.
31. *Гаврюшин Н.К.* Антитезы «православного меча» // Вопросы философии. 1992. – № 4.
32. *Гадамер Г.-Г.* Истина в науках о духе // Топос. № 1. – Минск, 2000.
33. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
34. *Ганди М.К.* Моя жизнь. – М.: Наука, 1969.
35. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977.
36. *Герцен А.И.* Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1986. Т.2. С. 220-221.
37. *Гоголь Н.В.* Духовная проза. – М., 1992.
38. *Гоголь Н.В.* Собрание сочинений. В 7-ми т. – М.: Худож. лит., 1986.
39. *Гиппиус З.Н.* Дневники. – Ч. 1. – М., 1999.
40. Глобализация и мультикультурализм. – М.: Изд-во РУДН, 2005.
41. *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. – М., Высш. школа, 1980.
42. *Гоулднер А.У.* Наступающий кризис западной социологии. – М.: СПб, «Наука», 2003.
43. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990.
44. *Гулыга А.В.* Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995.
45. *Гуссейнов А.А.* Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. – № 2.
46. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Известия, 2003.
47. Демократия в современном мире: сб. ст. – М.: РОССПЭН, 2009.
48. *Дильтей В.* Описательная психология. – СПб., 1996.
49. *Достоевская А.Г.* Воспоминания. 1878-1879 гг.
50. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти томах. – Л.: Наука, 1972–1990.
51. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х тт. – М., 1964.
52. Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. – СПб., 1993.
53. Достоевский и мировая культура: Альманах. – № 17-22. – М., 2003-2007.
54. Достоевский и мировая культура / СПб.: Серебряный век, 1998. – № 11.
55. Достоевский и православие. – М., 1997.
56. Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 14. – СПб., 1997.
57. Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 9. – Л., 1997.
58. Дьюи Д. Реконструкция в философии. – М.: Логос, 2001.
59. Духовность, достоинство и свобода человека в современной России: философско-этические, религиозные и культурологические аспекты: тр. междунар. науч. симп.-диалога (Пермь, 26–26 ноября 2009 г.): в 2-х ч. – Пермь, Перм. гос. ин-т искусства и культуры, 2009.
60. Духовный труженик. А.С. Пушкин в контексте русской культуры: Сборник статей. – СПб.: Наука, 1999.
61. Жития и творения русских святых. – М.: Современник, 1993.
62. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2-х тт. – Ленинград, «Эго», 1991.
63. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. – М., 1997.

64. *Зеньковский В.В.* Собрание сочинений. В 2-х т. – М.: Русский путь, 2008.
65. Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков... – Вып. 3. – Петрозаводск: изд-во Петроз. Ун-та, 2001
66. Евразийская идея и современность. Сборник статей. – М.: Изд-во РУДН, 2002.
67. *Ермищев А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907-1917): Хроника заседаний. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
68. Иванов В.В. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994.
69. Идейное наследие И.А. Ильина и современность: Сб. науч. Тр. / Науч. ред. С.В. Корнилов. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008.
70. Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990.
71. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993.
72. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. – М.: Айрис-пресс, 2007.
73. *Ильин И.А.* Пути России. – М.: Вагриус, 2007.
74. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Справедливость или равенство? – М.: ПСТГУ, 2006.
75. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. – М.: Русская книга, 1993.
76. *Ин-Суж Ча.* Глобализация, культурная идентичность и развитие личности // Вестник Российского философского общества. – № 3(27), – М., 2003.
77. Исследования по русской философии и культуре. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010.
78. *преп. Иустин (Попович).* О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма. – Минск, 2001.
79. Как жить, Лев Николаевич..? (Очерки о белорусских корреспондентах Льва Толстого). – Минск. 1979.
80. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. – М.: Чоро, 1994.
81. *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. – М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004.
82. *Капустин Б.Г.* Современность как предмет политической теории. – М.: РОССПЭН, 1998.
83. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. – СПб., 1994.
84. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т.1. – М.: Ренессанс, 1992.
85. *Кирабаев Н.С.* Политическая мысль мусульманского средневековья: Монография. – М.: Изд-во РУДН, 2005.
86. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М., 1979.
87. *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полное собрание сочинений: В 4 т. – Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006.
88. *Короленко В.Г.* Собрание соч. в шести томах. – М.: Изд-во «Правда», 1971.
89. *Котельников В.А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. – М.: Прогресс-Плеяда, 2002.
90. *Кравцова Т.В.* Старец Зосима – «идеальный христианин» Ф.М. Достоевского (http://palomnic.org/bibl_lit/obzor/dostoevsky/_zosima/).
91. *Кривошеин В.* Богословские труды 1952-1983 гг. – Нижний Новгород, 1996.
92. Кьеркегор, Сёрен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
93. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4 т. – М., 1983.

94. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. – М.: Республика, 1996.
95. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского. 1821-1881. – Т. 3. – СПб.: «Академический проект», 1995.
96. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и его время. – М., 1990.
97. *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994.
98. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
99. *Лосский Вл.* Спор о Софии. Статьи разных лет. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996.
100. *Лосский Н.О.* История русской философии. – М., 1991.
101. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
102. *Макиавелли Н.* Государь: Сочинения. – М., 1999.
103. *Макиавелли Н.* Государь или Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869.
104. *Макиавелли Н.* Соч. – Т. 1. М. – Л., 1934.
105. *Максим Исповедник.* Творения. – Кн 1 и 2. – М., 1993.
106. *Малышкينا Н.А.* Философское учение М.К. Мамардашвили о человеке и обществе. – Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. филос.н. – Нижний Новгород, 2005.
107. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию... – М.: Прогресс, 1990.
108. *Мамардашвили М. К.* Опыт физической метафизики. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
109. *Мамардашвили М. С.* Эстетика мышления. – М.: «Московская школа политических исследований», 2001.
110. Между двумя юбилеями (1998-2003): писатели, критики и литературоведы о творчестве А.И. Солженицына. – М.: Русский путь, 2005.
111. *Мелешко Е.Д.* Христианская этика Л. Н. Толстого. – М.: Наука, 2006.
112. Мераб Константинович Мамардашвили – М.: РОССПЭН, 2009.
113. *Мережковский Д.* «Большая Россия». Л., Изд-во Лен. унив-та, 1991
114. Мережковский Д.С.: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001.
115. *Мерло-Понти Морис.* Заметки о Макиавелли // Знаки. – М., 2001.
116. Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии: коллективная монография. – Ставрополь: СевКавГТУ, 2010.
117. Мораль в политике. Хрестоматия / сост. и общ. ред. Б.Г. Капустина. – М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004.
118. *Моторина Л.Е.* Духовная драма Л.Н. Толстого // Вестник ВГУ. Серия *Философия и социология; культурология.* – № 1(4). Киров, 2010.
119. Насилие и ненасилие: философия, политика, этика. – М., 2003.
120. «Настоящая магия слова»: В.В. Розанов в литературе русского зарубежья. – СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2007.
121. Начала. Религиозно-философский журнал. – М.: Изд-во МАИ, 1991-1995.
122. *Несмелов В.И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1992.
123. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во РУДН, 2001.
124. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990.
125. *Новгородцев П.И.* Сочинения. – М.: Раритет, 1995.
126. Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). – М., ИВИ РАН, 2000.
127. *Нордау Макс.* Вырождение. – М.: Республика, 1995.

128. *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). – М., 2008.
129. Оптина пустынь и русская культура. Материалы VII-х Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским – Калуга, КГПУ им. К.Э. Циолковского, 2009.
130. Опыт русского либерализма. Антология. – М.: Канон, 1997.
131. О социальной концепции русского православия. – М.: Республика, 2002.
132. *Панарин А.С.* Народ без элиты. – М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2006.
133. *Пащенко Л.В.* Тоталитаризм: Россия – Германия в XX веке (сравнительный историко-философский анализ). Автореферат на соиск. уч. ст. канд. филос. н. – Мурманск, 2010.
134. Переписка А.С. Пушкина. – Т.2. – М., 1982
135. Писаренков А.А. Апология войны в истории западноевропейской мысли. – Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. филос.н. – Краснодар, 2005.
136. *Платон.* Соч.: В 3 т. – М., 1970.
137. *Пожигаило П.А.* Столыпинская программа преобразования России (1906-1911). – М.: РОССПЭН, 2007.
138. Проблема автора в художественной литературе: Межвузовский сборник научных работ. – Устинов, 1985.
139. Путь. – Кн. 1. – М.: Информ–Прогресс, 1992.
140. Путь Солженицына в контексте Большого Времени: Сборник памяти: 1918-2008. – М.: Русский путь, 2009.
141. PRO суверенную демократию. Сборник. – М.: Изд-во «Европа», 2007.
142. Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сборник документов и материалов. В 2 т. – М.; Л., 1965.
143. *Рене Жерар* Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. – № 4 (67) 2008. Философско-литературный журнал.
144. *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. – М., 1990.
145. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. – М.: Республика, 2000.
146. *Розанов В.В.* Апокалипсис русской литературы // *Новый мир*, № 7, 1999.
147. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. В нашей смуте. – М., 2000.
148. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М., 2001.
149. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. На фундаменте прошлого (Статьи и очерки 1913-1915 гг.). – М.: Республика; СПб.: Росток, 2007.
150. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. – М.: Республика, 1995.
151. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.). – М.: Республика, 2005.
152. *Розенблюм Л.М.* «Красота спасет мир». О «символе веры» Ф.М. Достоевского // *Вопросы литературы*. 1991. Ноябрь-декабрь.
153. Российская политическая наука: в 5 т. – М.: РОССПЭН, 2008.
154. Российский либерализм середины XVIII – начала XX века: энциклопедия. – М.: РОССПЭН, 2010.
155. *Рудницкая Е.Л.* Лики русской интеллигенции. – М., 2007.
156. Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х томах. – М.: Искусство, 1994.

157. Русская философия: Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2007.
158. Русский консерватизм середины XVIII – начала XX века: энциклопедия. – М.: РОССПЭН, 2010.
159. *Савинков Б.* Воспоминания террориста. – М.: Издатель Захаров, 2002.
160. *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. Пер. с итальянского. – СПб.: Академический проект, 2001.
161. Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. – М.: Наука, 2007.
162. *Сербиненко В.В.* «Проблема “конца истории” в традиции русской эсхатологической теории» // Вестник РУДН. Серия *Философия*, № 1, 1997 г. – М., Изд-во РУДН, 1997.
163. *Симеон Новый Богослов.* Творения: В 3-х тт. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
164. *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ. 1918-1956: опыт художественного исследования. – М.: Вагриус, 2008.
165. *Солженицын А.И.* Красное колесо. В 10 тт. – М.: Русский путь, 1993-2005.
166. *Солженицын А.* Публицистика. Общественные заявления, интервью, пресс-конференции. – Вермонт, Париж, 1989.
167. *Солженицын А.И.* Собр. соч.: В 9 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001.
168. *Соловьев В.* Соч.: В 10 т. 2-е изд. – СПб.: Просвещение, 1911.
169. *Соловьев В.С.* Соч-я в 2-х т. 2-е изд. – М.: Мысль, 1990.
170. *Солоневич И.Л.* Народная монархия. – М.: Институт русской цивилизации, 2010.
171. *Солоневич И.Л.* Россия и революция. – М.: Издательство «ФондИВ», 2007.
172. *Степаняц М.Т.* Философия ненасилия: уроки гандизма. – М.: Знание, 1992.
173. *Степун Ф.Ф.* Бывшее и несбывшееся. – СПб.: Алетейя, 2000.
174. *Степун Ф.А.* Сочинения. – М.: РОССПЭН, 2000.
175. *Степун Ф.А.* «Бесы» и большевистская революция // Сочинения. – М.: РОССПЭН, 2000.
176. *Струве П.Б.* Дневник политика (1925-1935). – М.: Русский путь; – Париж: YMCA-Press, 2004.
177. *Струве Н.А.* Православие и культура. – М.: Русский путь, 2000.
178. *Сутор Б.* Малая политическая этика. – Вонп, 1997.
179. Тихомиров Л. А. Россия и демократия. – М., 2007.
180. *Ткаченко П.* Когда же произойдет смена вех?.. – М.: «ООСТ», 2009.
181. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. в 90 т. – М.-Л., 1928-1970.
182. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. – М.: ГИХЛ, 1965.
183. *Тойнби А.Дж.* Мир и Запад // Цивилизация перед судом истории: Сборник. – М., 2003.
184. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева. В 2-х т. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1995.
185. *де Токвиль А.* Демократия в Америке. – М.: Прогресс, 1992.
186. *де Токвиль А.* Старый порядок и революция. – М.: Кушнарв, 1905.
187. *Тяпин И.Г.* Философско-исторические идеи российского политического консерватизма XIX – начала XX в. Автореферат на соиск. уч. ст. док-ра филос. н. – СПбГУ, 2009.
188. *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990.
189. *Федотов Г.П.* Н.А. Собр. соч. в 12 т. Т. 9. – М.: Мартис, 2004.
190. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2-х тт. – СПб.: София, 1991.

191. Феномен Зиновьева. Составители: А.А. Гуссейнов, О.М. Зиновьева, К.М. Кантор. – М.: Изд-во «Современные тетради», 2002.
192. Философское образование. Научно-образовательный журнал. Вестник МЦ по русской философии и культуре Минобрнауки. № 1-22. – М.: Изд-во МАИ, 1999-2010.
193. *Флоренский П.А.* Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 1994-2004.
194. *Флоровский Г.* Догмат и история. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998.
195. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. – М., «Аграф», 1988.
196. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – Вильнюс: Вильтис, 1991.
197. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
198. *Фудель С.И.* Наследство Достоевского. – М., 1998.
199. *Фудель С.И.* Собрание сочинений: В 3 т. – М.: Русский путь, 2005.
200. *Фукуяма Фр.* Конец истории? // Вопросы философии. – № 3. 1990.
201. *Хабермас Ю.* Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник Российского философского общества. – № 3 (27), 2003.
202. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. – М.: Academia, 1994.
203. *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. – М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994.
204. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. – М.: Издательский дом «Парад», 2005.
205. *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000.
206. Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск: Наука, 1991.
207. *Цвык В.А.* Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997.
208. *Церетели И.Г.* Кризис власти. – М., 2007.
209. *Цыганков А.* О возможностях национального либерализма в России // Философская Россия 3/2007. – М.: РУДН, 2007.
210. *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. – М.: Современник, 1989.
211. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. – М., 1879.
212. *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. – М., 1987.
213. *Шестов Л.* Сочинения в 2-х т. – М., 1989.
214. *Шкуратов И.Н.* Феноменологическая психология Э. Гуссерля. – М., 2004.
215. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973-1983. – 2-е изд., испр. – М.: Русский путь, 2007.
216. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2010.
217. *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947-1983. – М.: Русский путь, 2009.
218. *Шпенглер О.* Закат Европы. 2. Всемирно-исторические перспективы. – М., 1998.
219. *Шпенглер О.* Политические произведения. – М.: «Канон+», 2009.
220. *Штраус Лео.* Введение в политическую философию. – М.: Логос, Практис, 2000.

221. *Экономцев Иоанн*. Православие, Византия, Россия: Сборник статей. – М.: Христианская литература, 1992.
222. *Этика ненасилия*. Материалы международной конференции. – М., 1989.
223. *Этическая мысль*. – М.: Республика, 1991.
224. *Яковенко Б.В.* Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000.
225. *Ярыгин Н.Н.* Христианские ценности в современном мире // Вестник ВГГУ. – № 1 (1) 2008. – Киров, 2008.
226. *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. – Cleveland-N.Y.: Meridian Books, 1968.
227. *Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. – N.Y.: Garland Publishing, 1971.
228. *Gandhi, An Autobiography: The Story of My Experiments With Truth* («Автобиография: Мои эксперименты с Истиной» под ред. Т.М. Рейснера). – М.: ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1969.
229. *Gandhi M.* Selected Political Writings / Ed. D. Dalton. – Indianapolis: Hackett Publishing C, 1996.
230. *Evdokimov P.* Gogol et Dostoevskij. – Paris, 1964.
231. *Hume D.* Essays Moral, Political and Literary. – Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
232. *Mantzavidis G.I.* The Deification of Man. – N.Y., 1984.
233. *Miller W.R.* Martin Luther King Jr., His life, martyrdom and meaning for the world. – New York, 1968.
234. The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi / Ed. R. Lyer. – Oxford: Clarendon Press, 1986.
235. *Walzer M.* On “Failed Totalitarianism” // 1984 Revisited.

Nizhnikov S.A. Morality and Policy in Context of Spiritual and Intellectual Traditions. – Moscow, INFRA-M, 2011. – 332 p.

In the investigation, through a prism of N. Machiavelli's creativity, possible variants of a correlation between violence and non-violence in policy are revealed: specially Machiavelli's (*only the virtue political aim justifies any means*), Machiavellianism (*the aim justifies any means*), humanistic (*the virtue aim can be achieved only by virtue methods*) and pacifists (*nonresistance to evil by force*, – L. Tolstoy). The basic difference of the specified variants of understanding of a correlation between morals and policy is established. It is marked, that Machiavellianism cannot be named a policy at all, as such activity is extremely criminal offence. Limited humanism of Machiavelli can be relatively justified only at a stage of formation the national states, but it is inadmissible in the world becoming global. Pacifist-nonresistance variant considered as immoral. It is asserted that the decision of modern global both international, and internal problems can be reached only on the basis of a humanistic policy of non-violence, (*nonresistance to evil by violence*, that doesn't except, but sometimes need *resistance to evil by force*) which principles are opened in «axial time» by world religions and philosophy, and which were advanced by I. Kant, F. Dostoevsky, L. Tolstoy, M. Gandy, M.L. King, etc. In detail I. Il'in's polemic with L. Tolstoy's doctrine of «nonresistance to evil by force» is revealed in details. The role of intelligentsia in the Russian society is analyzed.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Часть I. Политическая философия в системе наук	5
§ 1. Политическая философия и наука	7
§ 2. Особенности познания общественно-политических событий	14
§ 3. Основания альтернативности общественно-политического развития	23
§ 4. Модели культурно-исторического развития и проблемы глобализации	26
Часть II. Тезисы о соотношении политики и морали	39
§ 1. Тезис Макиавелли	40
§ 2. Тезис макиавеллизма	52
§ 3. Тезис гуманистической политики	56
§ 4. Тезис пацифизма	68
§ 5. «Компромисс эгоизмов» как аморальная политика	74
§ 6. О соотношении практической политики и теоретической этики	79
Часть III. Духовные основы политической философии Ф.М. Достоевского	
§ 1. Духовная традиция и творчество Достоевского	84
§ 2. Философия веры в русской мысли XIX в.	106
§ 3. История одного спора: Ф. Достоевский и К. Леонтьев о сущности христианства	123
§ 4. Проблематика понятия красоты в отечественной мысли	148
§ 5. П.Я. Чаадаев и Ф.М. Достоевский о России и Европе	159
Часть IV. Противиться ли злу силой?	
§ 1. Лев Толстой и Иммануил Кант о вере, религии и нравственности	168
§ 2. Принцип непротивления злу силой Л. Толстого и моральный ригоризм И. Канта: идеал и действительность	176
§ 3. Критика И. Ильиным непротивленчества Л. Толстого	187
§ 4. Л. Толстой и М. Ганди: принципиальные различия	193
§ 5. Николай Бердяев о сопротивлении злу силой Ивана Ильина	200
§ 6. Учение о «совестливом компромиссе» И. Ильина и доктрина Н. Макиавелли	205
§ 7. И. Ильин и православная концепция ненасилия	214
Часть V. От уроков прошлого к современности	
§ 1. Метафизические истоки «нового религиозного сознания» в культуре Серебряного века и его политические последствия	228

§ 2.	От Вех к формированию идеологических концептов	246
§ 3.	Евразийство и его критики	263
§ 4.	<i>Красное колесо</i> А.И. Солженицына	275
§ 5.	Прот. Александр Шмеман об идеологии и вере	293
§ 6.	Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили	298
§ 7.	А.С. Панарин и А.А. Зиновьев о «великих учениях» прошлого и современности	306
§ 8.	К проблематике понятия демократии	314
	Заключение	317
	Библиография	320
	Annotation	328

CONTENTS

	Introduction	3
	Part I. Political Philosophy in the system of knowledge	5
§ 1.	Political philosophy and science	7
§ 2.	Peculiarity of the knowledge of social and political events	14
§ 3.	Foundations of alternative of social and political development	23
§ 4.	Models of cultural and historical development and problems of globalization	26
	Part II. Theses about connections of policy and morality	39
§ 1.	Machiavelli's thesis	40
§ 2.	Thesis of Machiavellianism	52
§ 3.	Thesis of humanistic policy	56
§ 4.	Thesis of pacifism	68
§ 5.	«Compromise of egotisms» as amoral policy	74
§ 6.	About connections between practical policy and theoretical ethics	79
	Part III. Spiritual foundations of Dostoevsky's Political Philosophy	
§ 1.	Spiritual tradition and Dostoevsky's art	84
§ 2.	Philosophy of Faith in Russian thought of XIX c.	106
§ 3.	History of one Dispute: F.M. Dostoevsky and K.N. Leontiev about the Essence of Christianity	123
§ 4.	Problematic the concept of beauty in Russian thought	148
§ 5.	P.J. Chaadaev and F.M. Dostoevsky about Russia and Europe	159
	Part IV. Shall we resist to evil by force?	
§ 1.	Lev Tolstoy and Immanuel Kant about faith, religion and morality	168
§ 2.	L. Tolstoy's principle of nonresistance to the evil by force and I. Kant's moral rigorism: an Ideal and the Reality	176
§ 3.	I. Il'in's criticism of L. Tolstoy's nonresistance	187
§ 4.	L. Tolstoy's and M. Gandy: principal distinctions	193
§ 5.	Nicholay Berdyaev about Ivan Il'in's resistance to the evil by force	200
§ 6.	I. Il'in's teaching about «compromise with the conscience» and Machiavelli's doctrine	205
§ 7.	I. Il'in and Orthodox conception of nonviolence	214
	Part V. From the Lessons of the Past to the Present	
§ 1.	Metaphysical sources of «New religion consciousness»	

	in the culture of Silver Age and its political consequences	228
§ 2.	From Vechi to the forming of ideological concepts	246
§ 3.	Eurasianism and its critics	263
§ 4.	<i>The Red wheel</i> of A. Solzhenitsyn	275
§ 5.	A. Shmeman about ideology and faith	293
§ 6.	M.C. Mamardashvili's philosophy of existential event	298
§ 7.	A. Panarin and A. Zinoviev about «great teachings» of the Past and Present	306
§ 8.	To the problems of democracy	314
	Conclusion	317
	Bibliography	320
	Annotation	328

По вопросам приобретения книг обращайтесь:
Отдел продаж «ИНФРА-М» (оптовая продажа):
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в, стр. 1
Тел. (495) 380-4260; факс (495) 363-9212
E-mail: books@infra-m.ru

•

Отдел «Книга—почтой»:
тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Научное издание

Сергей Анатольевич Нижников

Мораль и политика в контексте духовных и интеллектуальных традиций

Монография

Оригинал-макет подготовлен в «Издательстве ИНФРА-М»

Подписано в печать 25.03.2011.
Формат 60×90/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Гарнитура *Newton*. Усл. печ. л. 21,00. Уч.-изд. л. 23,86.
Тираж 200 экз. Заказ №
ТК 151020-9915-250311

Издательский Дом «ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в
Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12
E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>